

Lehrbuch

der

katholischen Dogmatik.

Von

Dr. J. B. Heinrich.

Bearbeitet und herausgegeben

von

Dr. Philipp Huppert.

Mit bischöflicher Approbation.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1900.

Imprimi permittitur.

Moguntiae, die 11. Octobris 1900.

Dr. J. B. Holzammer,
Cons. eccl. et Can. capit. eccl. cathedr

Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei A.-G.

Den Schülern

des hochseligen Herrn Domdekans

Dr. J. B. Heinrich

zur freundlichen Erinnerung an ihren hochverehrten Lehrer

gewidmet

vom

Herausgeber.

Vorwort.

„Als Heinrich berufen wurde, in dem neu eröffneten Priesterseminar Dogmatik vorzutragen, nahm er die Summa des heiligen Thomas von Aquin zur Grundlage. Welch tiefen und nachhaltigen Eindruck dies auf seine Zuhörer machte, habe ich schon in früheren Jahren aus dem Munde eines seiner ältesten Schüler vernommen; in unserer rasch vergessenden Zeit aber ist es vielleicht nicht überflüssig, hervorzuheben, daß fast ein Menschenalter vor der Encyklika Aeterni Patris im Seminar zu Mainz der Anschluß an die Theologie der Vorzeit gewonnen war. Jede Verknöcherung aber, jede Engherzigkeit lag Heinrich durchaus fern, und er konnte Bestrebungen, die auf eine bloße schulmäßige Repristination der Scholastik abzielten, sogar mit einer gewissen Schärfe entgegentreten. Von jeher war es der Wunsch seiner Zuhörer gewesen, daß er seine Dogmatik möge drucken lassen."

Mit diesen Worten gedachte Georg Freiherr von Hertling auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft zu Hildesheim am 7. Oktober 1891 der dogmatischen Vorlesungen des Hochseligen Herrn Domdekans Dr. Johann Baptist Heinrich. Thatsächlich hatte Heinrich auch 2 Monate vor seinem Hinscheiden die Herausgabe derselben als „Kompendium der Dogmatik" beabsichtigt und waren ihm zu diesem Zwecke seitens der Verlagshandlung Druckproben des neuen Werkes bereits zugegangen. Indes vereitelte der Tod diese Absicht, deren Verwirklichung allseits mit

großer Freude wäre begrüßt worden. Der Wunsch aber, die Vorlesungen Heinrichs möchten im Drucke erscheinen, ist unterdessen nicht verstummt, sondern immer wieder geäußert worden. Und er ist durchaus berechtigt. Die Vorlesungen des verdienstvollen Dogmatikers waren nämlich neben der selbstverständlichen Korrektheit des Inhaltes ausgezeichnet durch große Präcision und geistreiche Fassung. Leider konnte längere Zeit dem so wohl berechtigten Wunsche der Schüler und Verehrer des Verewigten nicht Folge gegeben werden. Aufgefordert von der Verlagshandlung, in der auch das große dogmatische Werk Heinrichs erschienen ist, übernahm der Unterzeichnete in dankbarer Verehrung des großen Mannes gerne die Bearbeitung und Herausgabe des Textes, welchen der Hochselige seinen Vorlesungen zu Grunde legte.

Das Bestreben des Herausgebers ging daraufhin, aus Pietät möglichst den Wortlaut beizubehalten; nur wo es unbedingt nötig war, wurde derselbe verlassen. Dagegen mußten in der Gruppierung des Stoffes, sowie in der Form und Fassung der Beweise vielfach Veränderungen vorgenommen werden. Auch wurden an einzelnen Stellen ganze Paragraphe neu eingefügt, wobei wie auch bei anderen Veränderungen das große dogmatische Werk die Grundlage bildet, so daß auch hier die Dogmatik Heinrichs den Lesern geboten wird.

Den Hochwürdigen Herren, die durch Überlassung ihrer Kollegheste die Herausgabe ermöglichten, sei auch an dieser Stelle der herzlichste Dank ausgesprochen.

Bensheim, 1. Mai 1898.

Dr. Philipp Huppert.

Inhalt.

Einleitung in die Dogmatik.

Theologische Erkenntnislehre.

Erster Abschnitt.

Von der dem Glauben vorausgehenden Erkenntnis Gottes und der natürlichen religiösen und sittlichen Wahrheiten und von der vernünftigen Gewißheit der Glaubwürdigkeit der Offenbarung und der Kirche.

Zweiter Abschnitt.

Von dem Glauben, der Glaubensregel, den Glaubensquellen und dem Glaubensrichter.

I. Von dem Glauben.

II. Von der Glaubensregel, den Glaubensquellen und dem Glaubensrichter oder von den objektiven Principien des Glaubens.

1. Von der Glaubensregel.

Von Gott dem Dreieinen.

Einleitung.

Erster Teil.

Von dem Einen Gott.

A. Von der Existenz Gottes.

B. Von der Wesenheit und den Attributen Gottes.

I. Von den Attributen Gottes im allgemeinen.

II. Von den Attributen Gottes im einzelnen.

1. Von den negativen Attributen.

2. Die affirmativen Attribute Gottes.

a. Das göttliche Erkennen.

Seite

b. Der göttliche Wille.

Zweiter Teil.

Von der allerheiligsten Dreifaltigkeit.

Vorbemerkung.

A. Positive Darlegung und Begründung der Trinitätslehre aus der heiligen Schrift und der Offenbarung.

I. Die Lehre der heiligen Schrift über das Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit.

1. Die Trinität im Alten Testamente.

2. Die Trinität im Neuen Testamente.

II. Das Trinitätsdogma in der Tradition.

Seite

Die Lehre von der Gnade.

A. Von der aktuellen Gnade.

I. Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade.

II. Das Verhältnis der Gnade zum freien Willen.

III. Die Gratuität und Austeilung der Gnade.

B. Von der habituellen Gnade oder von der Rechtfertigung.

I. Begriff und Wesen der Rechtfertigung.

II. Vorbereitung auf die Rechtfertigung.

III. Eigentümlichkeiten der Rechtfertigung.

Seite

C. Vom Verdienste.

Die Sakramentenlehre.

Erster Teil.

Von den Sakramenten im allgemeinen.

Seite

Zweiter Teil.

Von den Sakramenten im einzelnen.

I. Die Taufe.

II. Die Firmung.

III. Das allerheiligste Sakrament des Altars.

1. Die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie.

Seite

2. Die Eucharistie als Sakrament.

3. Die Eucharistie als Opfer.

IV. Das Sakrament der Buße, der Ablaß und das Sakrament der letzten Ölung.

V. Die Priesterweihe und die Ehe.

Eschatologie oder die Lehre von den letzten Dingen.

1. Die besondere Vollendung.

2. Die allgemeine Vollendung.

Einleitung in die Dogmatik.

§ 1. Begriff und Natur der Dogmatik.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie I § 1—10.

1. Seiner Etymologie nach bedeutet das Wort Theologie die Lehre von Gott, dem Urheber und Endziel aller Dinge. Der Gegenstand der Theologie (obiectum *materiale*) ist daher primär Gott, die Geschöpfe nur insoweit, als sie zu Gott, ihrer absoluten Ursache und ihrem Endziele in Beziehung stehen. 1. Theologie etymologisch.

Hieraus ergibt sich:

a. der Unterschied der Theologie von den übrigen Wissenschaften, deren eigentümlicher Gegenstand die Geschöpfe an und für sich und deren kreatürliche Ursachen und Ziele sind;

b. die Einheit der Theologie auch ihrem Gegenstande nach ungeachtet der Verschiedenheit ihrer sekundären Objekte. Sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex aequo; sed de Deo principaliter, et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum ut ad principium vel finem. Unde *unitas scientiae* non impeditur. S. Th. Summa theol. 1 q. 1 a. 3 ad 1.

2. Von Gott und seinem Verhältnis zu den Geschöpfen können wir auf Erden eine doppelte Erkenntnis haben, nämlich 2. Doppelte Gotteserkenntnis.

a. aus der natürlichen Offenbarung (den Geschöpfen) durch das Licht der bloßen Vernunft;

b. aus der übernatürlichen Offenbarung durch das Licht des Glaubens.

Beide Erkenntnisarten können sowohl ungelehrt als gelehrt oder wissenschaftlich sein. Letztere ist von der ersteren nicht dem Wesen, sondern nur dem Grade der Vollkommenheit nach verschieden. Hier wie überall strebt nämlich die Wissenschaft danach, die Dinge in ihrem Wesen, in ihrem Zusammenhange und in ihren Ursachen mit möglichster Klarheit und Gewißheit zu erkennen und zugleich eine vollkommene Einsicht in die Richtigkeit und Gewißheit dieser ihrer Erkenntnis zu gewinnen, während das nicht wissenschaftliche Erkennen mit minder vollkommener Einsicht in die Wahrheit sich begnügt.

3. Die Wissenschaft von Gott und göttlichen Dingen aus natürlichen Erkenntnisprincipien nennt man natürliche Theologie (theologia *naturalis*). Sie ist jene Wissenschaft, deren obiectum materiale Gott ist, insoweit er aus den Geschöpfen erkannt werden kann, deren subjektives Erkenntnisprincip die bloße Ver- 3. Natürliche Theologie.

nunft und deren Gewißheitsgrund (obiectum formale) mithin die Vernunfteinsicht ist. Die Theologia naturalis bildet die Krone und den Abschluß der Philosophie, die φιλοσοφία θεολογική, wie Aristoteles sie nennt.

Bei den griechischen Profanschriftstellern wird der Ausdruck Theologie auch zur Bezeichnung der Mythen gebraucht, und in diesem Sinne werden Homer, Hesiod u. s. w. θεόλογοι genannt.

4. Übernatürliche Theologie. Jene Wissenschaft dagegen, deren obiectum materiale Gott und die göttlichen Dinge sind, sowie und soweit dieselben aus der übernatürlichen Offenbarung Gottes erkennbar sind, deren subjektives Erkenntnisprincip der übernatürliche Glaube, deren Gewißheitsgrund (obiectum formale) die göttliche Autorität ist, nennt man übernatürliche Theologie (theologia *supernaturalis*) oder auch Theologie schlechthin. In dieser jetzt allgemein üblichen, aber auch schon beim hl. Augustinus vorkommenden Bedeutung bezeichnet das Wort Theologie zunächst nicht, daß Gott der Gegenstand, sondern daß das von Gott im Glauben uns mitgeteilte göttliche Wissen das Princip dieser Wissenschaft ist. Im Gegensatz zu der menschlichen Wissenschaft ist die von Gott uns gelehrte Weisheit die σοφία θεοδίδακτος, wie Clemens von Alexandrien und andere sie nennen; sie ist die göttliche, die himmlische Philosophie, wie sie nach dem Vorgange der heiligen Väter der römische Katechismus bezeichnet; sie ist die *scientia sacra*, die Gottesgelehrtheit, im Gegensatz zu *scientia saecularis*, *profana* oder der Weltweisheit, wie der durch das ganze Mittelalter bis in die neueren Zeiten übliche Sprachgebrauch sie nannte.

Bei den griechischen Vätern, namentlich des 4. Jahrhunderts, wird Theologie vielfach in einem engeren, ganz speciellen Sinne gebraucht und bezeichnet die Lehre von Gott dem Dreieinigen überhaupt oder von einer der göttlichen Personen, namentlich von der Gottheit des Sohnes, während die Lehre von den Werken Gottes οἰκονομία genannt wird.

Man pflegt auch die Erkenntnis der Seligen im Lichte der Glorie *theologia beata* zu nennen, um von der auf dem Wege des Studiums erworbenen Theologie (*theologia acquisita*) die *theologia infusa* zu unterscheiden.

5. Gelehrte u. ungelehrte Gotteserkenntnis. 4. Wie bereits angedeutet wurde (n. 2), unterscheidet sich die wissenschaftliche Erkenntnis des Theologen von der ungelehrten Erkenntnis der gewöhnlichen Gläubigen weder dem Gegenstand nach — es ist dieselbe geoffenbarte Wahrheit —, noch den Erkenntnisprincipien nach — es ist dieselbe übernatürliche Offenbarung und dasselbe Licht des Glaubens —, noch der Gewißheit nach — es ist die nämliche Glaubensgewißheit. Der Unterschied besteht nur in der Form oder der Art und Weise der Erkenntnis, indem der Theologe eine vollkommenere und tiefere, d. h. wissenschaftliche Einsicht (intelligentia) in den Inhalt, die Gründe und den Zusammenhang der geoffenbarten und geglaubten Wahrheiten zu erlangen strebt.

6. Warum wir die wissenschaftliche Gotteserkenntnis pflegen sollen. 5. Das Bestreben, die geglaubten Wahrheiten soweit wie möglich zu verstehen und wissenschaftlich zu begründen, wird

a. in der heiligen Schrift uns empfohlen: Crescite vero in gratia et in cognitione Domini nostri et Salvatoris Jesu Christi. 2 *Petr.* 3, 18;

b. von der Kirche, ihren Oberhirten und heiligen Lehrern stets gebilligt und gepflegt, das Gegenteil aber getadelt: Negligentiae mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere. *St. Anselm.*, Cur Deus homo 1, 2.

c. Auch liegt in unserer vernünftigen Natur das Bedürfnis, die geoffenbarten Wahrheiten immer vollkommener zu verstehen. Unsere Vernunft wird durch den Glauben nicht unterdrückt, sondern vom Irrtume befreit und übernatürlich vervollkommnet,

wie auch umgekehrt der Glaube die Vernünftigkeit unserer Seele und einen richtigen Gebrauch der Vernunft zur natürlichen Voraussetzung hat. Absit, ut ideo credamus, ne ratione accipiamus, cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus. *S. Aug.*, Ep. 120, 3.

d. Die tiefere Erkenntnis der Glaubenswahrheiten dient endlich dem praktischen Bedürfnisse, die Ungläubigen und Irrgläubigen zu widerlegen und für den Glauben zu gewinnen, die Gläubigen aber in ein immer vollkommeneres Verständnis des Glaubens und dadurch auch zu einer vollkommeneren Liebe derselben hinzuführen. Insofern ist die Theologie notwendig, nicht zwar für jeden einzelnen, aber für die Kirche als ein in Gottes Anordnung und der Natur des Menschen begründetes Mittel, um die Menschen zur Annahme und Befolgung des Glaubens zu bestimmen.

6. Aus dem Gesagten ergibt sich:

7. Theologie — Wissenschaft.

a. Die Theologie ist eine Wissenschaft, weil sie, von sicheren Principien ausgehend, aus denselben in systematischer Gliederung richtige und sichere Schlußfolgerungen zieht. Diese Principien sind zwar nicht evident wie in den natürlichen Wissenschaften, aber sie sind gewiß, da sie auf dem Wissen Gottes selbst beruhen. Sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. S. Th. 1 q. 1 a. 2 c. Daher ist die Theologie aber keine natürliche, sondern eine übernatürliche Wissenschaft, da die Principien, von denen sie ausgeht, nicht dem natürlichen Wissen, sondern dem übernatürlichen Glauben entnommen sind.

8. Theologie höchste Wissenschaft.

b. Die Theologie ist die höchste unter allen Wissenschaften wegen ihrer Gewißheit und ihres Gegenstandes. Sacra scientia alias speculativas scientias excedit. Secundum certitudinem quidem, quia aliae scientiae certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanae, quae potest errare; haec autem certitudinem habet ex lumine divinae scientiae, quae decipi non potest. Secundum dignitatem vero materiae, quia ista scientia est principaliter de his, quae sua altitudine rationem transcendunt. S. Th. 1 q. 1 a. 5 c. Daher ist die Theologie auch die Richtschnur und das Licht für alle anderen Wissenschaften, insbesondere für die Philosophie, die nur dadurch, daß sie die geoffenbarten Wahrheiten als Prüfstein ihrer Forschungen anerkennt, vor sonst unvermeidlichen Irrtümern bewahrt und zur Vollendung geführt werden kann, und deren höchste Ehre und oberster Zweck darin besteht, auf die Erkenntnis der übernatürlichen Religion vorzubereiten und dem wissenschaftlichen Verständnisse derselben zu dienen.

9. Theologie Königin aller Wissenschaften.

Wie daher die alten Philosophen die Philosophie, in specie die natürliche Theologie, als die Königin aller Wissenschaften, die letzteren aber als deren Dienerinnen bezeichneten, so haben mit viel größerem Rechte die heiligen Väter und die Theologen, wie nicht minder die christlichen Philosophen die übernatürliche Theologie die Königin aller Wissenschaften und diese, besonders die Philosophie, Dienerinnen derselben genannt. Hiermit wollten sie aber keineswegs die Selbständigkeit dieser Wissenschaften irgendwie beeinträchtigen, noch denselben theologisches Gepräge geben.

10. Theologie — Weisheit.

c. Insofern die Theologie die erste Ursache und das letzte Ziel aller Dinge erkennt, alles nach diesem höchsten Princip beurteilt und zu diesem letzten Ziele ordnet, verdient sie in eminentem Sinne den Namen Weisheit. Sapientiam autem loquimur inter perfectos. sapientiam

vero non huius saeculi, neque principum huius saeculi, qui destruuntur, sed loquimur Dei sapientiam in mysterio. 1 *Cor.* 2, 6. 7. Ille, qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quae Deus est, maxime sapiens dicitur . . . Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa . . . Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia. S. Th. 1 q. 1 a. 6 c.

11. Spekulative und praktische Theologie. 7. Insofern die Theologie vor allem die Erkenntnis Gottes und der göttlichen Dinge vermittelt, ist sie eine theoretische oder spekulative Wissenschaft; insofern sie aber die menschlichen Handlungen auf Gott, unser Endziel, ordnen lehrt, ist sie eine praktische und moralische Wissenschaft. Das erstere jedoch überwiegt. Sacra doctrina comprehendit sub se utramque (scientiam speculativam et practicam), sicut et Deus eadem scientia se cognoscit et ea, quae facit. Magis tamen est speculativa quam practica, quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis. S. Th.1 q. 1 a. 4 c.

12. Spekulative und positive Theologie. Da die theologischen Wahrheiten durch die göttliche Autorität uns gegeben oder gesetzt sind, ist die Theologie eine positive Wissenschaft. Da sie aber auch zugleich diese Wahrheiten soweit als möglich durch die vom Glauben erleuchtete Vernunft zu durchdringen und zu begreifen sucht, ist sie auch eine spekulative Wissenschaft. Insofern nun die Theologie die im *depositum fidei* enthaltenen Wahrheiten aus Schrift, Tradition und den kirchlichen Lehrentscheidungen feststellt und beweist, pflegt man sie positive Theologie zu nennen, spekulative hingegen, insofern sie die innere Wahrheit der Glaubenslehren so vollkommen als möglich einzusehen oder zu begreifen sich bestrebt. Die spekulative wird auch scholastische Theologie genannt, weil die großen mittelalterlichen Theologen, welche an den hohen Schulen die Theologie wissenschaftlich betrieben, dieselbe vorzugsweise spekulativ behandelten. Dem Protestantismus gegenüber nahm die positive Theologie wieder einen großen Aufschwung, wobei zugleich das scholastische gegen ein elegantes Latein und die strenge dialektischen Formen gegen eine freiere Darstellung umgetauscht wurden.

13. Fundamentaltheologie und Special-Dogmatik. 8. Wie jede andere Wissenschaft hat die Theologie vor Betrachtung ihres materiellen Gegenstandes mit ihren Erkenntnisprincipien und Erkenntnisquellen sich zu beschäftigen. Diesen Teil der Dogmatik nennt man am besten theologische Erkenntnislehre. Auch als allgemeinen Teil, als Fundamentaltheologie, als General-Dogmatik im Gegensatz zur Special-Dogmatik hat man ihn bezeichnet. Das Gebiet der Fundamentaltheologie ist nicht genau abgegrenzt: je nach dem praktischen und pädagogischen Bedürfnis hat man die Grenzen enger oder weiter gezogen. Da die Apologetik oder demonstratio christiana et catholica in der bei uns üblichen Lehrweise in einer eigenen Disciplin dargestellt zu werden pflegt und die Lehre von der Kirche als von einem der größten Mysterien des Christentums in die Special-Dogmatik gehört, so können wir die Grenzen der Fundamentaltheologie sehr enge ziehen. Wir behandeln daher in der Einleitung nur die dem Glauben vorausgehende natürliche Erkenntnis, den Glauben selbst aber nur, insofern er Princip der übernatürlichen Erkenntnis ist, und die Kirche, insofern das kirchliche Lehramt und die kirchliche Überlieferung Glaubensquelle ist.

Die specielle Dogmatik oder Dogmatik schlechthin wird die Traktate umfassen:

Von dem einen und dreieinigen Gott;
Von der Schöpfung;
Von der Menschwerdung und Erlösung;
Von der Kirche;
Von der Gnade;
Von den heiligen Sakramenten;
Von den letzten Dingen des Menschen.

Theologische Erkenntnislehre.

Erster Abschnitt.

Von der dem Glauben vorausgehenden Erkenntnis Gottes und der natürlichen religiösen und sittlichen Wahrheiten und von der vernünftigen Gewißheit der Glaubwürdigkeit der Offenbarung und der Kirche.

Vorbemerkung.

1. Oben (n. 2) wurde bereits ausgesprochen, daß es eine doppelte Erkenntnisweise von Gott und göttlichen Dingen gibt, die sowohl im Erkenntnisprincip als im Erkenntnisgegenstand specifisch verschieden sind. Während nämlich die natürliche Erkenntnis die natürliche Vernunft zum Princip und die der bloßen Vernunft zugänglichen Wahrheiten zu ihrem Gegenstande hat, ist das Princip der übernatürlichen Erkenntnis der übernatürliche Glaube und ihr Gegenstand die übernatürlich geoffenbarten Wahrheiten, die zum Teil auch durch die bloße Vernunft erkannt werden können, zum Teil aber und vorzugsweise über die erschaffene Vernunft erhabene Wahrheiten oder Geheimnisse (mysteria) sind. 14 Natur. Wiss[illegible]

Bezüglich der Existenz, der Natur und der Grenzen des natürlichen Wissens und der auf dem Glauben beruhenden Erkenntnis, sowie bezüglich ihres gegenseitigen Verhältnisses hat die Kirche, gestützt auf die heilige Schrift und die Tradition, vielfach und zuletzt ausführlich auf dem Vatikanum sich ausgesprochen. Auf Grund dieser Lehrentscheidungen hat die theologische Wissenschaft vor allem die Lehre vom natürlichen Wissen und übernatürlichen Glauben und ihrem gegenseitigen Verhältnisse zu entwickeln und dabei auch zu zeigen, daß ihre Sätze mit der Vernunft und gesunden Philosophie im Einklang stehen.

2. Nach katholischer Lehre ist die Vernunft im stande zu erkennen: 15 Was die Vernunft zu erkennen vermag

a. die *praeambula fidei*;

b. auf Grund derselben die Möglichkeit und Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung und

c. die Glaubwürdigkeit der übernatürlichen Offenbarung und der von Gott gestifteten Kirche.

§ 2. Die natürliche Fähigkeit der menschlichen Vernunft zur Erkenntnis der praeambula fidei.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie I § 19—26.

16. Praeambula fidei. I. *Praeambula fidei* im gewöhnlichen Sinne sind jene Wahrheiten, welche die Grundlage aller Religion und die erste Voraussetzung des Glaubens bilden, wie das Dasein und die Eigenschaften Gottes, die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit des Willens und das natürliche Sittengesetz. Praeambula fidei werden diese Wahrheiten genannt,

1. weil sie der Natur der Sache nach (*natura*), wenn auch nicht der Zeit nach (*tempore*) dem übernatürlichen Glauben vorausgehen und mithin auch von demjenigen, der den übernatürlichen Glauben noch nicht hat, erkannt werden können und sollen;

2. weil die Erkenntnis dieser Wahrheiten oder jedenfalls die Fähigkeit sie zu erkennen die natürliche Voraussetzung des Glaubens und die natürliche Vorbereitung auf denselben ist. Cognitio . . fidei praesupponit cognitionem naturalem sicut et gratia naturam. *S. Thom., De Verit.* q. 14 a. 9 ad 8.

17. Die Vernunft kann die praeambula fidei erkennen. II. Die Vernunft eines jeden Menschen besitzt auch in dem dermaligen gefallenen Zustande die natürliche Fähigkeit und mithin die physische Möglichkeit, den einen und wahren Gott, den Schöpfer, Herrn und Regierer der Welt, aus den Geschöpfen mit vernünftiger Gewißheit zu erkennen.

Dieser Satz ist deklariertes Dogma und daher *de fide catholica.* Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse; anathema sit. *Vatic.* Const. dogm. de fide cath. Can. II, 1.

Dasselbe gilt auch von der Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele, der Freiheit des Willens, dem natürlichen Sittengesetze und überhaupt allen jenen Wahrheiten der natürlichen Religion und Sittlichkeit, welche aus der vernünftigen Erkenntnis Gottes und des Menschen und der natürlichen Ordnung der Schöpfung und Vorsehung sich ergeben.

Dieser Satz ist in der allgemeinen Lehre der Kirche so klar enthalten, daß er als katholische Glaubenslehre bezeichnet werden muß.

Hiermit steht die andere Wahrheit nicht im Widerspruch, daß der Mensch ohne übernatürliche Hilfe moralisch nicht im stande ist, diese Wahrheiten in ihrer ganzen Vollständigkeit ohne Beimischung von Irrtum und Zweifel zu erkennen.

18. Beweise für diese Wahrheit: Unsere These ergibt sich aus folgenden Argumenten, die wir hier nur andeuten können:

aus der heiligen Schrift: 1. Die heilige Schrift, welche auf der einen Seite die allgemeine Verderbnis des Menschengeschlechtes und den Abfall aller Völker von der wahren Gotteserkenntnis schildert, lehrt auf der anderen Seite, daß gerade deshalb der Götzendienst und die Nichterkenntnis des wahren Gottes unentschuldbar sind, weil die Heiden schon durch das Licht der natürlichen Vernunft aus der Betrachtung der Geschöpfe den einen wahren Gott und das Sittengesetz hätten erkennen können und sollen. Vani autem sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei: et *de his quae videntur bona,* non potuerunt intelligere *eum qui est,* neque *operibus attendentes*

agnoverunt *quis esset artifex* . . . . A magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri. *Sap.* 13, 1. 5. Quod notum est Dei manifestum est in illis; Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi. (ἀπὸ κτίσεως κόσμου), per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles. *Rom.* 1, 19. 20. Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt, eiusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex. *Rom.* 2, 14. Vgl. *Act.* 17, 22—31.

2. Dasselbe haben im Anschlusse an die oben angeführten Stellen der heiligen Schrift die Kirchenväter, namentlich die Apologeten, einmütig gelehrt und jene Wahrheiten durch die mannigfachsten Argumente sowohl den populären heidnischen Irrtümern als den Sophismen heidnischer Philosophen gegenüber als in der Vernunft begründet nachgewiesen. aus den Vätern:

Gewissen Häretikern gegenüber, die behaupteten, der höchste Gott sei erst durch die Offenbarung bekannt geworden, lehrten sie, daß die Offenbarung nicht die einzige Quelle der Wahrheit ist, sondern auch die von Gott erschaffene Vernunft und natürliche Weltordnung.

Daher unterschieden sie eine doppelte Gotteserkenntnis, die natürliche und die übernatürliche. Dem entsprechend beurteilten sie auch die heidnische Philosophie. Während sie gegen die Verirrungen derselben, die vielfach Quellen der Häresie waren, scharf auftraten, erkannten sie auf der anderen Seite das Wahre, das auch heidnische Philosophen gefunden hatten, sowie den Nutzen der Philosophie überhaupt vollständig an. Daher benutzten sie auch die heidnische Philosophie zur Verteidigung der christlichen Wahrheit und zur Vorbereitung der Ungläubigen auf dieselbe.

Ebenso nachdrücklich und allseitig wie die natürliche Gotteserkenntnis haben die Väter auch die Erkennbarkeit des natürlichen Sittengesetzes für alle Menschen gelehrt. Den Heiden dient die Natur statt des Gesetzes: *ipsa natura, quae legis est instar ignorantibus legem. Tertull.*, Adv. Marcion. 5, 13. Der hl. Basilius lehrt, das Gute und das Böse zu erkennen, lerne der Mensch *ex ipsa natura, non ex doctrina et institutione ab hominibus tradita; ex lege naturae, quam non opus est discere; citra disciplinam et doctrinam.* Hom. IX. in hexaemeron n. 3. 4.

Wenn die Kirchenväter auch teilweise die bei den heidnischen Philosophen vorkommenden Wahrheiten auf den Einfluß der Offenbarung und Überlieferung zurückführen, so thun sie dies doch nicht ausschließlich und lehren überdies ausdrücklich, daß die Philosophen auch durch den rechten Gebrauch der Vernunft Wahrheit gefunden haben.

3. Unsere These wurde von den christlichen Philosophen und Theologen, von den großen kirchlichen Schulen des Mittelalters und aller Jahrhunderte gelehrt. Est autem in his, quae de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo, quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt, ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis. Summa cont. gentil. l. 1 c. 3. aus den Theologen:

Dem entsprechend ist die Summa contra gentiles auch eingeteilt: die drei ersten Bücher haben den Zweck, diese natürlichen Wahrheiten zu beweisen und von Irrtümern

zu reinigen, während das vierte Buch die übernatürlichen Wahrheiten behandelt (excedentia intellectum humanum).

Mit dem hl. Thomas stimmen hierin alle Scholastiker vor und nach ihm, wie nicht minder die positiven Theologen vollkommen überein. Dabei beschränkt kein Theologe die natürliche Fähigkeit der menschlichen Vernunft auf die bloße Gotteserkenntnis; alle vindizieren dieselbe vielmehr in gleicher Weise für die Erkenntnis des natürlichen Sittengesetzes.

aus der Lehre der Kirche; 4. Die Kirche hat unsere These vielfach verteidigt und ausgesprochen:

a. Während die Kirche, wie wir in der Gnadenlehre näher sehen werden, den Pelagianern gegenüber die moralische Unfähigkeit des gefallenen Menschen zu einer vollständigen und irrtumsfreien Erkenntnis auch nur der natürlichen Wahrheiten festhielt, hat sie ebenso entschieden die Lehre der Reformatoren, der Bajaner und Jansenisten verworfen, welche die völlige Unfähigkeit des gefallenen Menschen zu einer wahren natürlichen Erkenntnis Gottes und des sittlich Guten behaupteten.

b. In gleicher Weise hat sie die Anfänge eines die Vernunftwahrheiten zerstörenden pseudo-mystischen und philosophischen Skepticismus censuriert.

Dies geschah namentlich

α. im 14. Jahrhundert gegen Nikolaus von Ultricuria, der 1348 eine Reihe censurierter Sätze vor der Pariser Fakultät widerrief (*Denzinger*, Enchiridion n. 457—467);

β. durch das fünfte allgemeine Lateran-Konzil, das nicht bloß die Lehre aussprach, daß Vernunft und Glaube einander nicht widersprechen können, sondern es auch als Pflicht der christlichen Philosophen erklärte, die praeambula fidei, speciell die Individualität und Unsterblichkeit der Seele, gegen die Behauptungen gewisser Philosophen zu verteidigen. (*Denzinger*, Ench. n. 621.)

c. In der neueren Zeit hat der apostolische Stuhl die Erkennbarkeit der praeambula fidei durch eine Reihe von Entscheidungen verteidigt, die gegen einige durch den Einfluß der modernen Philosophie seit Cartesius und Kant auch auf katholischem Boden entstandenen neueren Systeme gerichtet waren.

Hierher gehören:

α. die gegen den Traditionalismus ergangenen kirchlichen Erklärungen der katholischen Lehre, insbesondere folgende im Widerrufe Bautains vom 8. Sept. 1840 und im Widerrufe Bonettys vom 11. Juni 1855 enthaltenen Sätze:

Ratiocinatio Dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest. (*Denzinger*, Ench. n. 1488. 1506.)

Rationis usus fidem praecedit et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit. (*Denzinger*, Ench. n. 1507.)

Methodus, qua usi sunt D. Thomas, D. Bonaventura et alii post ipsos scholastici non ad rationalismum ducit, neque causa fuit, cur apud scholas hodiernas philosophia in naturalismum et pantheismum impingeret. (*Denzinger*, Ench. n. 1508);

β. die Verurteilung des Systems von Lamennais, das nach der ausdrücklichen Erklärung Gregors XVI. auch wegen seiner von der katholischen Lehre abweichenden Erkenntnistheorie verworfen wurde. (*Denzinger*, Ench. n. 1476);

γ. Die Verurteilung des Hermesischen Systems, das auch deshalb censuriert wurde, weil es von der allgemeinen Lehre der katholischen Schulen bezüglich der Beweise fürs Dasein Gottes abweicht. (*Denzinger*, Ench. n. 1487);

δ. die Verurteilung mancher ontologistischen Thesen. Der Löwener Professor Ubaghs hatte unter anderem auch die Behauptungen aufgestellt, daß wir außer unserem eigenen Innern nichts Übersinnliches ohne Unterricht und folglich in letzter Instanz nicht ohne göttliche Offenbarung erkennen; daß sich die metaphysischen Wahrheiten und namentlich Gottes Dasein

nicht streng beweisen lassen; daß alle derartigen Beweise vielmehr auf einem gewissen natürlichen Glauben beruhen und auf den *sensus communis* zurückzuführen sind. Diese Sätze wurden durch Dekret der römischen Inquisition vom 18. Sept. 1861 und durch das vom Papste bestätigte Dekret der Inderkongregation von 1843 verworfen;

ε. die Verurteilung der Lehren des Münchener Professors Jakob Frohschammer. Gegen ihn und seine Gesinnungsgenossen hat der apostolische Stuhl auch das Vermögen und das Recht der Vernunft und der gesunden Philosophie innerhalb der Grenzen ihrer Zuständigkeit nachdrücklich hervorgehoben. So schreibt Pius IX. am 11. Dez. 1862 an den Erzbischof von München: „Vera ac sana philosophia nobilissimum suum locum habet, cum eiusdem philosophiae sit, veritatem diligenter inquirere, ... ac permultas veritates percipere, bene intelligere, promovere, earumque plurimas, uti *Dei existentiam, naturam, attributa,* quae etiam fides credenda proponit, *per argumenta ex suis principiis petita demonstrare, vindicare, defendere.* (*Denzinger*, Ench. n. 1526.) Vgl. die Encyklika Pius IX. vom 9. Nov. 1846 bei *Denzinger* n. 1496.

d. Das allgemeine Vatikanische Konzil hat in seiner dogmatischen Konstitution vom katholischen Glauben folgende Wahrheiten definiert:

α. Gott, der Schöpfer und Herr aller Dinge kann durch das natürliche Licht der menschlichen Vernunft aus den erschaffenen Dingen mit Gewißheit erkannt werden. Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse. Cap. 2 de revel. Vgl. Can. II, 1.

β. Die übernatürliche Offenbarung ist zur Erkenntnis der natürlichen Wahrheiten nicht absolut notwendig, hilft jedoch, daß dieselben von allen *expedite, firma certitudine et nullo admixto errore* erkannt werden können. Cap. 2 de revel.

γ. Der übernatürliche Glaube ist von der natürlichen Erkenntnis Gottes und des Sittengesetzes wesentlich verschieden. Cap. 3 de fide. Si quis dixerit, fidem divinam a naturali de Deo et rebus moralibus scientia non distingui . . . . anathema sit. Can. III, 2.

δ. Es gibt nach der katholischen Überlieferung eine doppelte Erkenntnisordnung, verschieden nicht nur dem Princip, sondern auch dem Gegenstande nach: dem Princip nach, weil wir in der einen kraft unserer natürlichen Vernunft, in der anderen kraft göttlichen Glaubens erkennen; dem Gegenstande nach, weil uns außer den Wahrheiten, die die natürliche Vernunft erfassen kann, Geheimnisse zu glauben vorgestellt werden.

Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis, non solum principio, sed obiecto etiam distinctum: principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus; obiecto autem, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt. Cap. 4 de fide et ratione.

e. In der Encyklika *Aeterni Patris* vom 4. August 1879 erörtert Leo XIII. in ausgezeichneter Weise die Aufgaben der christlichen Philosophie unter Berufung auf die von uns oben angeführten Stellen der heiligen Schrift. Primo loco magnus hic et praeclarus ex humana ratione fructus capitur, quod illa *Deum esse demonstret* . . . Deinde Deum *ostendit* omnium perfectionum cumulo singulariter excellere . . . . Ex quo

consequi perspicuum est, ut humana ratio plenissimam verbo Dei fidem atque auctoritatem conciliet. . . . Philosophia iter ad veram fidem quodammodo sternere et munire valet . . . quamobrem a veteribus modo *praevia ad christianam fidem institutio,* modo *christianismi praeludium et auxilium,* modo *ad Evangelium paedagogus* non immerito appellata est.

aus der Vernunft. 5. Gott ist der Urheber der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung. Beide Ordnungen ergänzen sich einander. Was Gott in der Naturordnung grundgelegt, hat er in übernatürlicher Weise in der Gnadenordnung vollendet, und was er in der Gnadenordnung vollenden wollte, hat er in der Naturordnung grundgelegt. In dieser Fundamentalwahrheit liegt der allgemeine Grund unseres Satzes von der vernünftigen Erkennbarkeit und Gewißheit der praeambula fidei. Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam et ut perfectio perfectibile. S. Th. 1 q. 2 a. 2 ad 1.

§ 3. Irrige Meinungen.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie I § 27 und 28.

Nach dem bisher Gesagten ist katholische Wahrheit:

19. Die Thätigkeit der menschlichen Vernunft nach der Erbsünde. 1. Der Mensch, und zwar der Mensch in seinem dermaligen gefallenen Zustande hat in seiner Vernunft die natürliche Fähigkeit, die praeambula fidei mit Gewißheit zu erkennen.

Falsch ist mithin:

a. die Lehre der Reformatoren, Bajaner und Jansenisten, der Mensch habe durch den Sündenfall diese natürliche Fähigkeit verloren, so daß jede wahre Erkenntnis Gottes und göttlicher Dinge ohne übernatürliche Offenbarung unmöglich sei. (Pseudo- oder Ultrasupranaturalismus);

b. der philosophische Skepticismus, der aus philosophischen Gründen, ohne Rücksicht auf den Sündenfall, behauptet, daß es bezüglich der Wahrheit überhaupt oder doch wenigstens bezüglich jener übersinnlichen Wahrheiten, die man praeambula fidei nennt, für die menschliche Vernunft keine Gewißheit gebe. Wenn daher Montaigne († 1592), auch Huet († 1721) in einer nach seinem Tode gedruckten Schrift die Notwendigkeit des Offenbarungsglaubens auf philosophische Skepsis gründen, so ist das eine falsche und gefährliche Theorie, die folgerichtig anstatt den Glauben zu stützen, die natürlichen Fundamente des Glaubens zerstört.

20. Die Vernunft ohne Offenbarung. Traditionalismus. 2. Der Mensch vermag die praeambula fidei zu erkennen durch das Licht der Vernunft aus der natürlichen Weltordnung, also auch ohne Beihilfe der Offenbarung und des Glaubens.

Hiermit steht im Widerspruch der in unserem Jahrhunderte weit verbreitete Traditionalismus. Im Kampfe mit dem Rationalismus stellte Bonald († 1840) die Lehre auf, daß die menschliche Vernunft alle ihre Erkenntnisse und Begriffe, insbesondere die religiösen und sittlichen, nur durch Unterricht vermittelst der Sprache empfange und empfangen könne. Daher sei es absolut notwendig gewesen, daß der erste Mensch durch Gott selbst oder doch durch ein von Gott unterrichtetes höheres Wesen unterrichtet worden sei, und zwar nicht etwa bloß — was richtig wäre — bezüglich übernatürlicher Wahrheiten, wenn solche dem Menschen zu teil werden sollten, sondern auch bezüglich der natürlichen Wahrheiten, der praeambula fidei.

Diesen Unterricht habe nun Gott wirklich im Anfange den Menschen erteilt und ihnen so mit der Sprache die in den Worten enthaltenen Ideen mitgeteilt. So hätten dann in der Menschenfamilie auf dem Wege der Überlieferung mit der Sprache auch die Ideen und Wahrheiten sich fortgepflanzt von Geschlecht zu Geschlecht. Die einzige Quelle aller Wahrheit und der mit ihr verbundenen Gewißheit sei daher die Offenbarung und die sie fortpflanzende Überlieferung.

Der Traditionalismus unterscheidet sich wesentlich von der Lehre der Reformatoren und Jansenisten dadurch, daß er

a. die Notwendigkeit der Offenbarung und des Unterrichtes nicht auf den Sündenfall, sondern auf die menschliche Natur selbst gründet und

b. die Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung und Gnade nicht für den einzelnen Menschen bezüglich der praeambula fidei behauptet, sondern einesteils die natürliche Überlieferung und anderenteils die natürliche Vernunft als genügend erachtet, um zur Erkenntnis dieser Wahrheiten zu gelangen.

Im traditionalistischen Systeme ist Wahres mit Falschem vermischt. Wahr ist: 21. Wahres und Falsches im Traditionalismus.

a. daß Unterricht und Überlieferung und somit die Autorität Hauptquelle aller menschlichen, namentlich der religiösen und sittlichen Erkenntnis auf Erden ist, und daß dieser Schatz der überlieferten Wahrheiten in der menschlichen Gesellschaft durch Sprache, Sitte und Erziehung sich fortpflanzt;

b. daß Gott wirklich die ersten Menschen durch übernatürliche Offenbarung unterrichtet und erzogen hat, was der menschlichen Natur und ihrem Verhältnisse zu Gott höchst angemessen war;

c. daß die aus der Uroffenbarung stammende und unter allen Völkern durch Sprache und Überlieferung sich fortpflanzende Erkenntnis und Sitte in Wirklichkeit die Hauptquelle aller menschlichen Bildung und namentlich aller religiösen Erkenntnis und Überzeugung ist;

d. daß der Mensch seiner Natur nach ein geselliges Wesen ist und nur in der menschlichen Gesellschaft seine entsprechende intellektuelle, sittliche und religiöse Entwicklung findet und ohne die Gesellschaft und ihren Einfluß verwildert.

Dagegen irrt der Traditionalismus darin:

a. daß er die absolute Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung behauptet;

b. daß er der Vernunft die Möglichkeit abspricht, durch ihre natürliche Fähigkeit zur Erkenntnis und Gewißheit der Wahrheit überhaupt und der praeambula fidei insbesondere zu gelangen und somit Autorität und Unterricht für die einzige Quelle menschlicher Wahrheitserkenntnis erklärt.

Es ist auch nicht einzusehen, wie ohne diese natürliche Fähigkeit der Vernunft und deren Bethätigung Sprache, Unterricht und Glaube möglich wären, da der Mensch ja nicht im stande wäre, die Sprache und den Unterricht zu verstehen und von der Glaubwürdigkeit des Lehrers sich zu überzeugen. Deshalb zerstört auch der Traditionalismus wie der Skepticismus die Voraussetzung des Glaubens.

3. Wenn der Vernunft die Fähigkeit, die praeambula fidei zu erkennen, zugesprochen wird, so ist darunter selbstverständlich die individuelle Vernunft gemeint. 22. Die individuelle Vernunft. Lamennais.

Dies ist hervorzuheben gegen Lamennais († 1854), der lehrte, nicht die individuelle, sondern die allgemeine oder Gesamtvernunft, der *sensus communis* (sens commun) gewähre Wahrheit und Gewißheit. Dies System schloß sich an den traditionalistischen Grundgedanken an und bildete gewissermaßen die Ergänzung desselben. Wenn nämlich die Tradition der einzige Weg zur Wahrheit ist, so erhebt sich gegenüber der Mannigfaltigkeit der menschlichen und zumal der religiösen Überlieferungen die Frage, welche unter diesen Traditionen die wahre sei. Hier lag nun die Antwort

nahe, nicht partikuläre mit ihren gegenseitigen Widersprüchen seien es, sondern die universale.

Als aber Lamennais vom Glauben und der Kirche abfiel, gab er seiner Lehre eine ganz andere Wendung. Nun war ihm der sens commun das Urteil des Volkes, beziehungsweise der Menschheit, in dem die göttliche Vernunft und der göttliche Wille selbst sich ausspreche. Diese Lehre hatte wieder ihren Grund in dem pantheistischen Wahne, dem der unglückliche Lamennais anheimgefallen war, und nach dem ihm die Gesamtvernunft und der Gesamtwille die göttliche Vernunft und der göttliche Wille selber waren.

Auch das System Lamennais' lehnt sich wie jeder Irrtum an eine Wahrheit an, die es entstellt. Allerdings ist, was die Überlieferung betrifft, die Allgemeinheit ein Kriterium, durch welches die wahre Tradition von falschen Traditionen unterschieden werden kann. Auch bezüglich der Urteile des gesunden Menschenverstandes ist die allgemeine Übereinstimmung ein Kriterium der Wahrheit. Daraus folgt aber nicht, daß die individuelle Vernunft unfähig ist, die natürlichen Wahrheiten mit Gewißheit zu erkennen. Vielmehr hat gerade umgekehrt die allgemeine Übereinstimmung die Zuverlässigkeit der Einzelvernunft zur Voraussetzung ihrer Autorität. Denn deshalb ist wahr, was alle für wahr halten, weil dies allgemeine und konstante Fürwahrhalten aller beweist, daß die gesunde Vernunft in jedem Menschen die fragliche Wahrheit mit Gewißheit erkennt, und daß Abweichungen davon auf Irrtum beruhen. Wäre dagegen jeder einzelne unfähig, die Wahrheit mit Gewißheit zu erkennen, so wären es auch alle in ihrer Gesamtheit.

23. Gewißheit der Vernunfterkenntnis.

4. In unserer oben bewiesenen These ist auch ausgesprochen, daß die Gewißheit, welche die bloße Vernunft von den praeambula fidei erlangen kann, eine vernünftige, d. h. auf Vernunfteinsicht beruhende Erkenntnis, d. h. ein vernünftiges Wissen ist. Diese Gewißheit kann man auch als natürliche bezeichnen im Gegensatz zu der auf der Glaubenserkenntnis beruhenden, die wir übernatürliche Gewißheit nennen können. Der Grund der natürlichen Gewißheit ist entweder die eigene Einsicht in die Wahrheit der Sache oder das glaubwürdige Zeugnis eines anderen. Wenn die praeambula fidei auch auf das Zeugnis der Eltern und Lehrer hin in natürlichem menschlichen Glauben für wahr gehalten werden können, so ist doch hier nur die Rede von der auf eigener Einsicht in diese Wahrheiten beruhenden Vernunftgewißheit, die entweder auf die unmittelbare Einsicht in die Wahrheit der Sache, oder, wie bei den praeambula fidei, auf die aus evidenten Gründen logisch richtig geführte Demonstration sich stützt.

Hiermit stehen im Widerspruch jene modernen Systeme, die, sei es auf Grundlage der sogenannten Glaubensphilosophie Jacobis († 1819) oder auf Grund theosophischer oder ontologistischer Anschauungen die Behauptung aufstellen, die natürliche Gewißheit vom Dasein Gottes sowie den praeambula fidei überhaupt gründe sich nicht auf Vernunftevidenz oder Demonstration aus evidenten Wahrheiten, sondern beruhe auf dem unmittelbaren und unfreiwilligen Fürwahrhalten der uns angeborenen oder durch unmittelbare Anschauung uns einleuchtenden Idee Gottes und der übrigen Vernunftwahrheiten.

24. Schranken der Vernunft in Erkenntnis der natürlichen Wahrheiten.

5. Während wir auf der einen Seite nach dem Bisherigen die Fähigkeit unserer Vernunft, die praeambula fidei mit Gewißheit zu erkennen, festhalten müssen, ist es auf der anderen Seite katholische Wahrheit, daß

diese Fähigkeit der Vernunft, zumal im gefallenen Menschen, wegen ihrer Defektibilität und der verschiedensten Hindernisse nicht ausreicht, um allen Menschen zu jeder Zeit eine von Zweifel und Irrtum vollkommen freie, vollständige Erkenntnis aller dieser natürlichen Wahrheiten zu verschaffen, und daß daher auch schon bezüglich dieser Wahrheiten die göttliche Offenbarung, zwar nicht absolut, aber doch moralisch und relativ notwendig ist.

§ 4. Von dem Beweise und der vernünftigen Gewißheit der Glaubwürdigkeit der Offenbarung und der Kirche.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie I § 34—38.

I. Aus der Erkenntnis der praeambula fidei kann die Vernunft die Möglichkeit und in Verbindung mit den Thatsachen der Erfahrung und der Geschichte die Kongruenz sowie auch die Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung und einer unfehlbaren Lehrautorität mit vernünftiger Gewißheit folgern. Der Beweis für diese Wahrheit wird in der Apologetik geführt. 25. Möglichkeit und Notwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung und die Vernunft.

II. In Bezug auf die Erkennbarkeit der Glaubwürdigkeit der übernatürlichen Offenbarung und der Kirche ist es katholisches Dogma, daß die Glaubwürdigkeit der zum Heile der ganzen Menschheit im Alten und Neuen Bunde gegebenen, in Christus und seinen Aposteln vollendeten Offenbarung, sowie die Glaubwürdigkeit der katholischen Kirche aus objektiven Gründen mit vernünftiger Gewißheit sich beweisen läßt. 26. Glaubwürdigkeit der übernatürlichen Offenbarung und die Vernunft.

Die Beweisgründe für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung und der Kirche werden *motiva credibilitatis* genannt, da sie die Vernunft überzeugen, daß die ihr zu glauben vorgestellten Wahrheiten glaubwürdig sind, weil sie von Gott geoffenbart sind, und daß die Lehrautorität, die diese Wahrheiten vorstellt, glaubwürdig ist, weil sie von Gott eingesetzt und mit Unfehlbarkeit ausgerüstet ist. Zu den motiva credibilitatis gehören in Verbindung mit den praeambula fidei und anderen natürlichen gewissen Wahrheiten jene sichtbaren Zeichen und Merkmale, mit denen Gott das Christentum und die Kirche ausgestattet hat, damit jede gesunde und unbefangene Vernunft den göttlichen Ursprung und die Wahrheit derselben mit vernünftiger Gewißheit daraus erschließen kann. 27. Motiva credibilitatis.

Das auf die motiva credibilitatis gestützte Urteil, die Offenbarung und die Kirche sei glaubwürdig, heißt *iudicium credibilitatis*. 28. Iudicium credibilitatis.

Das iudicium credibilitatis ist wesentlich verschieden von dem Glaubensakt *(assensus fidei)*, wie die motiva credibilitatis wesentlich verschieden sind von dem *motivum* oder *obiectum formale fidei*, dem Glaubensgrunde, der, wie wir später sehen werden, einzig und allein die göttliche Autorität oder Wahrhaftigkeit Gottes ist.

Unsere These ergibt sich: 29. Die vernünftige Gewißheit der Glaubwürdigkeit der übernatürlichen Offenbarung bewiesen: aus der heiligen Schrift;

1. aus der heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes, die eine große Apologie der wahren Religion und der wahren Kirche ist. Unzählige Male beruft sie sich für die Wahrheit der alttestamentlichen wie der neutestamentlichen Offenbarung auf solche Beweisgründe, namentlich auf Wunder und erfüllte Weissagungen. Das hat Christus selbst bei vielen Gelegenheiten gethan und um dieser Beweise willen die Ungläubigen für

unentschuldbar erklärt. Auch sagt die heilige Schrift oft, Gott habe gerade deshalb seine Gesandten mit der Kraft der Wunder und dem Lichte der Weissagungen ausgestattet, damit sie als göttliche Gesandte sich ausweisen könnten;

aus der Tradition: 2. aus der Tradition. Gestützt auf die Lehren der heiligen Schrift haben die heiligen Väter und die Theologen, namentlich die Apologeten, unter Billigung der Kirche die Wahrheit des Christentums und der Kirche durch die mannigfaltigsten motiva credibilitatis zu beweisen gesucht und wirklich bewiesen. Auf Grund dieser Beweise haben sie sodann gelehrt, daß der Glaube des Christen nicht ein grundloses, leichtgläubiges und insofern blindes, sondern ein wohlbegründetes und vernünftiges Fürwahrhalten sei; ja ein leichtfertiges Glauben sei tadelnswert und unerlaubt, da eine genügende vernünftige Gewißheit von der Glaubwürdigkeit eine Voraussetzung des Glaubens sei.

Nihil interim credam, nisi nihil temere credendum; temere porro creditur, quodcunque sine originis agnitione creditur. *Tertull.*, Adv. Marc. 5, 1. Quis potest credere, nisi aliqua vocatione, hoc est aliqua rerum testificatione tangatur. *August.*, Ad Simplic. l. 1 q. 2. Multum falluntur qui putant nos sine ullis de Christo indiciis credere in Christum. Nam quae sunt indicia clariora, quam ea, quae nunc videmus praedicta et impleta? *August.*, De fide rerum. Richard von St. Victor wendet sich an Gott: si error est, quem credimus, a te decepti sumus: iis enim signis doctrina haec confirmata est, quae nisi a te fieri non potuerunt. De Trinit. 1, 2;

aus der Lehre der Kirche: 3. aus den ausdrücklichen Entscheidungen der Kirche, besonders in unserer Zeit, da diese Wahrheit von den Rationalisten und anderen geleugnet wurde. So mußte Bautain († 1867) in seinem Widerrufe auch die These unterschreiben (8. Sept. 1840): Ratio cum certitudine authenticitatem revelationis, Judaeis per Moysen et christianis per Jesum Christum factae, probare valet. Und in seiner Encyklika vom 9. November 1846 erklärt Pius IX.: Humana ratio, ne . . . . decipiatur et erret, divinae revelationis factum diligenter inquirat oportet, ut certo sibi constet, Deum esse locutum. . . . Quam multa, quam mira, quam splendida praesto sunt argumenta, quibus humana ratio luculentissime evinci omnino debet, divinam esse Christi religionem! . . . . Itaque humana ratio ex splendidissimis hisce aeque ac firmissimis argumentis clare aperteque cognoscens, Deum eiusdem fidei auctorem existere, ulterius progredi nequit, sed quavis difficultate ac dubitatione penitus abiecta atque remota, omne eidem fidei obsequium praebeat oportet, cum *pro certo habeat*, a Deo traditum esse, quidquid fides ipsa hominibus credendum et agendum proponit.

Das Vatikanum aber erklärt in seiner Constitutio dogmatica de *fide catholica* cap. 3 de fide: Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata.

Sodann fügt das Konzil bei, daß namentlich auch die Kirche, die von Gott aufgestellte Lehrmeisterin der Wahrheit, zugleich durch sich selbst ein großes, beständig gegenwärtiges argumentum credibilitatis sei: Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem, invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile. Quo fit, ut ipsa veluti signum levatum in nationes, et ad se invitet, qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat, firmissimo niti fundamento fidem, quam profitentur.

Endlich fügt das Konzil den can. 3 bei: Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere: anathema sit:

4. aus der Natur der Sache. Gott der Urheber der Vernunft und des Glaubens hebt durch letzteren die Natur und die Rechte der ersteren nicht auf. Daher muß der übernatürliche Akt des Glaubens zugleich vernünftig sein. Vernünftig ist der Glaubensakt aber dann, wenn die Vernunft einsieht, es sei vernünftig zu glauben, weil sie erkennt, daß die Autorität, der sie glaubt, eine göttliche, oder daß der Inhalt des Glaubens von Gott geoffenbart ist: Non crederet, nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid huiusmodi. S. Th. 2. 2 q. 1 a. 4 ad 2. aus der Natur der Sache.

Zu glauben, eine Lehre sei von Gott geoffenbart, während man zugleich mit seiner Vernunft einsieht, daß solches nicht wahr oder schlechthin zweifelhaft ist, enthält einen Widerspruch, der sowohl mit dem Glauben als mit der Vernunft unverträglich ist. Demgemäß hat auch Innocenz XI. im Dekret vom 2. März 1679 folgenden Satz verworfen: Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, imo cum formidine, qua quis formidet, ne non sit locutus Deus.

III. Betrachten wir den Gegenstand und die Natur des durch die motiva credibilitatis geführten Beweises und der darauf ruhenden Gewißheit:

1. Dessen Gegenstand ist die Thatsache der Offenbarung und göttlichen Stiftung der Kirche, oder was dasselbe ist, die Rechtmäßigkeit und Glaubwürdigkeit, hier also die Göttlichkeit der Autorität, der wir glauben, keineswegs aber unmittelbar der Inhalt des Glaubens; dieser ist vielmehr, wenigstens insoweit er aus Mysterien besteht, aus innerern Gründen nicht beweisbar und für die Vernunft nicht evident. 30. Gegenstand des durch die motiva credibilitatis geführten Beweises.

2. Die Gründe, durch welche dieser Beweis hergestellt wird, sind: 31. Gründe, auf denen dieser Beweis aufgebaut ist.

a. geschichtliche Thatsachen. Die Gewißheit, welche bezüglich dieser Thatsachen von der menschlichen Vernunft erzielt werden kann, ist mithin die auf menschlichen Zeugnissen beruhende historische Gewißheit. In dieser Beziehung gelten ganz und lediglich die Grundsätze der historischen Kritik. Daß aber die durch genügende geschichtliche Zeugnisse belegten Thatsachen von der Vernunft als gewiß anerkannt werden müssen, wird in der Logik gezeigt;

b. gewisse **metaphysische** und **moralische** sowie **physikalische** Wahrheiten, welche die Vernunft und eine richtige Naturbeobachtung, also die Philosophie und die Naturwissenschaft, an die Hand geben. Diese Wahrheiten sind nämlich durchaus notwendig, um aus den gegebenen geschichtlichen Thatsachen einen Schluß auf den übernatürlichen Ursprung derselben und somit auf deren Beweiskraft für die Göttlichkeit der Offenbarung zu ziehen.

Wenn daher behauptet worden ist, das Dasein Gottes u. s. w. könne für die Vernunft nur aus den Thatsachen der übernatürlichen Offenbarung, die übernatürliche Offenbarung aber nur durch die motiva credibilitatis bewiesen werden, so steht dies nicht nur mit der katholischen Lehre von der Beweisbarkeit der praeambula fidei im Widerspruch, sondern ist auch deshalb falsch, weil die in den geschichtlichen Thatsachen liegenden motiva credibilitatis nur in Verbindung mit den praeambula fidei für die göttliche Offenbarung Beweiskraft haben, oder weil nur auf Grund der vernünftigen Gewißheit der praeambula fidei ein Kriterienbeweis für die Thatsache der Offenbarung und Kirche möglich ist.

32. Gewißheit der Thatsache und Glaubwürdigkeit der Offenbarung.

3. Die **Gewißheit**, welche durch diese Beweise geliefert wird, ist eine wahre, aber eine bloß natürliche, und zwar eine Gewißheit, die zur Kategorie der historischen und insofern moralischen Gewißheit gehört. Sie ist also

a. eine **wahre** Gewißheit, also nicht eine bloße, ihrer Natur nach die Möglichkeit des Gegenteils und somit einen vernünftigen Zweifel einschließende Wahrscheinlichkeit.

Da die Offenbarungsthatsachen geschichtliche Thatsachen sind, so ist die Gewißheit selbstverständlich nicht eine mathematische oder metaphysische, auch nicht eine physische, sondern eine historische Gewißheit. Die historische Gewißheit wird auch moralische aus dem Grunde genannt, weil die Glaubwürdigkeit historischer Zeugnisse auf Grundsätzen der Moral beruht. Es ist hier also unter moralischer Gewißheit nicht eine bloß **subjektive** Gewißheit gemeint.

Aus dieser moralischen oder historischen Gewißheit der Thatsache der Offenbarung folgt sodann mit vernünftiger Evidenz die Glaubwürdigkeit der geoffenbarten Lehre, d. h. es ist dadurch evident, daß vernünftigerweise geglaubt werden kann und muß, nicht aber ist dadurch die zu glaubende Lehre selbst ihrem Inhalte nach evident;

b. eine **bloß natürliche, menschliche Gewißheit**, keineswegs aber die übernatürliche, göttliche Glaubensgewißheit. Daher ist dieselbe auch für sich allein nicht im stande, diese Glaubensgewißheit hervorzubringen. Gerade hierin bestand der Hauptirrtum des Hermes, der die auf den motiva credibilitatis beruhende, bloß natürliche, vernünftige Gewißheit für den eigentlichen Glaubensgrund, das obiectum formale fidei, hielt, was allein die Autorität Gottes ist.

Zweiter Abschnitt.

Von dem Glauben, der Glaubensregel, den Glaubensquellen und dem Glaubensrichter.

Zum Verständnis und zur Begründung der Lehren von der Glaubensregel, den Glaubensquellen und dem Glaubensrichter ist eine klare und vollständige Einsicht in das Wesen des Glaubens erforderlich. Wir betrachten daher zuerst ausführlich das Wesen des Glaubens und schreiten dann zur Untersuchung der Quellen des Glaubens und seiner Proposition durch das kirchliche Lehramt.

I. Von dem Glauben.

§ 5. Name und Begriff des Glaubens.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie I § 55—61.

33. Glauben im allgemeinen.

I. Nach dem feststehenden katholischen Sprachgebrauche versteht man unter Glauben im allgemeinen das mit Gewißheit verbundene Fürwahrhalten, welches seinen Grund in der Autorität eines anderen hat, dem man das Vertrauen schenkt, daß er die Wahrheit wisse und sage.

34. Menschlicher und göttlicher Glaube.

Ist diese Autorität eine menschliche, so nennt man den Glauben *fides humana;* ist sie die göttliche, *fides divina.* Hiermit ist jedoch der Begriff fides divina im eigentlichen Sinne nicht erschöpft. Zur Supernaturalität oder Göttlichkeit des übernatürlichen Glaubens gehört nämlich nicht nur, daß er sich auf die Autorität des in übernatürlicher Weise sich offenbarenden Gottes stützt, sondern auch daß er seinem subjektiven Princip nach übernatürlich ist durch die übernatürliche oder eingegossene Gnade des Glaubens, durch welche allein der Mensch in stand gesetzt wird, den übernatürlichen assensus fidei zu leisten.

II. Von diesem in der katholischen Wissenschaft feststehenden Begriffe des Glaubens sind wohl zu unterscheiden alle jene mannigfachen anderen Bedeutungen, in denen das Wort „glauben" teils im gewöhnlichen Leben, teils in verschiedenen philosophischen und theologischen Systemen gebraucht wird.

35. Meinung und Wahn.

1. Vor allem ist „glauben" zu unterscheiden von „meinen" (opinari) d. h. dem mit dem Bewußtsein der Ungewißheit verbundenen Fürwahrhalten; desgleichen vom Wahne, d. h. dem zwar mit subjektiver Zweifellosigkeit verbundenen, aber objektiv unwahren Fürwahrhalten, mag nun dasselbe auf falschen Gründen oder auf falschen Autoritäten beruhen und somit ein wissenschaftlicher Irrtum oder ein irriger Glaube sein.

36. Rein subjektives Fürwahrhalten. Schopenhauer.

2. Auch von einem lediglich auf subjektiven Beweggründen beruhenden willkürlichen Fürwahrhalten ohne objektive Gründe, sei es der Vernunft, sei es der Autorität, muß der Glaube wohl unterschieden werden. Ein solches Fürwahrhalten ist ein Vorurteil vor Erkenntnis der Sache nach ihrer objektiven Beschaffenheit aus rein subjektiven Beweggründen und Voraussetzungen. Moderne Rationalisten, namentlich Schopenhauer († 1860) und seine Schule, haben den Glauben so definiert. Allerdings ist der Glaube, wie wir später sehen werden, ein freiwilliges Fürwahrhalten und gründet sich nicht wie das Wissen auf die Einsicht in die Wahrheit der

Sache selbst, aber deshalb ist der Glaube weder ohne objektiven Grund noch ohne vernünftige Einsicht; denn sein objektiver Grund ist die göttliche Autorität und von dem wirklichen Vorhandensein dieser Autorität haben wir die auf Glaubwürdigkeitsgründen beruhende vernünftige Gewißheit.

37. Moralische Gewißheit. 3. Eine feste Überzeugung von einer Sache ohne vollkommene Einsicht in deren Wahrheit, die sogenannte moralische Gewißheit, wird vielfach gleichfalls Glaube genannt. In diesem Sinne sagt man z. B. „Ich weiß es nicht, aber ich glaube es fest" d. h. ich bin fest davon überzeugt. Hier wird das, was der Einsicht mangelt, ersetzt durch die Entschiedenheit des Willens, die auf mehr oder minder triftigen, namentlich moralischen Gründen beruht.

38. Unmittelbare Gewißheit. 4. In neuerer Zeit hat man vielfach jede unmittelbare Gewißheit, also namentlich die auf Evidenz beruhende, Glauben genannt; allein dies weicht sowohl vom gemeinen als vom theologischen Sprachgebrauche aller Zeiten ab und ist gefährlich wegen der daraus vielfach gezogenen Konsequenzen.

39. Das unmittelbare Fürwahrhalten. Jacobi. 5. Bekanntlich erklärt Jacobi († 1819) die Überzeugung von Gottes Dasein und den praeambula fidei überhaupt für einen unmittelbaren Vernunftglauben (n. 23). Hieran anschließend hat man auch den übernatürlichen Glauben für eben ein solches unmittelbares Fürwahrhalten erklärt, nur mit dem Unterschiede, daß der übernatürliche Glaube nicht solche Wahrheiten zum Gegenstande hat, die aus dem natürlichen Selbstbewußtsein, sondern durch die übernatürliche Offenbarung uns gegeben sind, und auch nicht durch die rein natürliche Kraft des Menschen, sondern mit Hilfe der Gnade zu stande kommt.

40. Der Glaube nach Hermes. 6. Hermes († 1831) nennt jede feste und zweifellose Überzeugung Glauben, auf welchem Grunde immer dieselbe beruhe, möge uns, wie er sagt, die theologische oder die praktische Vernunft dazu nötigen. Wie dies mit seinem ganzen irrigen System zusammenhängt, werden wir später sehen.

41. Die Rationalisten und der Glaube. 7. Die Rationalisten pflegen das Wissen von Übersinnlichem Glauben zu nennen, und dies ist ihr Vernunftglaube. In derselben Auffassungsweise hat die moderne Philosophie und rationalistische Theologie das Fürwahrhalten solcher Sätze, welche durch die theoretische Vernunft nicht bewiesen werden können, aber auf Grund der sogenannten praktischen Vernunft (Kant) oder des religiösen Bewußtseins oder Bedürfnisses (Schleiermacher) angenommen werden, Glauben genannt. Auch die Jacobische Theorie fällt unter diese Kategorie.

42. Der Glaube nach Günther. 8. Günther († 1863) nennt die Wahrnehmung der Erscheinungen Schauen, das unmittelbare Erfassen des Wesens aus der Erscheinung und des Grundes aus der Wirkung Glauben.

43. Der katholische Glaubensbegriff. III. Von allen diesen Begriffsbestimmungen müssen wir den richtigen katholischen Glaubensbegriff wohl unterscheiden.

Das Vatikanum erklärt in der Const. dogm. de fide cath. c. 3: Hanc vero fidem, quae humanae salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur, virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest.

Nach diesen Worten des Vatikanums heißt glauben: in Kraft der übernatürlichen Glaubensgnade freiwillig die von Gott geoffenbarte Wahrheit nicht vermöge eigener Einsicht, sondern einzig wegen der Autorität des sich offenbarenden Gottes mit der diesem Glaubensgrunde entsprechenden höchsten Glaubensgewißheit für wahr halten.

1. Der Glaube ist also vor allem und zunächst ein Fürwahrhalten, mithin ein Akt des Intellektes. 44. Der Glaube ein Akt des Verstandes.

Dies ist in den zahllosen Stellen der heiligen Schrift und der Überlieferung ausgesprochen, welche den Glauben als Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheiten bezeichnen.

Durch den Glauben erkennen wir Gott, den Schöpfer: Fide *intelligimus*, aptata esse saecula verbo Dei. *Hebr.* 11, 3., und Jesum Christum, seinen eingeborenen Sohn: Et nos credidimus et *cognovimus*, quia tu es Christus Filius Dei. *Joann.* 6, 70. Glauben heißt für wahr halten, daß Gott ist: *Credere* enim oportet accedentem ad Deum, *quia est*. *Hebr.* 11, 6, und daß Jesus Christus der Sohn Gottes ist: Credo, Filium Dei esse Jesum Christum. *Act.* 8, 37; Non creditis, quia ego in Patre et Pater in me est? *Joann.* 14, 10; Haec scripta sunt, ut credatis, quia Jesus est Christus Filius Dei. *Joann.* 20, 31. Glauben heißt annehmen, was die Apostel in Christi Namen und Auftrag gepredigt haben: *Docete* omnes gentes . . . docentes eos servare omnia, quaecunque mandavi vobis. *Matth.* 28, 19. 20. Der Glaube ist eine feste Ueberzeugung von den unsichtbaren Dingen, die wir hoffen: Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium. *Hebr.* 11, 1. Öfters wird der Glaube auch Wissen genannt: *Scio* enim, quod redemptor meus vivit. *Job* 19, 25; *Scio*, quia resurget in resurrectione in novissimo die. *Joann.* 11, 24.

Allerdings kommt in der heiligen Schrift wie im gewöhnlichen Sprachgebrauche das Wort *fides* auch in anderen Bedeutungen vor und zwar namentlich:

a. im Sinne von Treue (fidelitas) im Halten von Versprechen: Numquid incredulitas illorum *fidem* Dei evacuabit? *Rom.* 3, 3;

b. im Sinne von Wahrhaftigkeit in der Rede: Periit *fides* et ablata est de ore eorum. *Jerem.* 7, 28;

c. im Sinne von Gewissen: Omne autem, quod non est ex *fide*, peccatum est. *Rom.* 14, 23;

d. im Sinne von Glaubenslehre: Multa etiam turba sacerdotum oboediebat *fidei*. *Act.* 6, 7;

e. im Sinne von Vertrauen: Postulet autem in *fide*, nihil haesitans. *Jac.* 1, 6. Hier kann jedoch fides auch in der gewöhnlichen Bedeutung genommen werden; denn Vertrauen und Hoffnung entspringen aus dem Glauben.

Es versteht sich, daß diese verschiedenen Bedeutungen des Wortes an dem eigentlichen Glaubensbegriff der heiligen Schrift und gesamten Tradition nichts ändern.

Daß der Glaube, der Anfang und das Fundament des Heiles, nicht, wie die Reformatoren lehrten, in dem mit Glaubensgewißheit verbundenen Ver-

trauen, durch Zurechnung der Gerechtigkeit Christi gerechtfertigt zu sein, oder in der sogenannten *fides specialis*, sondern in dem Fürwahrhalten der geoffenbarten Wahrheit besteht, ist von der Kirche öfters, zuletzt durch das Vatikanum förmlich und feierlich ausgesprochen worden.

Ist aber die Wahrheit als solche Gegenstand des Glaubens, so ist selbstverständlich der Glaube unmittelbar ein Akt des Intellektes. Credere immediate est actus intellectus, quia obiectum huius actus est verum, quod proprie pertinet ad intellectum. S. Th. 2. 2 q. 4 a. 2 c. Daher ist weder der Wille, dessen eigentümlicher Gegenstand das Gute, noch das Gefühl, dessen eigentümlicher Gegenstand das Angenehme ist, zunächst Subjekt des Glaubens.

45. Der Glaube actus intellectus a voluntate imperatus.

2. Allein dieser Akt des Intellektes, durch welchen derselbe die geoffenbarten Wahrheiten für wahr hält, ist nicht rein und ausschließlich purer Erkenntnisakt, sondern ein vom freien Willen gebotener Erkenntnisakt (actus intellectus a voluntate imperatus); denn zum gläubigen Fürwahrhalten wird der Intellekt nicht durch die eigene Einsicht bestimmt, sondern durch einen freien und tugendhaften Willensakt (pius credendi affectus).

46. Glaube und Wissen.

Hierin liegt ein wesentlicher Unterschied zwischen Glauben und Wissen. Letzteres ist purer Erkenntnisakt; die Vernunft wird hier lediglich durch sich selbst, durch die eigene Einsicht zum Fürwahrhalten bestimmt. Zum Glauben dagegen wird der Intellekt nicht durch eigene Einsicht bestimmt, sondern durch den auf vernünftigen Gründen beruhenden freien Entschluß, glauben zu wollen.

Deshalb ist das Wissen nicht ein freiwilliges, sondern ein notwendiges Fürwahrhalten; denn notwendig hält die Vernunft das für wahr, dessen Wahrheit sie vollkommen einsieht, also das unmittelbar Evidente oder aus evidenten Voraussetzungen mit logischer Notwendigkeit Gefolgerte. Assensus *scientiae* non subicitur libero arbitrio, quia sciens *cogitur* ad assentiendum per efficaciam demonstrationis. S. Th. 2. 2 q. 2 a. 9 ad 2. Deshalb ist das Wissen an sich auch keine Tugend und daher nicht verdienstlich.

In einer gewissen Beziehung hängt das Wissen freilich auch vom freien Willen ab, und insofern ist es Gegenstand von Pflicht und Verdienst. Vom freien Willen hängt es nämlich ab, die zur Einsicht in die Wahrheit führenden Akte zu setzen, z. B. nach der Wahrheit zu forschen, Aufmerksamkeit und Fleiß anzuwenden, vor Täuschungen und Sophismen sich zu hüten, mit anderen Worten: nicht das Wissen selbst, sondern die zur Erlangung desselben führenden Akte sind frei. Sowie aber die Einsicht in die Wahrheit erlangt ist, tritt das Fürwahrhalten der Wahrheit notwendig ein.

47. Erkenntnisglaube u. Herzensglaube nach Hermes.

Wenn daher Hermes den Glauben, den er Erkenntnisglauben nennt, als „abgenötigte Beistimmung zu den Beweisen für die Wahrheit des Christentums und eine aufgedrungene Entschiedenheit für die Wahrheit des Bewiesenen", den „Herzensglauben" oder den wirksamen Glauben aber als „eine freie und unbedingte Hingebung an das Bewiesene" bezeichnet, so identifiziert er ganz in der Weise der Rationalisten den Glauben mit dem Wissen und hebt, von allem anderen abgesehen, dessen Freiheit und Verdienstlichkeit auf.

Diesem und ähnlichen Irrtümern gegenüber erklärt das Vatikanum in der Const. dogm. de fide cathol. Can. III, 5: Si quis dixerit, assensum fidei christianae non esse liberum, sed argumentis humanae rationis necessario produci . . . . anathema sit. 48. Freiheit des Glaubensaktes.

Während das Wissen ein notwendiges Fürwahrhalten ist, ist daher der Glaube ein freier und tugendhafter Akt. Nicht lediglich mit dem Intellekt, sondern auch und vor allem mit dem Willen glaubt man, und zwar mit freiem Willen. Der Glaube ist ein Akt des Gehorsams, weil eine freiwillige Unterwerfung unter die Autorität Gottes: Per quem accepimus gratiam et apostolatum ad oboediendum fidei in omnibus gentibus pro nomine eius. *Rom.* 1, 5; eine freiwillige Zustimmung zur verkündigten Wahrheit: Si quis . . . . non acquiescit sanis sermonibus Domini nostri Jesu Christi et ei, quae secundum pietatem est, doctrinae, superbus est. 1 *Tim* 6, 3. 4.

Daher ist auch der letzte und tiefste Grund, weshalb Gott Glauben fordert, und das Geschöpf zum Glauben verpflichtet ist, die absolute Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott: Cum homo a Deo tamquam Creatore et Domino suo totus dependeat et ratio creata increatae Veritati penitus subiecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur. Vatic. Const. dogm. de fide cathol. c. 3. Die entgegengesetzte, ebenso unvernünftige als antichristliche Behauptung dagegen wird mit dem Anathem belegt: Si quis dixerit, rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit; anathema sit. L. c. Canon. III, 1.

Daß hierbei Gott die rechtmäßigen Ansprüche der Vernunft durch die vernünftige Erkennbarkeit der praeambula fidei und motiva credibilitatis befriedigt hat, haben wir bereits (§ 2) gesehen und werden es unten (§ 8) noch näher sehen.

3. Der Glaube ist nicht nur ein freier, sondern ebenso wesentlich ein übernatürlicher Akt und eine übernatürliche Tugend, und zwar gilt dies von dem Glauben als solchem, also auch vom toten Glauben, der nicht von der Liebe belebt und deshalb nicht rechtfertigend ist. Übernatürlich ist der Glaubensakt aber ganz und in allen seinen Momenten, d. h. nicht nur insofern er Akt des Willens, sondern auch insofern er Akt des Intellektes ist. Wie jeder übernatürliche Akt, so ist daher auch der Glaube nur in Kraft der übernatürlichen Gnade möglich und wirklich. 49. Übernatürlichkeit des Glaubens.

Die desfallsigen Aussprüche des Arausicanum II. und des Tridentinums erneuernd, erklärt das Vatikanum l. c. c. 3:

Licet autem fidei assensus nequaquam sit motus animi caecus: nemo tamen evangelicae praedicationi consentire potest sicut oportet ad salutem consequendam absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati. Quare fides ipsa in se, etiamsi per charitatem non operetur, donum Dei est, et actus eius est opus ad salutem pertinens, quo homo liberam praestat ipsi Deo oboedientiam, gratiae eius, cui resistere posset, consentiendo et cooperando. Ebenso Canon. III, 5: Si quis dixerit . . . . . ad solam fidem vivam, quae per charitatem operatur, gratiam Dei necessariam esse; anathema sit.

Der Beweis dieser Wahrheit aus Schrift und Tradition wird in der Lehre von der Gnade geführt; dort wird auch gegen die Semipelagianer gezeigt, daß nicht nur der Glaube selbst, sondern auch jeder übernatürliche und heilsame Anfang des Glaubens die übernatürliche Gnade zum Princip hat.

Es ist aber zum Glauben die Gnade nicht etwa bloß notwendig, um die menschliche Kraft in ihrer Schwachheit zu unterstützen und die dem Glauben entgegenstehenden Hindernisse und Leidenschaften zu überwinden, sondern die Gnade ist deshalb zum Glauben notwendig, weil der Glaube, von dem hier die Rede ist, über jede bloß natürliche Fähigkeit des Geschöpfes schlechthin erhaben, supernaturalis quoad substantiam operis ist. Um nämlich jene Zustimmung des Willens und des Verstandes zur göttlichen Wahrheit in der Weise zu setzen, wie es zum göttlichen Glauben und zur Hervorbringung der übernatürlichen Glaubensgewißheit notwendig ist, dazu besitzt die menschliche Natur in sich selbst keine positive Fähigkeit, sondern nur passive Empfänglichkeit (potentia oboedientialis). Diese Fähigkeit muß ihr erst verliehen werden. Deshalb ist die Gnade des Glaubens eine gratia supernaturalis im engsten Sinne und absolut und physisch notwendig. Daher ist auch die Tugend des Glaubens eine virtus per se infusa oder eine eingegossene Tugend im engeren und eigentlichen Sinne.

50. Das Wesen des übernatürlichen Glaubens. Fragt man nun, worin der specifisch übernatürliche Charakter des Glaubens besteht, so antworten die Theologen: in einer übernatürlichen (und eben deshalb geheimnisvollen) Anteilnahme am göttlichen Erkennen und Wissen. Diese Participation in ihrer Vollendung ist die visio beata; der Glaube aber ist ein Anfang, eine gewisse Anticipation der visio oder scientia beata. Wie nämlich der Selige vermöge des lumen gloriae durch die Anschauung des göttlichen Wesens selbst zur Erkenntnis Gottes und der göttlichen Dinge erhoben wird, so wird der Gläubige vermöge der Glaubensgnade durch die Autorität Gottes und die göttliche Wahrhaftigkeit allein zum Fürwahrhalten derselben Wahrheiten bestimmt und dadurch teilhaftig der absoluten Wahrheit und Gewißheit des göttlichen Erkennens selbst, von dem jede Möglichkeit des Irrtums ausgeschlossen ist. Gerade hierin liegt die übernatürliche Glaubensgewißheit, certitudo fidei, welche von jeder bloß natürlichen Gewißheit, sowohl des natürlichen Wissens als des natürlichen Glaubens, specifisch verschieden und über dieselbe absolut erhaben ist.

Es ist also der übernatürliche Glaube gerade durch seine Übernatürlichkeit specifisch verschieden, nicht nur vom natürlichen Wissen, sondern auch von jedem, der natürlichen Kraft des Menschen, möglichen, rein natürlichen Glauben, also namentlich nicht bloß von dem natürlichen Glauben an menschliche Autorität, sondern auch von einem bloß natürlichen Glauben selbst an die göttliche Autorität.

Daher ist es z. B. kein übernatürlicher Glaube:

a. wenn jemand geoffenbarte Wahrheiten nur aus dem Grunde für wahr hält, weil er aus inneren Gründen ihre Wahrheit einsieht, oder wenn er aus menschlichen Beweggründen, etwa weil sie seinen Gefühlen u. s. w. entsprechen, sie freiwillig für wahr hält;

b. wenn jemand geoffenbarte Wahrheiten nur darum und insofern für wahr hält, als er mit seiner Vernunft einsieht oder einzusehen glaubt, daß die Thatsache der Offenbarung eine bewiesene historische Thatsache sei;

c. wenn ein der Glaubensgnade beraubter Häretiker geoffenbarte Wahrheiten wegen der Autorität Gottes für wahr hält. Unverschuldet Irrende können die übernatürliche Glaubensgnade besitzen und besitzen sie kraft giltig empfangener Taufe, solange sie die Gnade nicht durch eine schwere Sünde gegen den Glauben verloren haben.

In allen diesen verschiedenen Fällen fehlt, abgesehen von anderem, überall das wesentliche Princip des übernatürlichen Glaubens, nämlich die übernatürliche Gnade und damit auch deren Wirkung, die übernatürliche Glaubensgewißheit.

4. Der wesentliche und einzige Grund des gläubigen Fürwahrhaltens, obiectum *formale* fidei, ist die Autorität des sich offenbarenden Gottes, nicht die eigene Einsicht in die Wahrheit des Geglaubten, das eben, insofern es geglaubt wird, nicht gesehen oder gewußt ist. Auch dies ist katholisches Dogma und aufs neue als solches durch das Vatikanum ausgesprochen worden: Si quis dixerit, fidem divinam a naturali de Deo et rebus moralibus scientia non distingui, ac propterea ad fidem divinam non requiri, ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis credatur; anathema sit. L. c. Canon. III, 2. 51. Obiectum formale fidei.

Beweise für diese Wahrheit können wir erheben aus der heiligen Schrift und aus der Lehre der Kirche.

a. Der konstante Rechtstitel, auf den hin die Propheten Glauben fordern für die Lehre, die sie im Namen des Herrn verkünden, lautet unzähligemal: So spricht der Herr. Auch Jesus fordert Glauben, weil seine Lehre die Lehre Gottes des Vaters sei, der ihn gesandt hat: Qui accepit eius testimonium, signavit, quia Deus verax est. Quem enim misit Deus, verba Dei loquitur. *Joann.* 3, 33. 34; Sermonem, quem audistis, non est meus, sed eius, qui misit me, Patris. *Joann.* 14, 24. Aber auch um seiner selbst willen kann Christus Glauben verlangen, da er Gott, die Wahrheit selber ist: Ego scio eum, quia ab ipso sum. *Joann.* 7, 29. Ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati: omnis, qui est ex veritate, audit vocem meam. *Joann.* 18, 37. Daher verpflichtet uns auch der Vater, daß wir Jesus hören, weil er sein Sohn ist: Hic est Filius meus dilectus . . . . . ipsum audite. *Matth.* 17, 5. Die Schuld der Ungläubigen aber besteht wesentlich darin, daß sie dem Sohne Gottes den Glauben versagen: Qui non credit, iam iudicatus est, quia non credit in nomine unigeniti Filii Dei. *Joann.* 3, 18.

Beim Glauben kommt es also vor allem auf den an, der offenbart. Gott glaubt man und erlangt dadurch seine Gnade: Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad justitiam. *Rom.* 4, 3. Der Apostel glaubt Christus und ist seiner Sache gewiß, weil er weiß, wem er geglaubt hat: Scio cui credidi, et certus sum. 2 *Tim.* 1, 12. Wenn Christus zum Beweise für seine Lehre auf Wunder und Weissagungen sich beruft, so thut er es, weil diese das Zeugnis seines Vaters sind, und weil dadurch seine eigene Autorität und Wahrhaftigkeit beglaubigt wird: Opera, quae ego facio in nomine Patris mei, haec testimonium perhibent de me. *Joann.* 10, 25. So hat auch Christus die Apostel gesendet, damit sie sein Wort verkünden, wie er vom Vater ge-

sendet war und verkündet hat, was er von ihm empfangen: Verba, quae dedisti mihi, dedi eis. *Joann.* 17, 8.

Zu dem Zwecke, um sich als Abgesandte Christi zu legitimieren, wurden sie mit der Wundergabe ausgerüstet. Die Menschen aber sollen das Wort der Apostel glauben, weil es Christi Wort ist und weil, wer sie hört, Christum hört und den, der ihn gesandt hat: Qui vos audit, me audit. *Luc.* 10, 16.

Demgemäß haben auch die Apostel nicht, was sie selbst erdacht oder gefunden, oder was sie von Menschen, sondern was sie vom Herrn empfangen, als Abgesandte, Stellvertreter, Zeugen Christi verkündet: Ego enim accepi a Domino, quod et tradidi vobis. 1 *Cor.* 11, 23. Dafür haben sie nicht auf Grund wissenschaftlicher Beweise menschlicher Weisheit, sondern auf Grund der göttlichen Autorität unbedingten Glauben, demütige Unterwerfung des Verstandes unter die Autorität und Weisheit Gottes gefordert: Et sermo meus et praedicatio mea non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis, ut fides vestra non sit in sapientia hominum, sed in virtute Dei. 1 *Cor.* 2, 4. 5.

Glauben heißt daher nach des Apostels Lehre, das Wort Gottes nicht als Menschenwort annehmen, sondern als das, was es wirklich ist, als Wort Gottes: Gratias agimus Deo sine intermissione, quoniam cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud, non ut verbum hominum, sed (sicut vere est) verbum Dei. 1 *Thess.* 2, 13. Der Glaubensgegenstand als solcher ist unsichtbar, dunkel, rätselhaft — man glaubt, was man nicht sieht: Beati, qui non viderunt, et crediderunt. *Joann.* 20, 29. — aber, weil durch Gottes Autorität verbürgt, göttlich gewiß, so daß wir von ihm das gewissste Wissen besitzen. Gottes Autorität ist das unerschütterlichste Fundament der Gewißheit, der untrüglichste Beweis für das Unsichtbare und dadurch eine Leuchte, der wir in der Nacht dieses Erdenlebens mit unbedingtem Vertrauen folgen müssen, und die uns sicher hinführt zum Tage der seligen Anschauung, wo wir schauen, was wir hier geglaubt: Videmus nunc per speculum in aenigmate; tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte; tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum. 1 *Cor.* 13, 12.

b. Daß die Autorität und absolute Wahrhaftigkeit Gottes und Christi der einzige und ganze Grund unseres Glaubens ist, war immer und überall notorische Lehre der Kirche und Glaube der Christenheit; am meisten aber wurde die Sicherheit und Seligkeit dieses Glaubensgrundes gegenüber dem Schwanken und Irren menschlicher Weisheit gerade in den ersten Jahrhunderten, dieser Zeit der ersten Blüte des Glaubenslebens, empfunden und ausgesprochen, teils direkt, teils indirekt in den Darstellungen über die Autorität der Kirche und die katholische Glaubensregel, welche ja die göttliche Autorität der Offenbarung zur Voraussetzung hat. Dem vernunftstolzen Rationalismus der Gnostiker und Manichäer, sowie der Arianer, namentlich der Anomöer gegenüber hatten die Väter besondere Veranlassung, sich über dieses Fundament des Glaubens auszusprechen. Dabei betonen sie auf der einen Seite die absolute Gewißheit und Sicherheit des Glaubens, auf der anderen Seite, namentlich was Glaubensgeheimnisse betrifft, dessen Dunkelheit, die die Freiheit des

Glaubens und daher seine Verdienstlichkeit begründe. Si ratione convincor, fidem abnuo. *Ambros.*, De excess. fratr. Satyr. 2, nr. 89. Habet non tam veniam, quam meritum ignorare, quod credas. *Hilar.*, De Trin. 8, 10. Ubi defecerit ratio, ibi est fidei aedificatio. *Aug.*, Serm. 247 nr. 2. Vgl. S. Th. 2. 2 q. 1 a. 1 c.

5. Da die Autorität des sich übernatürlicher Weise offenbarenden Gottes einziger und wesentlicher Glaubensgrund (obiectum formale fidei) ist, so können selbstverständlich nur solche Wahrheiten Gegenstand des Glaubens (obiectum *materiale* fidei) sein, welche auf diesem Glaubensgrund beruhen. Daher sind dieselben, insofern sie Gegenstand des Glaubens sind, nicht durch ihre Evidenz, sondern nur durch die göttliche Autorität uns erkennbar und gewiß. Darin liegt die vom Glauben vorausgesetzte Verborgenheit oder Dunkelheit (*obscuritas*) des Glaubensgegenstandes. 52. Obiectum materiale fidei.

Damit eine Wahrheit Glaubensgegenstand sein kann, muß sowohl deren Sinn und Inhalt, wie deren Offenbarungscharakter durch die Autorität des sich offenbarenden Gottes selbst erkennbar und gewiß sein. Dies kann in doppelter Weise der Fall sein: unmittelbar oder mittelbar.

Unmittelbar hat sich Gott z. B. den Propheten geoffenbart, indem er ihnen nicht bloß Wahrheiten mitteilte, sondern sie auch durch eine jeden Irrtum und Zweifel ausschließende übernatürliche und innerliche Erleuchtung über den wahren Sinn und den göttlichen Ursprung der Offenbarung unterrichtete.

In der wirklich bestehenden und allgemeinen Ordnung der göttlichen Vorsehung wird die für die ganze Menschheit und zu ihrem Heile von Gott gegebene, in Christus und seinen Aposteln vollendete Offenbarung von Gott den einzelnen Menschen mittelbar, d. h. durch das von ihm zu diesem Zwecke eingesetzte und mit Unfehlbarkeit in Darlegung der geoffenbarten Wahrheiten ausgestattete kirchliche Lehramt zu glauben vorgelegt.

Diese Vorlegung der geoffenbarten Wahrheit durch das unfehlbare kirchliche Lehramt (propositio ecclesiae) ist einesteils vollkommen genügend zur Ermöglichung des göttlichen Glaubens (fides divina), und anderenteils unerläßliche Bedingung des göttlichen und katholischen Glaubens.

Die Proposition durch die unfehlbare Kirche ist zur Begründung des göttlichen Glaubens vollkommen genügend: denn da Gott selbst die kirchliche Lehrautorität in der Bezeugung und Erklärung des Glaubens durch seinen Beistand unfehlbar macht, so ist alles dasjenige, was uns die Kirche, als in der von Gott ihr zur Verkündigung übergebenen geoffenbarten Wahrheit enthalten, zu glauben vorlegt, durch die Autorität Gottes selbst verbürgt.

Hieraus ergibt sich auch sofort, daß diese göttliche Autorität auch bei der mittelbaren Offenbarung der einzige Glaubensgrund ist und bleibt, die kirchliche Proposition aber das Mittel zur unfehlbaren Erkenntnis des Glaubensgegenstandes ist. Was die Kirche lehrt, glauben wir wegen der Autorität des sich offenbarenden Gottes, der uns durch die Kirche die Offenbarungswahrheit in unfehlbarer Weise zu glauben vorstellt.

Der auf unmittelbarer Offenbarung Gottes beruhende Glaube ist fides *divina*, nicht aber fides *catholica;* der auf der Vorlegung der ge-

offenbarten Wahrheit durch das unfehlbare Lehramt der katholischen Kirche sich stützende Glaube ist fides divina und catholica. Der Begriff der fides divina ist also weiter als jener der fides catholica.

Sowie aber nur von Gott geoffenbarte und von der Kirche zu glauben vorgestellte Wahrheiten Gegenstand des Glaubens sein können, so auch alles dieses. Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur. Vatic. Const. dogm. de fide cath. c. 3. Und mit Recht; denn dieselbe Autorität, die für das Ganze der christlichen Lehre besteht, besteht auch für jeden Punkt derselben ohne Ausnahme und Unterschied. Wer daher auch nur in einem Punkte der Autorität Gottes und seiner Stellvertreterin, der Kirche, freiwillig den Gehorsam des Glaubens versagt, hat überhaupt, auch bezüglich aller anderen Punkte, keinen Glauben mehr; denn er verliert dadurch die Glaubensgnade, ohne die der Glaubensakt nicht übernatürlich sein kann, und verleugnet den Glaubensgrund, nämlich die göttliche Autorität, durch deren unbedingte Anerkennung allein das Fürwahrhalten ein gläubiges ist: Cuius ratio est, quia species cuiuslibet habitus dependet ex formali ratione obiecti, qua sublata species habitus remanere non potest. Formale autem obiectum fidei est veritas prima, secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima. Unde quicunque non inhaeret, sicut infallibili et divinae regulae, doctrinae Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei, seu ea quae sunt fidei, alio modo tenet, quam per fidem. S. Th. 2. 2 q. 5 a. 3 c.

53. Die Glaubensgewißheit

6. Da die göttliche Wahrhaftigkeit der Grund, die geoffenbarte und als solche von der unfehlbaren Kirche bezeugte Wahrheit der Gegenstand und die göttliche Gnade das Princip des gläubigen Fürwahrhaltens ist, so ist die Glaubensgewißheit eine jede natürliche Gewißheit schlechthin übersteigende, absolute und göttliche Gewißheit, d. h. eine Gewißheit, durch die der Mensch aus Gnade an der absoluten und unfehlbaren Gewißheit des göttlichen Wissens selber participiert. Dem entsprechend ist derjenige ein Gläubiger, der die von Gott geoffenbarte und von der Kirche vorgelegte Wahrheit, mit der Glaubensgewißheit, oder wie man auch sagt, *summa certitudine* oder *firmissime, firmissimo assensu* für wahr hält.

Die Glaubensgewißheit muß jedoch nicht *intensive*, sondern *appretiative* summa sein, d. h. der Schätzung, nicht der subjektiven Stärke oder Intensivität des Aktes nach. Appretiative summa muß die Glaubensgewißheit sein, da die göttliche Autorität ein absoluter Gewißheitsgrund und darum unvergleichlich fester und sicherer ist als jede menschliche Einsicht und Autorität.

Obwohl nämlich in unzähligen Fällen die eigene Einsicht und das Zeugnis anderer Menschen eine wahre und vollständige Gewißheit geben, so ist und bleibt doch immer jede menschliche Erkenntnis und Wahrhaftigkeit eine unvollkommene und defektible. Deshalb ist auch die Möglichkeit eines Irrtums und einer Lüge nicht in der absoluten Weise ausgeschlossen, wie bei dem göttlichen Zeugnis und der auf ihm beruhenden Glaubensgewißheit,

welche jede Möglichkeit eines Irrtums oder einer Täuschung absolut ausschließt.

Dagegen kann ein intensiv höchster Grad der Glaubensgewißheit niemals verlangt werden, weil es einen solchen nicht gibt, noch geben kann. Wie fest dem Grade nach ich nämlich auch glaube, ich kann immer noch fester glauben. Eine solche Forderung könnte ferner nur zu Gewissensqual, Selbsttäuschung und Verzweiflung führen.

Hiernach beantwortet sich:

a. die Frage, ob die Glaubensgewißheit in allen Gläubigen gleich groß sei. *Appretiative* ist sie es allerdings, *intensive* aber nicht; in dieser Beziehung kann vielmehr einer einen stärkeren Glauben haben als der andere;

b. die Frage, wie sich die aus dem natürlichen Wissen entspringende Gewißheit zur Glaubensgewißheit verhalte. Appretiative, vermöge ihres objektiven Grundes und deshalb pure et simpliciter übertrifft die Glaubensgewißheit absolut jede natürliche Gewißheit. Dagegen hat jedes natürliche Wissen secundum quid den Vorzug, daß mit ihm die Einsicht in die Wahrheit der Sache verbunden ist, woraus eine größere Intensivität des Fürwahrhaltens, stärkeres, subjektives Gefühl der Gewißheit zu entspringen pflegt. Daher sagt man von einem Menschen, der intensiv einen besonders starken Glauben hat, er glaube so fest, als ob er das Geglaubte mit Augen sähe. Certitudo potest considerari dupliciter: uno modo ex causa certitudinis et sic dicitur esse certius illud, quod habet certiorem causam; et hoc modo fides est *certior* (als das natürliche Wissen); .... alio modo potest considerari ex parte subiecti et sic dicitur esse certius, quod plenius consequitur intellectus hominis, et ..... ex hac parte fides est *minus certa*. Sed quia unumquodque iudicatur simpliciter quidem secundum causam suam, secundum autem dispositionem, quae ex parte subiecti est, iudicatur secundum quid, inde est, quod fides est simpliciter certior; sed alia sunt certiora secundum quid, scilicet quoad nos. S. Th. 2. 2 q. 4 a. 8 c.

Was die visio beata betrifft, so steht der Glaube bezüglich seiner Gewißheit insofern ihr gleich, als Gott selbst, die veritas prima, hier wie dort der Grund des Fürwahrhaltens ist; insofern wir aber in der visio beata dasjenige, was wir auf Grund des göttlichen Glaubenszeugnisses glauben, ohne zu sehen, in sich selbst schauen, steht das Schauen schlechthin über dem Glauben, wie über jedem natürlichen Wissen. Deshalb hört der Glaube auf, wenn das Schauen eintritt, so daß Glauben und Schauen miteinander in demselben Subjekte und bezüglich desselben Gegenstandes unvereinbar sind.

§ 6. Verhältnis des Glaubens zum natürlichen Wissen, insbesondere der praeambula fidei und der durch motiva credibilitatis bewiesenen Thatsache der Offenbarung und Kirche.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie I § 57. 58. 61. 54.

I. Vor allem ist hier die Frage zu beantworten, ob in demselben Subjekte bezüglich derselben Wahrheit Glauben und natürliches Wissen neben einander bestehen können, oder ob der Glaube durch das natürliche Wissen aufgehoben und ausgeschlossen wird. Glauben und Wissen in demselben Subjekte bezüglich derselben Wahrheit.

Diese Frage wird von den Theologen zunächst bezüglich der praeambula fidei aufgeworfen. Diese schon der Vernunft zugänglichen Wahr=

heiten von Gott und den göttlichen Dingen sind nämlich auch in der Offenbarung enthalten und zwar nicht bloß implicite in den Glaubensgeheimnissen, sondern auch explicite. Die alttestamentliche Offenbarung hat ja vor allem gerade die Wahrheit der natürlichen Religion und des natürlichen Gesetzes den Irrtümern des Heidentums gegenüber ausgesprochen, und auch die Kirche hat, namentlich auf dem vatikanischen Konzil, der falschen Philosophie gegenüber jene Wahrheiten, besonders von dem Dasein und Wesen Gottes, als Glaubensartikel bezeichnet. Ecclesia *credit* et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, Creatorem ac Dominum coeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum. Const. dogm. de fid. cath. c. 1. Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß diese Wahrheiten und zwar unmittelbar und explicite Gegenstand des Glaubens sind und von den Gläubigen fide divina et catholica geglaubt werden und geglaubt werden müssen.

Nun ist ein doppelter Fall möglich:

1. daß der Gläubige diese Wahrheiten zunächst nur durch den Glauben erkennt. Obwohl nämlich jeder Mensch von Natur die Fähigkeit besitzt, diese Wahrheiten durch die bloße Vernunft zu erkennen, so gelangen doch die im Christentum Geborenen zunächst nicht durch die bloße Vernunft, sondern durch das Licht des Glaubens zur Erkenntnis derselben. Sie besitzen darüber die Glaubensgewißheit, wenn sie auch die Vernunftbeweise nicht kennen und verstehen. Daraus folgt nicht, daß ihnen die vernünftige Gotteserkenntnis fehlt; dieselbe ist vielmehr in der Glaubenserkenntnis mitenthalten und entwickelt sich auch in dem Maße, als die religiöse Erkenntnis des Glaubensinhaltes sich entfaltet;

2. daß der Gläubige aber auch eine ausdrückliche, ja eine streng wissenschaftliche Einsicht in diese Wahrheiten besitzt, wie dies bei den christlichen Philosophen der Fall ist. Nun waren nicht wenige, besonders die Thomisten der Meinung, der Glaube sei in diesem Falle soweit aufgehoben, als das natürliche Wissen reiche, so daß die praeambula fidei von dem gelehrten Gläubigen nicht geglaubt, sondern gewußt würden, wie solches auch der heil. Thomas 2. 2 q. 1 a. 5 ausdrücklich lehrt.

Diese Ansicht widerspricht aber der Natur des Glaubens, der alles ohne Ausnahme umfaßt, was Gott geoffenbart hat und durch die Kirche zu glauben vorstellt, sowie dem christlichen Bewußtsein und der Erfahrung, da jeder Gläubige mit übernatürlicher Glaubensgewißheit auch jene Wahrheiten glaubt, von denen er die klarste Vernunfteinsicht besitzt. Das enthält aber auch gar keinen Widerspruch. Der Glaube gewährt nämlich eine specifisch höhere, weil göttliche Gewißheit, mit der auch die vollkommenste natürliche Gewißheit nicht verglichen werden kann. Der Glaube fügt daher dem Wissen eine größere Gewißheit hinzu, während das Wissen der höheren göttlichen Glaubensgewißheit nichts hinzufügen und noch weniger sie aufheben kann. Was das Wissen dem Glauben hinzufügt, ist nur die vernünftige Einsicht in die mit göttlicher Glaubensgewißheit geglaubten Wahrheiten. Daher hebt diese Einsicht auch die Freiheit des Glaubens nicht auf, selbst für den Fall, daß sie die Freiheit des wissenschaftlichen Fürwahrhaltens aufhebt, obgleich die Evidenz der Wahrheiten, um die es sich hier handelt, nicht derart ist, daß sie auch jeden unvernünftigen Zweifel ausschließt.

Was soeben von den praeambula fidei gesagt wurde, gilt auch von der durch die motiva credibilitatis erwiesenen Thatsache der Offenbarung,

der Wahrheit der Kirche und der darauf beruhenden vernünftigen Gewißheit der Glaubenslehren. Auch diese Thatsache und diese Glaubwürdigkeit können gewußt und zugleich mit der übernatürlichen Gewißheit geglaubt werden. Und in der That werden ohne Zweifel die Thatsachen, daß Gott im Alten und Neuen Bunde sich geoffenbart hat, daß die katholische Kirche die wahre und in der Bezeugung wie in der Erklärung der geoffenbarten Wahrheiten unfehlbare Kirche ist, fide divina geglaubt, da sie den Hauptinhalt unseres Glaubens bilden und in den Glaubensbekenntnissen ausdrücklich ausgesprochen sind. Dasselbe gilt von jenen Thatsachen, welche zugleich die wichtigsten motiva credibilitatis bilden, z. B. daß die Propheten von Christus geweissagt und ihre Weissagungen in Christus erfüllt sind, daß Christus die in der heiligen Schrift erzählten Wunder gewirkt, daß er von den Toten auferstanden, daß die katholische Kirche die Eigenschaften der Einheit und Allgemeinheit, der Apostolizität und Heiligkeit sichtbar an sich trägt. Alles dies wird von den Gläubigen fide divina geglaubt und kann ohne Verletzung des Glaubens nie und nimmer bezweifelt werden. Zu gleicher Zeit aber kann alles dies auch für die Vernunft genügend bewiesen und von der Vernunft als hinreichend bewiesen mit natürlicher Gewißheit für wahr gehalten werden.

55. Verhältnis der natürlichen Erkenntnis der praeambula fidei zum übernatürlichen Glauben.

II. Nun fragt es sich, in welchem Verhältnis die natürliche Erkenntnis und Gewißheit der praeambula fidei, insbesondere der Existenz und Wahrhaftigkeit Gottes und der Thatsache der Offenbarung und Kirche und der damit gegebenen Glaubwürdigkeit unseres Glaubensobjektes zum übernatürlichen Glauben selbst steht.

1. Hier ist vor allem die früher erklärte Wahrheit festzuhalten, daß das lediglich auf vernünftigen Beweisen beruhende natürliche Wissen nie Glaubensgrund, obiectum formale fidei, sein kann, wie dies Hermes lehrte und damit die Übernatürlichkeit und auch die Freiheit des Glaubens vernichtete.

Wäre nämlich das natürliche Wissen, daß die katholische Lehre von Gott geoffenbart sei, der Glaubensgrund selbst, so hätte der Glaube keine andere und größere Gewißheit, als die, welche meine Vernunft durch ihre Einsicht in die Stichhaltigkeit der für die Existenz und Wahrhaftigkeit Gottes, sowie für die Thatsache der Offenbarung geführten Beweise gewonnen hat, d. h. eine menschliche, nicht aber die jede natürliche Gewißheit übersteigende göttliche Glaubensgewißheit. Daher wurde mit Recht bereits von Innocenz XI. am 2. März 1679 n. 19 und 20 die Sätze verworfen: Voluntas non potest efficere, ut assensus fidei in se ipso sit magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium. — Hinc potest quis prudenter repudiare assensum quem habebat supernaturalem. *Denzinger,* Ench. n. 1036 sq.

Ferner wäre auch nicht eine secundum substantiam übernatürliche Gnade absolute und physice zum Glauben notwendig, und der Glaube selbst wäre nicht eine virtus *per se* infusa, sondern der Mensch könnte aus seiner bloß natürlichen Kraft glauben und die Tugend des Glaubens als bloße virtus *acquisita* sich erwerben. Höchstens könnte noch, wie dieses auch der hermesischen Gnadenlehre entspricht, von einer moralischen Notwendigkeit der Gnade zu glauben geredet werden, nämlich zur Unterstützung unserer Kraft und zur Überwindung der Hindernisse des Glaubens.

Wäre überdies, wie Hermes behauptet, der Vernunftbeweis, auf dem der Glaube beruht, von zwingender Evidenz, so wäre für jeden, der diesen Beweis einsieht, die Freiheit des Glaubens aufgehoben. Vgl. n. 40. 47.

Daher ist die natürliche Erkenntnis der Existenz und Wahrhaftigkeit Gottes eben nur ein praeambulum ad fidem, und desgleichen ist die aus den motiva credibilitatis geschöpfte, natürliche Gewißheit von der Thatsache der Offenbarung und Kirche und mithin der Glaubwürdigkeit der von der Kirche uns verkündeten Lehre nur eine natürliche Voraussetzung des Glaubens, nicht aber das Fundament desselben, ja nicht einmal ein Anfang des übernatürlichen Glaubens. Daher kann auch diese bloß natürliche Einsicht aus eigener Kraft nicht zum Glauben führen, sondern zu diesem Zwecke muß die übernatürliche Gnade hinzutreten.

56. Der letzte Grund des Glaubens. 2. Nun erhebt sich aber die Frage, welches denn der letzte Grund oder das *ultimum resolutivum* des Glaubens sei. Offenbar kann ich die einzelnen Glaubenswahrheiten, z. B. die göttliche Trinität nur dann certitudine fidei für wahr halten, wenn ich auch certitudine fidei für wahr halte, daß Gott existiert und in seiner Offenbarung absolut wahrhaftig ist, und daß Gott die fragliche Lehre wirklich geoffenbart hat. Wenn es sich ferner um den katholischen Glauben handelt, so hat derselbe auch die göttliche Stiftung der Kirche und ihre Unfehlbarkeit in Proponierung der geoffenbarten Wahrheit zur Voraussetzung. Nun ist es aber offenbar unstatthaft, zu sagen, daß im Glaubensakte diese Wahrheiten, welche den Glaubensgrund, das obiectum formale fidei, bilden, selbst wieder auf Grund einer anderwärtigen förmlichen Offenbarung für wahr gehalten werden. Dann müßte nämlich diese letztere Offenbarung wieder auf eine andere Offenbarung gegründet werden, und so in infinitum.

Obwohl daher allerdings, wie vorhin (n. 54) gezeigt wurde, Gottes Dasein und Wahrhaftigkeit, sowie die Thatsachen der Offenbarung und Kirche auch als ausdrücklich geoffenbarte Wahrheiten zum obiectum materiale fidei gehören und auf Grund der göttlichen Autorität im eigentlichen Sinne geglaubt werden, so kann doch im Glaubensassense selbst dieser Formalgrund unseres Glaubens nicht deshalb für wahr gehalten werden, weil er durch eine andere göttliche Offenbarung bezeugt ist, sondern weil er als das göttliche Zeugnis selbst unbedingten Glauben fordert. Daher wird das *obiectum formale* fidei unmittelbar, d. h. um seiner selbst willen und nicht mehr aus einem anderen Grunde, das *obiectum materiale* fidei aber um des obiectum formale willen und auf Grund dessen geglaubt.

Sowie das Auge die Farbe durch das Licht, das Licht aber nicht wieder durch ein anderes Licht, sondern unmittelbar durch das Licht selbst wahrnimmt, und wie jede durch Vernunftschlüsse vermittelte Erkenntnis die unmittelbare Einsicht in die Wahrheit der Principien, auf welche diese Schlüsse aufgebaut sind, zur Voraussetzung hat, so hat der auf der göttlichen Autorität, d. h. auf dem Zeugnis des sich offenbarenden Gottes beruhende Glaube das unmittelbare und übernatürliche Fürwahrhalten des göttlichen Zeugnisses, d. h. der göttlichen Wahrhaftigkeit zu seinem Fundamente.

Wenn wir aber den Glauben einzig in die Autorität und Wahrhaftigkeit Gottes auch bezüglich des obiectum formale fidei setzen, so leugnen wir selbstverständlich nicht, daß der Glaube von der Einsicht in die Glaubwürdigkeit begleitet ist, noch behaupten wir, daß man, um zu glauben, förm-

lich von dieser Einsicht absehen müsse. Im Gegenteil ist mit dem Glauben, wenigstens bei jedem vernünftigen Erwachsenen, diese Einsicht mehr oder weniger verbunden; nur gehört sie nicht zum Glaubensgrunde selber, sondern ist lediglich eine Voraussetzung des den Glaubensassens gebietenden Willensaktes.

57. Verschiedene Ansichten der Theologen über den letzten Glaubensgrund.

Die Frage nach dem ultimum resolutivum des Glaubens, die seit dem 16. Jahrhunderte eingehend behandelt wird, findet bei den Theologen verschiedene Lösungen. Eingehend wird dieselbe dargestellt bei Kleutgen, Theologie der Vorzeit IV, 4, 4 u. 3, 2, sowie bei Aloys Schmid, Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens. München 1879. Die von uns gegebene Erklärung ist die vieler angesehener Theologen unter Führung des gelehrten Suarez. Lugo dagegen meint, das iudicium credibilitatis, das unter dem Einflusse der Gnade zu stande komme, nehme dadurch einen übernatürlichen Charakter an und werde so zur Glaubensgewißheit erhoben. Dieses mit übernatürlicher Glaubensgewißheit verbundene Urteil sei nunmehr geeignet, als obiectum formale fidei zu dienen. Vergl. A. Schmid a. a. O. S. 258 ff. Eine dritte Ansicht endlich bestreitet die Notwendigkeit, daß im Glaubensassens ein eigentliches Fürwahrhalten des Glaubensgrundes eingeschlossen sei. Derselbe werde vielmehr nur vom Willen festgehalten aus Ehrfurcht gegen den Unendlichen und daher mit der größten Entschiedenheit. In dem Glaubensassens unterwerfe sich der Verstand der Anhänglichkeit des Willens an das also festgehaltene Glaubensmotiv, und auf diese Weise stimme der Verstand dem obiectum materiale um des obiectum formale willen mit übernatürlicher Gewißheit zu. Vergl. Denzinger, Relig. Erkenntnis II, 495 ff.; Chr. Pesch in Zeitschr. f. kathol. Theologie 1886, S. 36 ff.; Frins im Katholik 1886 I. 603 ff. Vergl. auch Scheeben, Dogmatik I § 40, der, der letzten Ansicht zuneigend, die den beiden anderen eigenen Wahrheitsmomente mitaufzunehmen sucht.

58. Abhängigkeit des Glaubens von der natürlichen Einsicht in die Glaubwürdigkeit:

III. Nach dem Bisherigen ist nun die Frage leicht zu beantworten, inwiefern der übernatürliche Glaube von der natürlichen Einsicht in die Glaubwürdigkeit abhängig gemacht werden kann, d. h. ob eine Zurücknahme oder Suspendierung des Glaubensassenses jemals sittlich erlaubt oder gar pflichtgemäß werden könne, weil der Glaubende irrtümlicher Weise anfängt zu meinen, daß keine genügenden Gründe für, oder überwiegende Gründe gegen die Glaubwürdigkeit sprechen.

bei den Nichtgläubigen;

1. Den Nichtgläubigen können weder genügende Glaubwürdigkeitsgründe, noch das Licht und der Zug göttlicher Gnade bestimmen, an seinen irrigen Meinungen festzuhalten. Er hat vielmehr rechtmäßige Gründe, dieselben in Zweifel zu ziehen, und die Pflicht, über deren Glaubwürdigkeit eine genügende, vernünftige Gewißheit sich zu verschaffen. Ihm ist daher allerdings eine Suspendierung des Glaubensassenses bis zu einer genügenden Erkenntnis der Glaubwürdigkeit erlaubt.

bei den Gläubigen.

2. Dagegen kann der Gläubige niemals ohne schwere Schuld auch nur einen Augenblick wegen mangelnder Einsicht in die praeambula fidei und motiva credibilitatis oder wegen nicht gelöster Schwierigkeiten den Glaubensassens suspendieren. Der Gläubige besitzt nämlich bereits eine weit höhere als jene bloß natürliche Gewißheit, nämlich die übernatürliche Glaubensgewißheit, wie von den einzelnen Glaubenswahrheiten, so auch von der Wahrhaftigkeit Gottes und von der Thatsache der Offenbarung und Kirche. Wer nur einstweilen, solange nämlich die Wahrheit und Glaubwürdigkeit des Geglaubten seinem Verstande einleuchten, glauben wollte, hätte keinen Glauben, sondern nur eine menschliche Meinung; denn ein solcher Glaube stützte sich nicht auf die göttliche Wahrhaftigkeit, sondern nur auf menschliche Einsicht. Wird aber ein aus der übernatürlichen Glaubensgnade entspringender Akt göttlichen Glaubens gesetzt, so ist von demselben wie jede Möglichkeit des Irrtums, so jeder Zweifel und jeder Widerruf ausgeschlossen.

Dies ist der Hauptgrund der absoluten Unwiderruflichkeit des Glaubens. Das Vatikanum, das unseren Satz modernen Irrtümern, namentlich dem Hermesianismus gegenüber als Dogma ausspricht, begründet denselben ferner durch den Hinweis auf die Kirche, als den großen, allen, zumal aber den Gläubigen, stets vor Augen stehenden Glaubwürdigkeitsbeweis, sowie auf die, zumal den Gläubigen, nie fehlende göttliche Gnade.

Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile.

Quo fit, ut ipsa veluti signum levatum in nationes, et ad se invitet, qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat, firmissimo niti fundamento fidem, quam profitentur. Cui quidem testimonio efficax subsidium accedit ex superna virtute. Etenim benignissimus Dominus et errantes gratia sua excitat atque adiuvat, ut ad agnitionem veritatis venire possint; et eos, quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, in hoc eodem lumine ut perseverent, gratia sua confirmat, non deserens, nisi deseratur. Quocirca minime par est conditio eorum, qui per coeleste fidei donum catholicae veritati adhaeserunt, atque eorum, qui ducti opinionibus humanis, falsam religionem sectantur; illi enim, qui fidem sub Ecclesiae magisterio susceperunt, nullam unquam habere possunt iustam causam mutandi, aut in dubium fidem eandem revocandi. Const. dogm. de fid. cath. c. 3.

Und in den Canones (l. c. III, 6) heißt es: Si quis dixerit, parem esse conditionem fidelium atque eorum, qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici iustam causam habere possint, fidem, quam sub Ecclesiae magisterio iam susceperunt, assensu suspenso in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae absolverint; anathema sit.

59. Glaubensgnade und hinreichende Einsicht in die Glaubwürdigkeit bei den Gläubigen.

Daher ist es auch Dogma, daß dem Gläubigen weder die Glaubensgnade, noch die zureichende Einsicht in die Glaubwürdigkeit ohne seine eigene Schuld jemals fehlt.

Es ist darum dem Gläubigen nimmermehr erlaubt, ja es ist ihm, solange er ein Gläubiger ist, faktisch unmöglich, die Wahrheit seines Glaubens zu bezweifeln und von einer in diesem Zweifel unternommenen Prüfung (examen *dubitativum*) abhängig zu machen. Wohl aber ist es nicht nur erlaubt, sondern löblich und heilsam, die Gründe seines unwandelbar festgehaltenen Glaubens zu dem Zwecke zu untersuchen, um eine immer größere Einsicht von denselben zu erlangen (examen *confirmativum*). Desgleichen ist es erlaubt, neben den an erster Stelle anzuwendenden übernatürlichen Mitteln des Gebetes, des Sakramentenempfanges, der Tugendübung, auch durch jenes an sich natürliche Mittel, Versuchungen gegen den Glauben zu überwinden und die Intensivität des Glaubensaffektes zu erhöhen.

§ 7. Von dem Gegenstande (obiectum materiale) des Glaubens im allgemeinen und von den Glaubensgeheimnissen insbesondere.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie I § 57; II § 124—127.

60. Gegenstand des Glaubens im allgemeinen.

I. Gegenstand des Glaubens ist, wie wir oben (n. 52) sahen, die geoffenbarte Wahrheit, die uns von der Kirche zu glauben vorgestellt wird. Die Frage, was geglaubt werden muß, ist also hiernach einfach zu beantworten: Alles ohne Ausnahme, was Gott geoffenbart hat und uns durch seine Kirche zu glauben vorstellt.

61. Falsche Theorien hierüber.

Falsch und häretisch sind demnach alle Theorien, welche den Gegenstand des Glaubens nach einem anderen Kriterium, namentlich auch nach dem Inhalt der Lehre bestimmen. So behaupten z. B. die protestantischen Adiaphoristen (Peter Jurieu † 1713), Latitudinarier (Johann. Hales in Cambridge, † 1656) und Synkretisten (Georg Calixtus in Helmstedt, † 1656), nur der Glaube an sogenannte Fundamentalartikel, die man bald enger, bald weiter bestimmte, sei notwendig, während andere als geoffenbarte Wahrheiten erkannte Artikel ohne Nachteil des Heiles geglaubt oder nicht geglaubt werden könnten. Schleiermacher dagegen lehrte, nur jene seien wesentliche Glaubenssätze, die von dem sogenannten religiösen Selbstbewußtsein, d. h. von dem Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit vom absoluten Wesen gefordert seien. Diese Doktrinen haben in der schon von Luther gemachten Unterscheidung eines im allein rechtfertigenden Glauben erfaßten centralen und eines mehr peripherischen Glaubensinhaltes ihren Grund.

62. Beweise für die aufgestellte Definition: aus der heiligen Schrift;

Unser Satz ergibt sich aus der Lehre der heiligen Schrift sowie aus dem Wesen des Glaubens.

1. Christus macht die Seligkeit abhängig vom Glauben, den die lehrende Kirche verkündet. Dieser aber befahl er: Docete omnes gentes . . . docentes eos servare omnia, quaecunque mandavi vobis. *Matth.* 28, 19. 20. Was daher vom Sittengesetz gilt, gilt auch vom Glauben: Quicunque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus. Qui enim dixit: non moechaberis, dixit et: non occides. *Jac.* 2, 10. 11. Wenn daher Christus öfters alles in dem Glauben an ihn zusammenfaßt: Qui credit in Filium, habet vitam aeternam. *Joann.* 3, 36; Haec est vita aeterna: ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum. *Joann.* 17, 3, so ist im Glauben an Christus der Glaube an alles, was er gesagt, und der Gehorsam gegen seine Kirche notwendig eingeschlossen.

Wenn man *Phil.* 3, 15: Quicunque perfecti sumus, hoc sentiamus: et si quid aliter sapitis, et hoc vobis Deus revelabit in dem Sinne auslegt, als ob der Apostel nicht vollständige Einheit im Glauben verlangte, so ist das, wie der Zusammenhang zeigt, eine ganz falsche Auslegung. Denn nicht vom Glauben und Gesetz, sondern von Gnadengaben und Stufen der Vollkommenheit ist hier die Rede. Wie könnte auch der Apostel indifferentistische Lehren vortragen, da er doch überall mit solcher Entschiedenheit auf der Einheit des Glaubens besteht, und jeden als von der Kirche und vom Himmelreiche ausgeschlossen erklärt, der in irgend einem Punkte von der Lehre Christi und seiner Kirche abweicht? Ex quibus est Hymenaeus et Philetus, qui a veritate exciderunt, dicentes resurrectionem esse iam factam, et subverterunt quorundam fidem. 2 *Tim.* 2, 17. 18; vgl. 1 *Tim.* 1, 19. 20.

aus dem Wesen des Glaubens.

2. Der innere Grund unserer These ist evident und bereits im Begriff des Glaubens (n. 43) angegeben. Das objectum formale fidei ist eben für alle Punkte des Glaubensgegenstandes absolut dasselbe.

Hier ist aber wohl zu unterscheiden zwischen fides *implicita*, die sich auf alles im depositum fidei enthaltene erstreckt, und fides *explicita*, die sich auf das beschränkt, was man als im depositum fidei enthalten förmlich erkennt; aber sowohl fides implicita wie fides explicita sind fides *divina*.

63. Natürliche Wahrheiten und Geheimnisse.

II. Die von Gott geoffenbarten und von der Kirche uns zu glauben vorgestellten Lehren sind teils solche Wahrheiten, welche die Vernunft aus eigener Kraft und aus ihren Erkenntnisprincipien zu erkennen vermag, teils und vorzugsweise solche, die

auf diese Weise nicht erkannt werden können. Nun ist eine doppelte Klasse der letzteren Wahrheiten wohl zu unterscheiden. Es gibt nämlich Wahrheiten, die man ohne göttliche Offenbarung weder zu erkennen, noch zu beweisen vermag, die aber an sich für unsere Vernunft nicht unbegreiflich sind und daher nach ihrer Offenbarung adäquat und vollkommen begriffen werden können. Hierher gehört z. B. die Abstammung der Menschen von einem Stammvater. Dagegen gibt es auch andere Wahrheiten, die ihrer Natur nach für die natürliche Vernunft eines jeden Geschöpfes unerkennbar und unbeweisbar sind, und daher auch nach ihrer Offenbarung weder aus natürlichen Gründen gewußt, noch aus inneren Gründen bewiesen noch begriffen werden können. Dies sind die Geheimnisse im engsten Sinne oder Mysterien.

61. Existenz der Mysterien bewiesen: Daß die Offenbarung solche Mysterien enthält, ja daß dieselben den wesentlichen Inhalt der christlichen Offenbarung bilden, ist ein allezeit in der Kirche anerkanntes und ganz und gar notorisches Dogma.

aus der heiligen Schrift: 1. Die heilige Schrift lehrt, daß Existenz und Natur des Vaters und des Sohnes und überhaupt des dreieinigen Gottes jedem Menschen verborgen und nur dadurch bekannt ist, daß der eingeborene Sohn uns Mittheilung davon gemacht hat: Nemo scit, quis sit Filius, nisi Pater, et quis sit Pater, nisi Filius et cui voluerit Filius revelare. *Luc.* 10, 22; Deum nemo vidit unquam: unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. *Joann.* 1, 18; vgl. 1 *Tim.* 6, 16; 1 *Joann.* 4, 12. Die Wahrheiten des Glaubens sind teilweise solche Wahrheiten, die nur der heilige Geist, der die Tiefen der Gottheit durchforscht, kennt und uns mitteilt. Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei . . . . Quae Dei sunt, nemo cognovit nisi Spiritus Dei. 1 *Cor.* 2, 10. 11. Die profunda Dei sind die Mysterien im Gegensatze zu dem, quod notum est Dei (*Rom.* 1, 19), das die Vernunft aus den Kreaturen zu erkennen vermag. Diese geheimnisvolle Weisheit, die sapientia in mysterio, haben die Apostel gepredigt: Sapientiam loquimur inter perfectos: sapientiam vero non huius saeculi, neque principum huius saeculi, qui destruuntur; sed loquimur *Dei sapientiam in mysterio*, quae abscondita est. 1 *Cor.* 2, 6. 7. Sie bezieht sich auf Dinge, die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, die in keines Menschen Herz gedrungen sind: Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit . . . . nobis revelavit Deus. 1 *Cor.* 2, 9. 10, und enthält Wahrheiten, die der bloß natürliche Mensch nicht begreift: Animalis autem homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei. 1 *Cor.* 2, 14; die nicht von Fleisch und Blut, sondern vom Vater im Himmel geoffenbart sind: Caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in coelis est. *Matth.* 16, 17; die den Weisen der Welt verborgen, den Kleinen aber offenbar sind: Abscondisti haec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis. *Matth.* 11, 25, offenbar durch den Glauben, durch die demütige Unterwerfung des Verstandes unter den Gehorsam Christi: In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi. 2 *Cor.* 10, 5. Aber auch für den Gläubigen bleiben diese Wahrheiten geheimnisvoll, und erst in der Glorie schaut er, was er geglaubt hat: Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum. 1 *Cor.* 13, 12. Selbst die Engel erkennen das Geheimnis der Erlösung nicht aus eigener Kraft, sondern durch Gottes Offenbarung.

2. In Übereinstimmung hiermit lehren die **Väter und Theologen**, daß die Geheimnisse des Christentums, Trinität, Inkarnation, Gnade u. s. w., ohne Offenbarung uns schlechthin verborgen und auch nach ihrer Offenbarung unbegreiflich und geheimnisvoll sind und zwar nicht nur für den gefallenen Menschen, sondern für jede erschaffene Vernunft als solche. Vgl. hierüber **Heinrich**, Dogmat. Theolog. IV § 211 f. (Lehre von der allerheiligsten Dreifaltigkeit). aus der Lehre der Väter und Theologen;

3. Die **Kirche** hat in den Konzilien des Altertums die großen Geheimnisse des Christentums einzig auf das Wort Gottes gestützt und so **indirekt** deren übernatürlichen und übervernünftigen Charakter ausgesprochen. Formell hat dies ausführlich zuerst Gregor IX. gethan in seinem Briefe an die Professoren der Theologie an der Pariser Hochschule am 7. Juli 1223 (*Denzinger*, Enchir. n. 379). Anderthalb Jahrhundert später (26. Januar 1376) verwarf Gregor XI. die Behauptung des **Raimundus Lullus**, daß **alle** Glaubensartikel per rationes necessarias demonstrativas, evidentes bewiesen werden könnten, so daß für den Gelehrten das Wissen an die Stelle des Glaubens trete und dieses Wissen eine größere Gewißheit verleihe, als der bloße Glaube (*Denzinger*, Ench. n. 474 sqq.). aus der Lehre der Kirche: in den Konzilien des Altertums; Gregor IX.: Gregor XI.:

In unserem Jahrhundert hatte die Kirche teils dem herrschenden Rationalismus, teils den von diesem Rationalismus angesteckten Systemen einer vermeintlich katholischen Wissenschaft gegenüber wiederholt Veranlassung, unsere Wahrheit in Schutz zu nehmen. Dies geschah namentlich durch Gregor XVI., der in seiner Encyklika vom 15. August 1832 erklärte: Superbi seu potius insipientis hominis est, fidei mysteria, quae exsuperant omnem sensum, humanis examinare ponderibus nostraeque mentis rationi confidere. Gregor XVI.:

Pius IX., der schon in der Encyklika vom 9. November 1846 und in der Allokution vom 9. Dezember 1854 die katholischen Grundsätze über Glauben und Wissen auseinandergesetzt, hatte die dringendste Veranlassung, dieselben in Schutz zu nehmen, als die **Günthersche Philosophie** die Behauptung aufstellte, die menschliche Vernunft sei im stande, sämtliche Glaubensgeheimnisse a priori zu finden, zu beweisen und zu begreifen. Obgleich die Schriften Günthers durch das vom Papste bestätigte Dekret der Indexkongregation vom 8. Januar 1857 verworfen worden waren, hielten manche trotzdem an den in denselben ausgesprochenen Irrtümern fest. Gegen sie wendet sich der heilige Vater in seinem Breve an den Kardinal von Geissel, Erzbischof von Köln vom 15. Juni 1857 und erklärt genau die einzelnen Irrtümer Günthers, namentlich dessen **Rationalismus**, wie er in der Leugnung der Unterordnung der Philosophie unter den Glauben und in der Verwischung des Unterschiedes sowie der richtigen Grenzen zwischen Glauben und Wissenschaft sich zeigt. Auch im Breve an den Bischof von Breslau vom 30. März 1857 erklärte der Papst gegen Günther, es sei nicht Sache der Philosophie altitudinem scrutari mysteriorum Dei, sed illam pie humiliterque revereri (*Denzinger*, Ench. n. 1514). Als dann **Frohschammer** die Lehre aufstellte, die Glaubensgeheimnisse könnten zwar nicht a priori gefunden werden, aber **nachdem sie einmal geschichtlich gegeben seien**, sei es möglich, sie philosophisch zu beweisen und zu begreifen, verwarf Pius IX. in seinem Briefe an den Erzbischof von München vom 11. Dezember 1862 diese neue Form des alten Irrtums und bezeichnete es als Lehre der Kirche, per Pius IX. gegen Günther und Frohschammer:

fidem ea nobis in Christo revelari mysteria, quae non solum humanam philosophiam, verum etiam angelicam naturalem intelligentiam transcendunt quaeque etiamsi divina revelatione innotuerint et ipsa fide fuerint suscepta, tamen sacro adhuc ipsius fidei velo tecta et obscura caligine obvoluta permanent, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino. Dieselben Wahrheiten hat der Papst nochmals in seinem Schreiben an den Erzbischof von München vom 21. Dezember 1863 in Sachen der Münchener Gelehrtenversammlung eingeschärft und im Syllabus namentlich die Behauptung verworfen: Omnia indiscriminatim dogmata religionis christianae sunt obiectum naturalis scientiae seu philosophiae; et humana ratio historice tantum exculta potest ex suis naturalibus viribus et principiis ad veram de omnibus etiam reconditioribus dogmatibus scientiam pervenire, modo haec dogmata ipsi rationi tamquam obiectum proposita fuerint.

das vatikanische Konzil. Endlich hat das vatikanische Konzil all diesen Irrtümern gegenüber in seinem ersten Dekret dogmatisch ausgesprochen: Si quis dixerit, in revelatione divina nulla vere et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari: anathema sit. Const. dogm. de fid. cath. Can. IV, 1. Daß die Mysterien aber auch, nachdem sie geoffenbart und durch den Glauben erkannt sind, unbegreiflich bleiben, erklärt das Vatikanum, indem es zugleich zeigt, daß sie nur unvollkommen und analogisch begriffen werden können: Ac ratio quidem fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam, Deo dante, mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo; nunquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius obiectum constituunt. Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus et non per speciem. Const. dogm. de fid. cath. cap. 4.

III. Wir haben demnach bezüglich der Glaubensgeheimnisse festzuhalten:

65. Wesen der Glaubensgeheimnisse. 1. Die Mysterien sind übernatürliche Wahrheiten, die aus den Principien der natürlichen Vernunfterkenntnis nicht erkennbar und aus denselben nicht beweisbar sind, d. h. weder als unmittelbar evidente Vernunftwahrheiten nachgewiesen noch aus solchen evidenten Vernunftwahrheiten mit logischer Notwendigkeit abgeleitet werden können. Es kann also die Existenz der Mysterien oder, daß und warum sie sind, nicht durch die Vernunft bewiesen, sondern nur durch die Offenbarung und den Glauben erkannt werden. Aber auch nach ihrer Offenbarung bleiben sie für die gläubige Vernunft unbegreiflich und können nur einigermaßen und analogisch begriffen werden. Der Grund hiervon liegt in der Übernatürlichkeit der Mysterien.

66. Notwendige und freie Wahrheiten. Zum tieferen Verständnis müssen wir die Glaubenswahrheiten wie die Wahrheiten überhaupt einteilen in notwendige und freie Wahrheiten (veritates *necessariae* et *liberae*). Diese Einteilung ist aus dem Gegen-

stande hergenommen. Notwendig wird eine Wahrheit genannt, wenn die erkannte Sache etwas Notwendiges, frei dagegen, wenn die erkannte Sache etwas Freies oder Kontingentes ist und demnach sein oder nicht sein, so oder anders sein kann.

Es ist nun klar, daß das Mysterium der Trinität eine notwendige Wahrheit ist, da Gott notwendig dreifaltig ist, und sowie er nicht nicht sein kann, auch nicht nicht dreifaltig sein kann. Würden wir daher durch die bloße Vernunft Gott ganz vollkommen, wie er ist, erkennen, so würden wir auch durch die bloße Vernunft einsehen, daß er notwendig dreifaltig ist. Aber eine solche vollkommene oder adäquate Erkenntnis Gottes besitzt die erschaffene Vernunft nicht; denn sie erkennt Gott nur aus den Geschöpfen inadäquat als deren absolute Ursache: aus dieser natürlichen Gotteserkenntnis ist die Trinität der Personen, die ein Gott absolut innerliches, in der Schöpfung nicht zur Offenbarung gekommenes Verhältnis ist, schlechthin nicht durch konkludente Schlüsse abzuleiten.

Was aber die übernatürlichen Werke Gottes betrifft, so kann deren Existenz schon deshalb, weil sie lediglich vom freien Willen Gottes abhängen, nicht mit logischer Notwendigkeit a priori aus der Existenz und dem Wesen Gottes gefolgert werden, und zwar gilt dieses, weil von allen göttlichen Werken, auch von denen der natürlichen Ordnung. Keineswegs sind aber deshalb alle veritates liberae auch übernatürliche Geheimnisse und deshalb an sich unbegreiflich. Das sind sie vielmehr nur dann, wenn sie, wie die Inkarnation, die Gnade u. s. w., ihrem Wesen nach übernatürlich sind. Die übernatürlichen Werke Gottes können daher nicht aus natürlichen Vernunftgründen erkannt und bewiesen werden wegen ihrer Freiheit und ihrer Übernatürlichkeit; unbegreiflich aber bleiben auch nach der Offenbarung sowohl die Trinität wie die übernatürlichen Werke Gottes wegen ihrer Übernatürlichkeit.

Anm. Der Versuch, die Glaubensgeheimnisse aus Vernunftgründen zu beweisen, ist in jeder Beziehung verwerflich und verderblich: denn 67. Die Geheimnisse können aus Vernunftgründen nicht bewiesen werden.

a. Er steht an sich im Widerspruch mit der Lehre unseres heiligen Glaubens, daß die Glaubensgeheimnisse der bloßen Vernunft unzugänglich sind.

b. Ein solcher Versuch ist auch gegen die Interessen des Glaubens, da die für die Mysterien vorgebrachten Vernunftbeweise nicht stichhaltig sind und sein können, so daß dieselben den Glauben nur kompromittieren. Cum enim aliquis ad probandum fidem inducit rationes, quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium. Credunt enim quod huiusmodi rationibus innitamur et propter eas credamus. S. Th. 1 q. 32 a. 1 c.

c. Endlich führt dieses Beginnen fast mit Notwendigkeit zu Verfälschungen des Dogmas, da solche spekulative Beweise, die noch dazu fast immer auf einem falschen philosophischen System beruhen, zu einem ganz anderen als dem kirchlichen und demnach wahren Begriffe der fraglichen Mysterien führen.

2. Sowie die bloße Vernunft die Existenz und den Grund der Mysterien, z. B., daß und warum Gott dreifaltig ist, nicht beweisen kann, so ist sie auch nicht im stande, das Wesen der Mysterien z. B. was die Trinität ist, vollkommen oder adäquat zu erkennen. Da die Vernunft nämlich all ihre Begriffe der natürlichen Welt in der ihr natürlichen Weise entnimmt, so ist sie offenbar nicht im stande, mittels dieser ihrer Begriffe adäquat, d. h. so wie sie sind, Wahrheiten zu erfassen und zu begreifen, welche in der natürlichen Welt ihres Gleichen nicht haben. Inwiefern ein inadäquates oder analogisches Begreifen der Mysterien möglich ist, werden wir unten (n. 85) sehen. 68. Die Vernunft vermag die Geheimnisse nicht adäquat zu erkennen.

69. Natürliche und übernatürliche Geheimnisse.

Zuvor aber ist darauf aufmerksam zu machen, daß auch die natürlichen Wissenschaften Wahrheiten enthalten, welche in irgend welcher Beziehung bald mehr bald weniger unbegreiflich sind, daß aber nichtsdestoweniger diese Wahrheiten wesentlich von den Glaubensgeheimnissen sich unterscheiden.

a. Wie nämlich auch gewisse philosophische Wahrheiten, z. B. die absolute Vollkommenheit Gottes nicht adäquat begriffen werden können, obgleich sie vollkommen erkennbar und erweisbar sind für die Vernunft, so gibt es in allen Wissenschaften Wahrheiten, von denen aus den Principien der Wissenschaften feststeht, daß sie wahr sind, obwohl das Wie und Warum nicht oder nur unvollkommen bekannt ist.

Dagegen bei den Glaubensgeheimnissen, z. B. bei der Trinität, ist nicht nur das Wie und Warum, sondern auch das Daß der bloßen Vernunft verborgen.

Man kann daher jene sogenannten natürlichen Geheimnisse als ein induktives Argument für die übernatürlichen Geheimnisse benützen, aber keineswegs darf man beide gleichstellen.

b. Dazu kommt, daß die übernatürlichen Geheimnisse, auch nachdem uns deren Existenz durch die Offenbarung bekannt geworden, in einem höheren Grade unbegreiflich sind, als die der Naturordnung angehörigen, da jene, z. B. die Trinität, in einem höheren Grade als diese, z. B. die Vollkommenheit und Einfachheit des göttlichen Wesens, über die natürlichen Analogien erhaben sind.

70. Verhältnis der natürlichen Wahrheiten zu den Geheimnissen.

3. Die von Gott geoffenbarten Wahrheiten, seien sie Mysterien oder nicht, können nie und nimmer mit der Vernunft und den natürlichen Wahrheiten in Widerspruch stehen, da die Wahrheit der Wahrheit niemals widersprechen kann. Wo immer daher ein solcher Widerspruch behauptet wird, ist er nur scheinbar. An sich liegt es innerhalb der Kraft der Vernunft, einen jeden solchen Einwand (wenn auch vielleicht aus Mangel an der nötigen Wissenschaft nicht hic et nunc) zu lösen. Cum fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium, manifestum est, probationes, quae contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta. S. Th. 1 q. 1 a. 8 c.

Die desfallsigen Entscheidungen des fünften Laterankonzils erneuernd, erklärt das Vatikanum: Verum etsi fides sit supra rationem, nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest: cum idem Deus, qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit; Deus autem negare se ipsum non possit, nec verum vero unquam contradicere. Inanis autem huius contradictionis species inde potissimum oritur, quod vel fidei dogmata ad mentem Ecclesiae intellecta et exposita non fuerint vel opinionum commenta pro rationis effatis habeantur. Omnem igitur assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus. Const. dogm. de fid. cathol. c. 4.

71. Scheinwidersprüche zwischen natürlichen Wahrheiten und Geheimnissen.

Es sind bei solchen Scheinwidersprüchen folgende Fälle möglich:

a. Das Dogma ist wirklich richtig erfaßt und der dagegen vorgebrachte Einwand wirklich eine natürliche (oder übernatürliche, s. unten n. 72) Wahrheit. Hier handelt es sich lediglich um ein Sophisma, durch dessen Enthüllung die Logik den Widerspruch zu lösen hat.

b. Der Widerspruch ist logisch wirklich vorhanden; dann ist ein doppelter Fall denkbar:

α. Das Dogma ist falsch aufgefaßt, so daß der Widerspruch nicht stattfindet zwischen der als Einwand gebrauchten natürlichen Wahrheit und dem wirklichen katholischen Dogma, sondern zwischen jener Wahrheit und dem falschen, häretischen Zerrbild, das man an die Stelle des katholischen Dogmas gesetzt hat.

β. Ist aber das Dogma richtig aufgefaßt und auch der Widerspruch logisch begründet, so ist die angebliche Wahrheit, auf welche man diesen Widerspruch baut, eine unwahre Behauptung, ein Irrtum.

Jeder Irrtum der menschlichen Wissenschaft ist nun an sich durch menschliche Wissenschaft lösbar. Daher kann auch von allen mit dem Glauben in Widerspruch stehenden, also falschen Behauptungen gezeigt werden, daß sie wissenschaftlich nicht bewiesen sind; denn nur für das Wahre kann es stichhaltige Beweise geben.

Allerdings ist es möglich, daß ein wissenschaftlicher Einwand gegen eine Glaubenswahrheit faktisch von den Verteidigern der Glaubenswahrheit nicht gelöst werden kann; dann liegt aber der Grund hiervon nicht in der Sache selbst, sondern in einem Mangel an genügender Wissenschaft oder an genügendem Scharfsinn derjenigen, welche die Lösung versuchen.

Je niedriger daher der Stand einer Wissenschaft, je mehr sie mit Irrtümern, Trugschlüssen oder unerwiesenen Hypothesen angefüllt ist, um so leichter erheben sich scheinbare Widersprüche gegen die geoffenbarte Wahrheit, welche aber in dem Maße verschwinden, als die menschliche Wissenschaft in der Erkenntnis der Wahrheit Fortschritte macht. Daher liegt der Fortschritt in wahrer Wissenschaft im Interesse des Glaubens.

72. Scheinwidersprüche zwischen verschiedenen geoffenbarten Wahrheiten.

Da die Wahrheit der Wahrheit niemals widersprechen kann, so ist auch ein Widerspruch zwischen verschiedenen geoffenbarten Wahrheiten nicht möglich; es kann daher gegen eine geoffenbarte Wahrheit keinen theologisch richtigen Einwand geben. Für derartige scheinbare Widersprüche gelten dieselben Grundsätze, die eben (n. 71) aufgestellt wurden.

73. Pflicht des kirchlichen Lehramtes und des einzelnen Gläubigen gegenüber den der Offenbarung widersprechenden Ansichten.

Aus unserer These ergibt sich sofort, daß das kirchliche Lehramt, welches berufen ist, unfehlbar die geoffenbarten Wahrheiten zu erklären und gegen alle Entstellungen zu verteidigen, berechtigt und verpflichtet ist, jede Behauptung menschlicher Wissenschaft, welche mit den geoffenbarten Wahrheiten im Widerspruche steht, als falsch und glaubenswidrig zu verwerfen. Auch ist jeder Katholik verpflichtet, ein angeblich wissenschaftliches Resultat als irrig anzusehen und nimmer festzuhalten, sobald er erkennt, daß dasselbe mit einer geoffenbarten Wahrheit im Widerspruch steht oder sogar ausdrücklich von der Kirche verworfen worden ist.

Porro Ecclesia, quae una cum apostolico munere docendi, mandatum accepit fidei depositum custodiendi, ius etiam et officium divinitus habet falsi nominis scientiam proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam et inanem fallaciam. Quapropter omnes christiani fideles huiusmodi opiniones, quae fidei doctrinae contrariae esse cognoscuntur, maxime si ab Ecclesia reprobatae fuerint, non solum prohibentur tamquam legitimas scientiae conclusiones defendere, sed pro erroribus potius, qui fallacem veritatis speciem prae se ferant, habere tenentur omnino. *Vatic.* Const. dogm. de fid. cath. c. 4.

74. Falsche Freiheit der Wissenschaft. Die Behauptung dagegen, die Wissenschaft habe das Recht, mit dem Glauben in Widerspruch stehende Resultate festzuhalten, die Kirche aber sei nicht befugt, solche Irrtümer zu verwerfen, sondern müsse vielmehr deren Verbesserung der Wissenschaft überlassen, ist falsch und häretisch. In dieser Freiheit des glaubenswidrigen Irrtums besteht nicht die wahre, sondern eine falsche Freiheit der Wissenschaft.

Si quis dixerit, disciplinas humanas ea cum libertate tractandas esse, ut earum assertiones etsi doctrinae revelatae adversentur, tamquam verae retineri, neque ab Ecclesia proscribi possint; anathema sit. *Vatic.* l. c. Can. IV, 2.

75. Tiellunterwerfung der Wissenschaft unter den Glauben — eine Vernunftwahrheit. Der aufgestellte Glaubenssatz, daß die geoffenbarte Wahrheit die oberste Norm ist, an der die Wahrheit jeder Behauptung menschlicher Vernunft und Wissenschaft, soweit sie das Gebiet des Glaubens berührt, geprüft werden muß, und daß es der Kirche zusteht, nach dieser Norm über die Wahrheit oder Falschheit der Behauptungen jeglicher Wissenschaft, sowohl der philosophischen als der Erfahrungs- und namentlich auch der historischen Wissenschaft, mit höchster Autorität und unfehlbarer Gewißheit zu entscheiden, folgt nicht bloß aus den Principien des Glaubens, sondern ist auch vernunftgemäß. Die Vernunft selbst erkennt nämlich, daß die natürliche Wissenschaft irren kann, nicht aber die göttliche Offenbarung und unfehlbare Lehrautorität, sowie daß das Christentum und die Kirche göttlich sind. Dafür hat die Vernunft durch die motiva credibilitatis eine so große vernünftige Gewißheit, daß es unvernünftig wäre, dieselbe durch einzelne angeblich wissenschaftliche Resultate umstürzen zu lassen.

76. Rechtmäßige Freiheit der Wissenschaft. Durch unseren Satz wird aber die rechtmäßige Freiheit der Wissenschaft nicht im mindesten beeinträchtigt. Denn wenn die Kirche mit dem Glauben in Widerspruch stehende Behauptungen der Wissenschaft verwirft, so

a. greift sie nicht ins Gebiet der Wissenschaft ein; denn sie fällt ihre Entscheidung nicht nach wissenschaftlichen, sondern nach Glaubensprincipien und fällt nicht ein wissenschaftliches Urteil, sondern verwirft eine glaubenswidrige Behauptung. Deshalb

b. beläßt sie auch der Wissenschaft volle rechtmäßige Selbständigkeit und Freiheit, innerhalb ihres Gebietes und nach den ihr eigenen Principien nach der Wahrheit zu forschen. Die Kirche verbietet einfach, daß die Wissenschaft einen glaubenswidrigen Irrtum festhalte und ihre Grenzen überschreitend in das Gebiet des Glaubens eingreife.

Nec sane ipsa Ecclesia vetat, ne huiusmodi disciplinae in suo quaeque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo, sed iustam hanc libertatem agnoscens, id sedulo cavet, ne divinae doctrinae repugnando errores in se suscipiant, aut fines proprios transgressae, ea, quae sunt fidei, occupent et perturbent. *Vatic.* l. c. c. 4.

77. Glaube und Vernunft fördern sich gegenseitig: 4. Zwischen Glauben und Vernunft kann nicht bloß kein Widerspruch bestehen, sondern sie fördern sich gegenseitig.

die Vernunft den Glauben; a. Die Vernunft und ihre Wissenschaft dient dem Glauben, indem sie, wie wir (§§ 2 u. 4) sahen, durch den Beweis der praeambula fidei und der Glaubwürdigkeit des Glaubens den Glauben vorbereitet und vernünftig begründet. Ferner hilft die Vernunft, wie wir gleich (n. 79. 84 ff.) sehen werden, auf Grund des Glaubens die theologische Wissenschaft aufbauen.

b. Dagegen schützt der Glaube die Vernunft vor Irrtümern und gewährt ihr zugleich mancherlei Erkenntnis, durch die sie auf den ihr eigentümlichen Gebieten zu größerer und tieferer Einsicht gelangt. der Glaube die Vernunft.

Fides et ratio . . . opem sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstret eiusque lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat; fides vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur eamque multiplici cognitione instruat. *Vatic.* l. c.

Der Vorteil, den der Glaube der Vernunft gewährt, ist indes nicht so zu verstehen, als ob die übernatürlichen Wahrheiten als solche in den Kreis der natürlichen Wissenschaften gezogen würden, sondern muß darin gesucht werden, daß die Geheimnisse des Glaubens auch auf die Gebiete der natürlichen Wissenschaften Licht werfen und denselben Erkenntnisse erschließen, die zwar an sich die Grenzen der Vernunft nicht übersteigen, aber ohne Offenbarung der Vernunft wohl immer verborgen geblieben wären. Man denke z. B. an die genauere Bestimmung des Begriffes Persönlichkeit infolge des Dogmas der Trinität und Inkarnation und an die Aufschlüsse, welche Sündenfall und Erlösung bezüglich der Geschichte der Menschheit gewähren. 78. Worin die Förderung der Vernunft durch den Glauben näher besteht.

Ja, so gewiß die gefallene menschliche Natur moralisch außer stand ist, ohne Hilfe der Offenbarung und Gnade auch nur ihre natürliche Bestimmung genügend zu verwirklichen, weil sie von dem natürlich Wahren und Guten vielfach deficiert, ebenso gewiß kann auch die natürliche Wissenschaft zu der ihr möglichen und geziemenden Vollendung nur mit Hilfe des Glaubens gelangen, wie dies auch die Geschichte der Wissenschaft vor wie nach Christus zur Genüge beweist.

§ 8. Von dem wissenschaftlichen Verständnis der Glaubenswahrheiten überhaupt und der Mysterien insbesondere.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie II § 120 ff.

I. Wir bedürfen der Vernunft zum Glauben nicht nur insofern, als der Glaube eine vernünftige Erkenntnis der praeambula fidei und motiva credibilitatis zur Voraussetzung hat, sondern auch, um den Sinn der Wahrheiten, die wir glauben, zu verstehen. Gott hat uns nicht Worte ohne Sinn geoffenbart und durch die Kirche zu glauben vorgestellt, sondern auch durch sein Wort den Sinn der Offenbarung, soweit es ihm wohlgefällig und uns heilsam war, erschlossen. Deshalb hat er in einer dem menschlichen Erkenntnisvermögen und unserer Fassungskraft angemessenen Weise zu uns geredet. Christus, in dem die christliche Offenbarung vollendet ist, hat die ganze Fülle der geoffenbarten Wahrheiten und deren allein richtiges Verständnis den Aposteln übergeben, die beides der Kirche mitteilten. Die lehrende Kirche aber ist vom heiligen Geiste verbeistandet, nicht bloß, um diese Wahrheiten bis ans Ende der Zeiten zu bewahren, sondern auch den Gläubigen jenes richtige Verständnis dieser Wahrheiten unfehlbar zu vermitteln. Ihr allein kommt es daher zu, den Sinn der göttlichen Offenbarung mit unfehlbarer Gewißheit auszulegen und zu erklären. 79. Aufgabe der Vernunft gegenüber den Glaubenswahrheiten.

80. Vollkommnung des Verständnisses der Glaubenswahrheiten. Das Verständnis der geoffenbarten Wahrheiten kann zwar insofern vervollkommnet werden, als die Kirche im Laufe der Zeiten den Inhalt und Sinn derselben allseitiger und genauer erklärt; auch kann die theologische Wissenschaft unter Leitung des kirchlichen Lehramtes in deren Verständnis tiefer eindringen. Niemals aber kann der von Anfang an von den Aposteln überlieferte und durch das kirchliche Lehramt erklärte Sinn eines Dogmas irgendwie verändert werden. Da also die Dogmen im Laufe der Zeit nie einen anderen Sinn annehmen können, als den, welchen sie von Anfang an hatten, darf die menschliche Wissenschaft sich nie anmaßen, die Dogmen in einem anderen als dem von der Kirche erklärten Sinne auslegen zu wollen unter dem Vorwande, in ein tieferes Verständnis derselben eingedrungen zu sein.

81. Irrtum Günthers und Frohschammers. Daher irrte Günther, wenn er meinte, die Lehrentscheidungen der Kirche hätten nicht den absolut richtigen, sondern nur den zur Zeit dieser Lehrentscheidungen und demnach relativ richtigen Sinn der Dogmen festgestellt; den absolut richtigen Sinn der Dogmen zu bestimmen, sei der neueren Wissenschaft, speciell der Güntherschen Philosophie vorbehalten. Auch Frohschammer wich von der Wahrheit ab, indem er lehrte, die Dogmen müßten sich nach dem jeweiligen Fortschritte der Wissenschaft, namentlich auch der Naturwissenschaft, umgestalten. Vgl. Kath. 1869 II S. 194.

82. Das Vatikanum gegen diese Irrtümer. Diesen das Christentum in seinen Fundamenten zerstörenden Irrtümern gegenüber erklärt das Vatikanum:

Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tamquam divinum depositum Christi Sponsae tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda. Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit Sancta Mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu, altioris intelligentiae specie et nomine, recedendum. Crescat igitur et multum vehementerque proficiat, tam singulorum quam omnium, tam unius hominis, quam totius Ecclesiae, aetatum et saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia: sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia. L. c. c. 4.

83. Aufgabe der theologischen Wissenschaft. II. Die Aufgabe der theologischen Wissenschaft ist nach dem bisher Gesagten:

1. die von Gott geoffenbarten und von der Kirche bezeugten Wahrheiten treu nach dem Sinne und den Erklärungen der Kirche darzulegen und möglichst genau und allseitig begrifflich zu bestimmen;

2. sie sodann aus den Quellen des Glaubens, Schrift und Tradition, zu begründen (positive Theologie):

3. endlich in deren Verständnis so tief einzudringen, als die durch den Glauben erleuchtete Vernunft es vermag (spekulative Theologie).

III. Was den letzten Punkt insbesondere betrifft, so müssen die Mysterien und die übrigen Glaubenswahrheiten genau auseinander gehalten werden.

84. Spekulation und geoffenbarte Vernunftwahrheiten. 1. Jene geoffenbarten Wahrheiten, die zugleich Vernunftwahrheiten sind, können selbstverständlich auch in der Theologie aus Vernunftgründen bewiesen und philosophisch begriffen werden. Sonach erscheinen hier die rationes philosophicae zugleich als rationes theologicae.

2. Was dagegen die Mysterien betrifft, so hat die Theologie 85. Spekulation und Mysterien.

a. vor allem den durch die Offenbarung und den Glauben gegebenen Inhalt eines Dogmas möglichst allseitig klar und scharf zu erfassen;

b. den geheimnisvollen Inhalt durch Vergleiche mit natürlichen Wahrheiten, durch Analogien, unserem Verständnis näher zu bringen. Da nämlich die Vernunft die Geheimnisse des Glaubens nicht schaut, so kann sie dieselben nur durch Vergleiche und ihr bekannte Analogien einigermaßen sich klar machen. Das Göttliche hat nämlich in dem Kreatürlichen, wie das Höhere in dem Niederen, ein wirkliches, wenn auch unvollkommenes Abbild; daher sind solche Analogien richtig, aber unangemessen, inadäquat. Deshalb kommt alles darauf an, genau zu erkennen, was an diesen Analogien inadäquat ist, und das Inadäquate durch die vom Glauben uns gegebene, unbegreifliche Wahrheit zu berichtigen und zu ergänzen und dadurch unsere natürlichen Begriffe gleichsam zu verklären und in Begriffe, wie sie der höheren übernatürlichen Ordnung entsprechen, zu transformieren. Diese richtige theologische Methode bildet den geraden Gegensatz zu jener falschen Spekulation, die die übernatürlichen Wahrheiten zu unseren natürlichen und endlichen Begriffen herabzieht und sie dadurch notwendig verfälscht und ihres wahren Gehaltes beraubt. Nicht dieses Herabziehen der Dogmen zu unseren Begriffen, sondern jenes Erheben unserer Begriffe zu den übervernünftigen Dogmen ist Aufgabe der theologischen Spekulation;

c. den Inhalt des einzelnen Mysteriums zu vergleichen sowohl mit den natürlichen Wahrheiten als mit den übrigen Mysterien. Auf diese Weise wird der Theologe erkennen, daß das einzelne Mysterium mit diesen Wahrheiten in Einklang steht und von denselben unterstützt wird.

Hier kann die Vernunft insbesondere nachweisen, daß

α. die Ratschlüsse und Werke Gottes, die veritates temporariae oder contingentes, dem Wesen und den Eigenschaften Gottes, der Natur und den Bedürfnissen der Kreatur, soweit solche durch die Vernunft erkennbar sind, entsprechend, kongruent sind und, obwohl an sich selbst geheimnisvoll, Licht verbreiten über alle uns bekannten Wahrheiten und Thatsachen und die sonst unbegreiflichen Probleme der Geschichte und des menschlichen Daseins in einer allein befriedigenden Weise lösen;

β. die veritates necessariae mit dem durch die Vernunft erkennbaren Wesen Gottes in Einklang stehen und uns über diese Vernunfterkenntnis hoch erhabene Ideen von der Vollkommenheit Gottes gewähren;

d. endlich den ganzen Zusammenhang der natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten möglichst vollkommen zu erkennen. Dadurch leuchtet die innere Wahrheit des Ganzen, wie aller seiner einzelnen Momente, der Vernunft mit großer Klarheit ein, ohne daß jedoch die Unbegreiflichkeit der Geheimnisse aufgehoben und der Glaube in ein bloßes Wissen verwandelt würde.

II. Von der Glaubensregel, den Glaubensquellen und dem Glaubensrichter oder von den objektiven Principien des Glaubens.

Nachdem wir die Natur des Glaubens und sein Verhältnis zur Vernunft betrachtet haben, beschäftigen wir uns nun mit der Frage, nach welcher Regel der Gegenstand des Glaubens, das obiectum materiale

fidei, objektiv zu bestimmen (regula fidei), aus welchen Quellen derselbe zu schöpfen ist, und wem hierbei die autoritative und unfehlbare Entscheidung zusteht (iudex controversiarum).

I. Von der Glaubensregel.

§ 9. Die katholische Glaubensregel.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie I § 62—66.

86. Die katholische Glaubensregel. Die katholische Glaubensregel ergibt sich unmittelbar aus dem Begriff des Glaubens, sowie aus dem, was über den Gegenstand des Glaubens gesagt ist. Sie lautet: Man muß mit göttlichem und katholischem Glauben alles dasjenige glauben, was im geschriebenen oder überlieferten Worte Gottes enthalten ist und von der Kirche, sei es durch feierliche Lehrentscheidung, sei es durch ihr ordentliches und allgemeines Lehramt, als von Gott geoffenbart uns zu glauben vorgestellt wird.

In diesen Worten ist ein Dreifaches ausgesprochen:

1. daß alles und nur dasjenige Gegenstand des Glaubens ist, was Gott im Alten und im Neuen Testamente geoffenbart und durch die Apostel seiner Kirche zur Bewahrung, Verkündigung und Erklärung übergeben hat: das *depositum fidei* oder die *traditio divino-apostolica;*

2. daß dieses Depositum des Glaubens in der heiligen Schrift und der Überlieferung enthalten ist;

3. daß dieses in Schrift und Überlieferung enthaltene Glaubensdepositum durch die Kirche uns zu glauben vorgestellt wird, und zwar in doppelter Weise: entweder durch förmliche richterliche Entscheidung oder durch das gewöhnliche und allgemeine Magisterium.

87. Die katholische Glaubensregel kein circulus vitiosus. Bevor wir zum positiven Nachweise der katholischen Glaubensregel schreiten, müssen wir einen Einwand zurückweisen, der namentlich von protestantischer Seite gegen unsere Beweisführung erhoben zu werden pflegt. Um nämlich die aus der heiligen Schrift hergenommenen Beweise von vornherein zu vernichten, beschuldigt man unsere Argumentation eines circulus vitiosus: man behaupte katholischerseits, daß ohne die Tradition weder die Autorität noch der wahre Sinn der heiligen Schrift feststehe und führe dann selbst den Beweis dafür aus der heiligen Schrift, deren Autorität und die Richtigkeit unserer Auslegung voraussetzend.

Allein dieser Vorwurf ist in jeder Beziehung unbegründet und sophistisch.

1. Vor allem haben wir polemisch den Protestanten gegenüber das Recht, uns auf die heilige Schrift zu berufen, weil sie die Göttlichkeit der heiligen Schrift zugestehen und die Klarheit ihres Inhaltes behaupten.

2. Apologetisch können wir die Echtheit und Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift aus historisch-kritischen Gründen für die Vernunft darthun und daraufhin aus ihr wie aus einer glaubwürdigen historischen Urkunde für die Autorität der Kirche und ihrer Tradition Beweise erheben. Daher können wir auch, was die Auslegung der heiligen Schrift betrifft, durchaus festhalten, daß sie, um in jeder Beziehung richtig und unfehlbar richtig verstanden zu werden, der Kirche und Tradition bedarf, nichtsdestoweniger aber nachweisen, daß die heilige Schrift nicht das protestantische

Schriftprincip, sondern das katholische Traditionsprincip als urchristliche und von Christus selbst vorgeschriebene Glaubensregel bezeugt.

3. Theologisch endlich ist die Tradition der Kirche, die sich selbständig durch evidente Merkmale und Beweise als die wahre Kirche Christi ausweist, das principale, die heilige Schrift aber ein hinzugekommenes sekundäres Beweismittel, das jedoch auf Grund der Tradition und in Vereinigung mit ihr vollgültige Beweiskraft hat. Für ein und dieselbe Wahrheit oder Thatsache zwei aufeinander sich stützende Zeugen, wenn auch der eine der Hauptzeuge ist, anzurufen, ist kein circulus vitiosus, sondern ein durchaus richtiges und auf allen Gebieten als gültig anerkanntes Beweisverfahren.

I. Die zum Heile der ganzen Menschheit gegebene göttliche Offenbarung ist in Christus und seinen Aposteln vollendet und definitiv abgeschlossen. 88. Die göttliche Offenbarung in Christus und seinen Aposteln vollendet.

Es gibt nur eine göttliche Offenbarung, grundgelegt im Protoevangelium, fortgeführt und entwickelt durch die Offenbarung des Alten Bundes, in Christus definitiv und für alle Zeit vollendet. Darum ist die Zeit Christi die letzte Zeit, oder die Fülle der Zeiten. Wenn Jesus auch in weiser Pädagogik seine Jünger nur allmählich in die Glaubensgeheimnisse einführte, so hat er doch vor seinem Abschiede aus der Welt ihnen alles mitgeteilt: *omnia*, quaecunque audivi a Patre meo, nota feci vobis. *Joann.* 15, 15. Auch hat er ihnen den heiligen Geist gesendet, damit er sie an alles erinnere und in alle Wahrheit, sowie in das Verständnis derselben einführe. Die Lehre Christi, welche die Apostel ganz und in vollem Verständnis empfingen, haben sie, dem Befehle ihres Meisters gemäß, ohne etwas vorzuenthalten der Welt verkündigt: vos scitis . . . quomodo nihil subtraxerim utilium . . . Non subterfugi, quominus annuntiarem omne consilium Dei vobis. *Act.* 20, 18. 20. 27; nach ihnen sollten ihre Nachfolger diese Lehre unverändert verkünden bis zur Wiederkunft des Herrn.

Was die heiligen Apostel selbst betrifft, so ist es allerdings allgemein anerkannte katholische Lehre, daß dieselben nicht bloß wie ihre Nachfolger unfehlbare Bezeuger und Verkündiger der Lehre Christi, sondern auch in außerordentlicher Weise Organe göttlicher Offenbarung waren. Allein sie waren das nicht, um die Lehre Christi substantiell zu ergänzen oder gar zu vervollkommnen, sondern um sie in die Welt einzuführen und als persönlich unfehlbare Organe des heiligen Geistes genauer zu erklären. Accepistis illud (verbum auditus Dei) non ut verbum hominum, sed (sicut est vere) verbum Dei. 1 *Thess.* 2, 13. 89. Die Apostel persönlich unfehlbar.

Die in Christus und seinen Aposteln zur Vollendung gekommene und der Kirche zur Verkündigung übergebene Wahrheit ist daher ein für allemal der ganze und vollständige Inhalt des katholischen Glaubens, das depositum fidei, und nur dieses allein kann Gegenstand des Glaubens sein.

Anm. Privatoffenbarungen können zwar für den, der genügende Gewißheit darüber besitzt, Gegenstand der fides *divina*, aber nicht Gegenstand der fides *catholica* sein und daher auch nimmermehr von der Kirche uns zu glauben vorgestellt werden. Wenn die Kirche solche Privatoffenbarungen approbiert, so erklärt sie dadurch nur, daß sie nicht gegen den Glauben und die guten Sitten verstoßen, sowie daß triftige Gründe für ihre Echtheit und ihren übernatürlichen Ursprung sprechen. Auch ist festzuhalten, daß Privatoffenbarungen nie und nimmer die katholische Wahrheit substantiell vervollkommnen und somit einen Fortschritt über diese hinaus constituieren. Solche Offenbarungen gibt Gott nicht. 90. Privatoffenbarungen.

91. Häretische Ansichten. Falsch und häretisch sind demnach:

1. alle Sekten, die eine neue und höhere Offenbarung behaupten, als diejenige, welche uns von Christus durch die Apostel zu teil geworden, mögen sie nun, wie die Gnostiker, eine Geheimlehre der Apostel und eine geheime Tradition annehmen, oder, wie die Montanisten und Manichäer, die Fraticellen und Anhänger des ewigen Evangeliums, die Wiedertäufer, Swedenborgianer, Irvingianer, u. s. w. auf eine Vervollkommnung des apostolischen Christentums durch neue Offenbarungen pochen, die einzelnen durch Privaterleuchtung oder der Gesamtheit durch eine neue Ausgießung des heiligen Geistes oder endlich durch Mitteilungen der Geister und abgeschiedener Seelen zu teil würden. (Vgl. Möhler, Symbolik § 54—86; Schneid, Der neuere Spiritismus. Eichst. 1880);

2. die rationalistischen Systeme, die eine Vervollkommnung und Verbesserung durch direkte Reform oder wissenschaftliche Umdeutung der Glaubenslehren behaupten. Etwas ganz anderes ist der Fortschritt, der in der Entfaltung und Erklärung des apostolischen Glaubensdepositums durch das kirchliche Lehramt und die wissenschaftliche Erkenntnis liegt.

92. Nächste Glaubensregel. II. Die Lehre Jesu Christi und der Apostel ist die oberste, aber nicht nächste Glaubensregel. Darin stimmen mit Ausnahme der Schwärmersekten und der Rationalisten alle Christen überein. Die nächste Glaubensregel dagegen antwortet auf die Frage, wie der einzelne zum apostolischen Glaubensdepositum gelangt. Hierin stehen Katholizismus und Protestantismus einander entgegen. Während nämlich alle protestantischen Bekenntnisse als im Formalprincip des Protestantismus darin übereinstimmen, die heilige Schrift sei die einzige Glaubensquelle und die einzige Glaubensregel, lautet die katholische Lehre also: Alles dasjenige ist als von Gott in Christus geoffenbarte und durch die Apostel der Kirche übergebene Wahrheit zu glauben, was als solche das kirchliche Lehramt unter dem Beistande Gottes aus Schrift und göttlicher Überlieferung uns zu glauben vorstellt. Die durch Gottes Beistand unfehlbare kirchliche Proposition ist also die nächste und unmittelbare Regel des wahren Glaubens.

93. Glaubensregel nach der Geschichte Christi und der Apostel. Der Beweis dieses Satzes ergibt sich:

1. aus der Geschichte Jesu Christi und seiner Apostel. Christus predigte und beauftragte die von ihm erwählten Apostel, an seiner Statt und mit seiner Autorität allen Menschen seine Lehre zu verkündigen. Damit sie aber dies vermögen und auch wirklich thun, steht er ihnen bei (Matth. 28, 20) und wirket in ihnen durch den heiligen Geist (Joh. 14, 16. 26; 15, 26; 16, 13). Da ferner Christus lehrte wie einer, der Gewalt hat (Matth. 7, 29), so legen auch die Apostel in der Gewalt Christi Zeugnis ab und sind daher nicht nur authentische Zeugen, sondern auch Lehrer und Richter in Glaubenssachen. Wie wir später ausführlich begründen werden, ist der heil. Petrus unter allen Aposteln als oberster Stellvertreter Christi auch der höchste Lehrer und Richter in Glaubenssachen, mit dessen Lehre alle Glieder der Kirche ohne Unterschied übereinstimmen und dessen Richtersprüchen alle sich unterwerfen müssen.

94. Das kirchliche Lehramt. Diese von Christus in Petrus und den Aposteln eingesetzte Amtsordnung und Amtsgnade soll vermöge rechtmäßiger Succession allezeit in der Kirche fortdauern, denn es sollen ja allezeit und bis ans Ende der Zeiten die christlichen Wahrheiten gepredigt und die Heilsgeheimnisse gefeiert werden. Deshalb wird Christus und der heilige Geist bei ihnen bleiben alle Tage bis ans Ende der Welt.

Wie die Kirche selbst, so muß auch Petrus, ihr Fundament, unvergänglich sein. Da nun die Apostel durch den Tod verhindert wurden, allezeit zu bleiben (Hebr. 7, 23), so setzten sie Bischöfe ein, die das Depositum des Glaubens vermöge des Beistandes des heiligen Geistes unverfälscht bewahren sollten, und befahlen ihnen, nach Christi Auftrag, wiederum andere aufzustellen und denselben das, was sie von den Aposteln empfangen, als treuen Zeugen und Amtsverwaltern anzuvertrauen (2 Tim. 2, 2; Tit. 1, 5), damit dieselben alles, was Christus ihnen durch die Apostel übergeben, einmütig lehren, von Geschlecht zu Geschlecht. So dauert also das apostolische Lehramt mit dem ihm verliehenen Charisma der Wahrheit alle Tage fort bis ans Ende der Zeiten, und was Paulus zu Timotheus gesprochen, ist allen Verwaltern des kirchlichen Lehramtes und der ganzen Kirche gesagt: Bewahre das Depositum des Glaubens. 1 Tim. 6, 20; 2 Tim. 1, 14.

Das kirchliche Lehramt ist demnach eine göttliche und wesentliche Institution des Christentums, die nur durch eine neue göttliche Offenbarung hätte aufgehoben werden können. Von einer solchen aber findet sich keine Spur und kann sich keine Spur finden, wenn anders feststeht, was oben (n. 88) bewiesen wurde, daß auf Christus eine neue Offenbarung nicht mehr folgt.

Namentlich liegt in der allmählichen Abfassung und Sammlung der Schriften des Neuen Testamentes in keiner Weise eine Aufhebung oder Abänderung der ursprünglichen Kirchenverfassung und Glaubensregel. Denn 95. Die heilige Schrift keine Abänderung der ursprünglichen Verfassung.

a. sämtliche Schriften des Neuen Testamentes sind erst nach, zum großen Teile lange nach der göttlichen Stiftung der Kirche und in der Kirche entstanden;

b. sie sind nicht an Ungläubige, sondern an Gläubige, an Bischöfe und kirchliche Gemeinschaften, kurz an die Kirche gerichtet;

c. sie haben nicht den Zweck, vollständige Kompendien des Glaubens, Gesetzbücher des Christentums und Verfassungsurkunden der Kirche zu sein, sondern unter Voraussetzung des bereits bekannten christlichen Glaubens Thatsachen oder Wahrheiten des Christentums je nach Bedürfnis näher zu besprechen;

d. sie lehren überall in der nachdrücklichsten Weise das kirchliche Lehramt und die Pflicht aller Gläubigen, demselben Glauben und Gehorsam zu schenken. Vgl. Röm. 16, 17; Gal. 1, 8; Phil. 4, 9; Kol. 2, 6 f.; 1 Thess. 4, 2; 2 Thess. 2, 14; 2 Tim. 2, 2; Hebr. 2, 3. u. s. w.

2. Daher treffen wir von Anbeginn immer und überall in der Kirche diese katholische Glaubensregel, von der nur die Häretiker abweichen, die eben deshalb Häretiker sind. Was aber von Anfang an und überall gilt, kann schon der Natur der Sache nach keinen anderen Ursprung haben als in der Lehre Christi und der Apostel. 96. Die katholische Glaubensregel von jeher in der Kirche gelehrt:

a. Christus hat uns die Wahrheit, die sapientia Dei, geoffenbart; die Wahrheit und den Geist Christi aber besitzen die Apostel und von diesen ihre rechtmäßigen Nachfolger. Daher müssen alle, welche in der Wahrheit Christi verharren wollen, mit ihren Bischöfen übereinstimmen, die insgesamt in der Lehre einig sind. Dies ist die Lehre der apostolischen Väter. So schreibt der heil. Ignatius an die Gemeinde von Smyrna: Omnes Episcopo obtemperate, ut Jesus Christus Patri; et presbyterio, ut von den apostolischen Vätern:

Apostolis; diaconos autem revereamini ut Dei mandatum. Separatim ab Episcopo nemo quidquam faciat eorum, quae ad Ecclesiam spectant. . . . Ubi comparuerit Episcopus, ibi et multitudo sit; quemadmodum ubi fuerit Christus Jesus, ibi catholica et Ecclesia. Non licet sine Episcopo neque baptizare, neque agapen celebrare; sed quodcunque ille probaverit, hoc et Deo est beneplacitum, ut firmum et validum sit omne, quod peragitur. (8 u. 9.)

Tertullian, Irenäus. b. Den apostolischen Vätern reihen sich unmittelbar Tertullian und der heil. Irenäus an, deren Zeugnisse höchst wichtig sind. Nicht auf die heilige Schrift, so lehrt der erstere, und auf Diskussionen über ihre richtige Auslegung, sondern auf die Tradition der Kirche und die Autorität des apostolischen Lehramtes muß man in allen Glaubensstreitigkeiten rekurrieren: Ergo non ad Scripturas provocandum est, nec in his constituendum certamen . . . Ordo rerum desiderabat, illud prius proponi, quod nunc solum disputandum est: quibus competat fides ipsa? cuius sint Scripturae? a quo et per quos et quando et quibus sit tradita disciplina, qua fiunt Christiani? Ubi enim apparuerit esse veritatem et disciplinae et fidei christianae, illic erit veritas Scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianarum. De praesc. 19. Irenäus aber hat die katholische Glaubensregel so klar und allseitig entwickelt, daß sein Zeugnis allein den apostolischen Ursprung und die allgemeine Geltung der katholischen Glaubensregel im christlichen Altertum über jeden Zweifel erhebt. Den Aposteln hat Christus, so schreibt Irenäus, seine Lehre übergeben. Diese übergeben sie der Kirche, d. h. dem kirchlichen Lehramte, und so kommt die Wahrheit von den Vorgängern zu den Nachfolgern, gleichsam von Hand zu Hand bis zu uns. Diese wahre Tradition findet sich in jeder katholischen Kirche, bei jedem rechtmäßigen, der Kirche treuen Bischof: Traditionem Apostolorum in toto mundo manifestatam in omni Ecclesia adest respicere . . . et habemus annumerare eos, qui ab Apostolis instituti sunt Episcopi in ecclesiis et successores eorum usque ad nos . . . Tantae igitur ostensiones cum sint, non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem, quam facile est ab Ecclesia sumere, cum Apostoli quasi in depositorium dives plenissime in eam contulerint omnia, quae sint veritatis, uti omnis quicunque velit, sumat ex ea potum vitae; haec est enim vitae introitus. *Adv. haer.* 3, 3. 4. Besonders autoritätsvoll sind in dieser Beziehung die großen von den Aposteln selbst gegründeten Kirchen, vor allen aber die römische Kirche. Denn mit ihr müssen wegen ihres höheren Vorranges, nämlich weil ihr Bischof der oberste Inhaber der Lehrgewalt, der centrale Träger der apostolischen Tradition ist, notwendig alle Kirchen der Welt übereinstimmen. Um zu wissen, was katholische Lehre ist, braucht man daher nur zu fragen, was die römische Kirche lehrt. Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones: *maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus Apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae, eam, quam habet ab Apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes,* confundimus omnes eos, qui quoquomodo vel per sibi placentia vel vanam gloriam, vel per caecitatem et malam sen-

tentiam praeterquam oportet colligunt. *Ad hanc enim ecclesiam propter potiorem* (al. potentiorem) *principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos, qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea, quae est ab apostolis traditio.* L. c. 3, 3 n. 2.

Über die von den Protestanten Dodwell, Grabe, Stieren und seit seinem Abfalle von Döllinger gegen diese Stelle erhobenen Schwierigkeiten s. Heinrich I S. 686 f., *Schneemann*, S. Iren. de Ecclesiae Romanae principatu testimonium (Collect. Lacens IV.); vergl. auch Histor.-pol. Blätter 73, 253 ff., 333 ff.

Scholion. 1. Aus den angeführten Zeugnissen, mit denen die späteren Väter, die Konzilien und die apostolischen Dekrete aller Jahrhunderte übereinstimmen, geht klar hervor, 97. Das aktive Organ der unfehlbaren Überlieferung und seine Autorität.

a. daß das von Christus eingesetzte kirchliche Lehramt das aktive Organ der unfehlbaren Überlieferung der geoffenbarten Wahrheiten und ihres richtigen Verständnisses ist, d. h. der katholische Episkopat in Übereinstimmung mit seinem Fundamente und Haupte, dem Nachfolger Petri oder dem römischen Stuhle und vor allem dieser apostolische Stuhl selbst;

b. daß der letzte und übernatürliche Grund der Autorität und Unfehlbarkeit der divina traditio in der von Christus diesem Lehramt verliehenen Autorität und dem damit verknüpften Beistande liegt, durch den Christus und der heilige Geist das kirchliche Lehramt gegen jeden Irrtum in Bewahrung und Auslegung der geoffenbarten und von den Aposteln her überlieferten Wahrheit sicher stellt.

Dies heben die Väter überall mit Nachdruck hervor: Die Überlieferung ist wahr und unfehlbar per *charisma veritatis certum.* (*Iren.*, *Adv. haer.* 4, 26 n. 2); *per operationem spiritus* (l. c. 3, 24 n. 1); *per doctorem veritatis,* qui non sinit ecclesias aliter intelligere, aliter credere (nämlich als von den Aposteln überliefert). *Tertull.*, praescr. 28. Wer daher diese Überlieferung verachtet, verachtet nicht Menschen, sondern Gott. Vinc. Lerin. Commonit. 40.

Allerdings liegt in der allgemeinen und beständigen Übereinstimmung der katholischen Kirche und der ganzen Welt in Überlieferung derselben Wahrheit auch eine natürliche Bürgschaft und in der Sorgfalt dieser Kirche und ihrer Bischöfe, insbesondere des apostolischen Stuhles, durch die geeigneten Mittel — gegenseitige Mitteilung, Anzeigung der Irrlehren bei den Bischöfen, namentlich beim römischen Bischof, Konzilien u. s. w. — die Einheit des Glaubens zu bewahren, auch ein natürliches Argument der Unverfälschtheit der Tradition und ihres apostolischen Ursprungs, das schon die ältesten Verteidiger der katholischen Lehre apologetisch geltend gemacht haben. 98. Allgemeine Überlieferung auch eine natürliche Bürgschaft des Glaubens. *Tert.*, praescr. 28. Ecquid verisimile est, ut tot ac tantae (ecclesiae) in unam fidem erraverint? Nullus inter multos eventus est unus exitus; variasse debuerat error doctrinae ecclesiarum. Ceterum quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum.

Diese bloß menschliche und historische Beweiskraft der Tradition wollen die Protestanten gelten lassen; dagegen die göttliche und unfehlbare Autorität sprechen sie derselben ab. Wenn sie nun ferner behaupten, die Väter der ersten drei Jahrhunderte hätten nur diese historische Bedeutung der Tradition gekannt, aber erst nach dieser Zeit sei die Berufung auf eine

göttliche Autorität derselben aufgekommen, so steht dies nach dem Gesagten mit der Wahrheit und Wirklichkeit im schreiendsten Widerspruch.

99. Der beständige Glaube des Volkes ein Zeugnis für die apostolische Tradition.

2. Da alles, was die Nachfolger des heiligen Petrus und der Apostel lehrten, von den katholischen Christen geglaubt wird, und da derselbe heilige Geist, der den Hirten beisteht, recht zu lehren, auch den Gläubigen die Gnade gibt, recht zu glauben, und daher dem Glauben kein Irrtum beigemischt sein kann, so leuchtet ein, daß der allgemeine und beständige Glaube des christlichen Volkes ein herrliches Zeugnis der apostolischen Tradition ist, auf das man sich auch stets berufen hat, namentlich den Häretikern gegenüber, die mit dem allgemeinen Glauben des katholischen Volkes im Widerspruch waren. Wenn diese Häretiker recht hätten, so wäre, wie Vincenz von Lerin schreibt, notwendig, ut omnes omnium aetatum fideles, omnes sancti, omnes casti, continentes, virgines, omnes clerici, levitae et sacerdotes, tanta confessorum millia, tanti martyrum exercitus, tanta urbium, tanta populorum celebritas et multitudo, tot insulae, provinciae, reges, gentes, regna, nationes, totus postremo iam paene orbis per catholicam fidem Christo capiti incorporatus tanto saeculorum tractu ignorasse, errasse, blasphemasse, nescisse quid crederet, pronuntietur. Commonit. c. 33.

100. Glaube des Volkes und kirchliches Lehramt.

Dabei ist aber nie zu vergessen, daß der Glaube des Volkes sich auf die Lehre der Hirten gründet und von derselben abhängig ist: Quomodo credent ei, quem non audierunt? quomodo autem audient sine praedicante? quomodo vero praedicabunt, nisi mittantur? . . . . Ergo fides ex auditu. *Rom.* 10, 14. 15. 17. Es ist demnach die passive Unfehlbarkeit der Gläubigen schlechthin abhängig von der aktiven Unfehlbarkeit des Lehrers.

Auch muß man bedenken, daß das Volk explicite nur die Hauptlehren in ihren Grundzügen zu kennen pflegt, während die tieferen und namentlich die impliciten Wahrheiten und die genaueren Erklärungen derselben ihm vielfach unbekannt sind. Wenn demnach der Glaube des Volkes ein wichtiges Argument der kirchlichen Lehre ist, so ist es dagegen eine durch und durch falsche und häretische Behauptung, das Amt der Hirten bestehe lediglich darin, den Glauben des Volkes in ihren Diöcesen zu bezeugen und zu konstatieren. Gerade umgekehrt ist der Glaube des Volkes an der Lehre der Hirten zu prüfen und nach ihr zu beurteilen. Freilich hält das katholische Volk oft am wahren Glauben fest, wenn auch einzelne Hirten von demselben abfallen, und dann kann der Glaube des Volkes solchen abtrünnigen Bischöfen gegenüber als Zeugnis dienen.

2. Von den Quellen des Glaubens.

Die Quellen des Glaubens sind die heilige Schrift und die Tradition, die wir zuerst im allgemeinen und dann jede für sich zu untersuchen haben.

§ 10. Schrift und Tradition im allgemeinen.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie I § 67.

101. Tradition im weiteren und engeren Sinne.

I. Mit dem Unterschied zwischen Offenbarung und der kirchlichen Bezeugung der Offenbarung oder der Tradition im bisher erklärten weiteren

Sinne darf man den Unterschied zwischen Schrift und Tradition im engeren Sinne nicht verwechseln. Die heilige Schrift ist nämlich keineswegs schlechthin identisch mit der göttlichen Offenbarung, sondern nur ein inspiriertes Zeugnis derselben und gehört daher zur Überlieferung im weiteren Sinne: sie ist die schriftliche im Gegensatze zur mündlichen Überlieferung. Itaque, fratres, state et tenete *traditiones*, quas didicistis sive per *sermonem* sive per *epistolam* nostram. *2 Thess.* 2, 14.

Jedoch unterscheidet sich die heilige Schrift specifisch von allen anderen schriftlichen Aufzeichnungen der von Gott geoffenbarten und von der Kirche überlieferten Wahrheiten 102. Die heil. Schrift und andere Aufzeichnungen der Offenbarung.

1. dadurch, daß sie inspiriert ist und deswegen nicht bloß ein unfehlbares Zeugnis von der göttlichen Wahrheit enthält, sondern im eigentlichen Sinne Wort Gottes ist;

2. dadurch, daß sie, was zunächst das Neue Testament betrifft, von den Aposteln und Evangelisten, also von den ursprünglichen Zeugen Christi und seiner Lehre geschrieben und daher in ihr das apostolische Zeugnis in seiner ursprünglichen Form unwandelbar fixiert ist. In ähnlicher Weise gilt dasselbe von den Schriften des Alten Testamentes.

Im Gegensatze zur heiligen Schrift heißt die gesamte, in der Lehre und dem Leben der Kirche sich fortpflanzende Überlieferung Tradition oder Überlieferung im engeren und gewöhnlichen Sinne, oder auch mündliche Überlieferung, mag dieselbe auch aufgeschrieben oder sonst dokumentiert sein, wie dies in den Urkunden und Denkmälern von Jahrhundert zu Jahrhundert wirklich der Fall ist. 103. Tradition im engeren und gewöhnlichen Sinne.

II. Schrift und Tradition sind demgemäß die beiden Mittel, durch die von der Kirche und in der Kirche die geoffenbarte Wahrheit überliefert wird, und daher auch die beiden Quellen, aus denen die wahre Lehre zu schöpfen ist. Deshalb war es von Anfang an katholischer Grundsatz, daß die geoffenbarten Wahrheiten in Schrift und Tradition enthalten, aus denselben zu schöpfen und durch sie zu beweisen seien, wie dies Vincenz von Lerin im Anfang seines Commonitoriums mit folgenden Worten ausspricht: Saepe magno studio et summa attentione perquirens a quam plurimis sanctitate et doctrina praestantibus viris, quonam modo possim certa quadam et quasi generali ac regulari via catholicae fidei veritatem ab haereticae pravitatis falsitate discernere, huiusmodi semper responsum ab omnibus fere retuli, quod sive ego sive quis alius vellet exurgentium haereticorum fraudes deprehendere laqueosque vitare et fide sana sanus atque integer permanere, duplici modo munire fidem suam Domino adiuvante deberet: primo scilicet divinae legis auctoritate, tum deinde Ecclesiae catholicae traditione. 104. Schrift und Tradition Glaubensquellen.

III. Was nun das Verhältnis zwischen Schrift und Tradition betrifft, so ist folgendes festzuhalten:

1. Beide stehen einander darin vollkommen gleich, daß sie irrtumslos und zuverlässig eine und dieselbe geoffenbarte Wahrheit enthalten und bezeugen. Hieraus folgt, daß beide niemals einander widersprechen können, sondern notwendig sich gegenseitig bestätigen. 105. Zwischen Schrift und Tradition nie Widerspruch.

2. Der eigentümliche Vorzug der Tradition besteht aber darin, 106. Vorzug der Tradition.

a. daß sie das ursprüngliche Überlieferungsmittel der christlichen Wahrheit ist. Denn

α. Christus selbst hat nur mündlich gelehrt und auch den Aposteln nur die mündliche Predigt zur strengen Pflicht gemacht;

β. das Christentum ist auch wirklich durch die mündliche Predigt in die Welt eingeführt, verbreitet und erhalten worden und wird bis ans Ende der Welt auf diese allen Menschen zugängliche, angemessene und genügende Weise verkündigt und erhalten;

b. daß die mündliche Tradition der Kirche unabhängig von der Schrift bestehen kann und absolut genügend wäre, um uns alles mitzuteilen, was wir glauben und wissen müssen, um selig zu werden, wie Irenäus sagt: Quid autem, si neque apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis, quibus committebant ecclesias? Cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum eorum, qui in Christum credunt, sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem, et veterem traditionem diligenter custodientes. *Adv. haer.* 4, 1. Dagegen ist die heilige Schrift ein zur lebendigen Tradition hinzugekommenes Überlieferungsmittel der geoffenbarten Wahrheiten, das unabhängig von der Tradition nicht bestehen kann, sondern vielmehr zur Beglaubigung, zur richtigen Auslegung und zur Ergänzung fortwährend derselben bedarf.

107. Vorzug der heil. Schrift.

3. Der eigentümliche Vorzug der Schrift vor der Tradition besteht aber darin,

a. daß sie inspiriertes Wort Gottes ist und als solches eine in gewisser Beziehung unendliche Würde und Kraft besitzt zur Belehrung und Erbauung, wie dies keinem anderen Worte eigen ist;

b. daß sie als unwandelbare Schrift das Zeugnis der Apostel und Evangelisten, dieser ersten, vorzüglichsten und ursprünglichsten Zeugen der geoffenbarten Wahrheit unverändert in seiner ursprünglichen Form in der Kirche aufbewahrt. Daher ist die heilige Schrift vorzugsweise das Mittel, um die Übereinstimmung der lebendigen Tradition mit der apostolischen Lehre augenfällig nachzuweisen;

c. daß sie manches, namentlich Geschichtliches, Prophetisches u. s. w. enthält, was wir ohne sie durch die bloße Tradition sicher nicht in derselben Authenticität, Vollkommenheit und Genauigkeit besitzen würden. In dieser Beziehung besteht namentlich der hauptsächlichste Wert der Evangelien darin, daß wir in ihnen eine so anschauliche Schilderung und Mitteilung von dem Leben und den Reden Christi und in ähnlicher Weise in der Apostelgeschichte und den Briefen von dem Leben und den Worten der Apostel und der apostolischen Kirche aus der Feder inspirierter Augenzeugen oder doch Zeitgenossen haben.

Weil demnach die heilige Schrift einen eigentümlichen, in gewisser Beziehung unendlichen Wert besitzt, so hat Gott, der in allen seinen Werken die Vollkommenheit liebt, obgleich die Tradition der Kirche zur Erhaltung der zum Heile notwendigen Wahrheiten absolut und an sich genügend gewesen wäre, derselben noch die heilige Schrift hinzugefügt und sie als einen überaus kostbaren Schatz der Kirche übergeben, weshalb die Kirche verpflichtet ist, diesen Schatz zu bewahren.

§ 11. Von der heiligen Schrift insbesondere.

Heinrich, Dogmatische Theologie I § 68—74.

Da die Einleitungswissenschaft die heilige Schrift ausführlich behandelt, so ist hier nur das dogmatisch Wichtige hervorzuheben.

I. Zur heiligen Schrift gehören nur jene aber auch alle jene Bücher, ganz und in allen ihren Teilen, welche die katholische Kirche als heilige Schriften anerkennt, und die deshalb im Kanon enthalten sind, wie ihn nach der beständigen Überlieferung der römischen Kirche das Tridentinum (Sess. IV) aufs neue verkündigt hat, ohne einen Unterschied zwischen den sogenannten protokanonischen und deuterokanonischen Schriften zu machen. 108. Bestandteile der heiligen Schrift.

II. Sämtliche im Kanon enthaltenen Schriften des Alten und Neuen Testamentes sind ganz und in allen ihren Teilen inspiriert. 109. Inspiration der heiligen Schrift

Dies definiert das Tridentinum übereinstimmend mit dem Florentinum durch die Erklärung, daß Gott der Urheber aller heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes ist: Cum utriusque testamenti) unus sit Deus auctor, und daß jeder dem Anathem verfallen ist, der nicht alle Bücher des Kanon ganz und in allen ihren Teilen, integros cum omnibus suis partibus, als heilig und kanonisch annimmt. Das Vatikanum hat sodann in der Constitutio dogmatica de fide catholica cap. 2. de revelatione die tridentinische Lehre wiederholt und die Erklärung hinzugefügt: eos (libros) vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt.

Nach dieser authentischen Interpretation des Sinnes der Kirche fügt es can. 4 (de revelatione) bei: Si quis sacrae Scripturae libros integros cum omnibus suis partibus, prout illos sancta Tridentina Synodus recensuit, pro sacris et canonicis non susceperit, aut eos divinitus inspiratos esse negaverit; anathema sit.

Die Schriften des Alten und Neuen Testamentes sind also nicht bloß deshalb heilige oder göttliche Schriften, weil sie von göttlichen Dingen handeln, auch nicht bloß deshalb, weil sie durch besonderen Beistand Gottes frei sind von Irrtum und somit die göttliche Wahrheit rein und unverfälscht enthalten — das ist z. B. auch bei den Lehrentscheidungen der Kirche der Fall —, auch nicht weil sie nachträglich durch die Kirche oder selbst göttliche Offenbarung approbiert sind, sondern weil sie unter jenem Beistande des heiligen Geistes, den man zum Unterschied von der bloßen Assistenz Inspiration nennt, geschrieben sind, kraft dessen Gott selbst der Urheber nicht nur der in der heiligen Schrift enthaltenen Wahrheiten, sondern auch ihrer Abfassung und Darstellung im wahren und eigentlichen Sinne ist, wenngleich durch Vermittelung und den Dienst der heiligen Schriftsteller.

Diese Wahrheit wird näher bewiesen 110. Die Inspiration der heil. Schrift bewiesen:

1. aus der heiligen Schrift und zwar aus der heiligen Schrift:

a. aus jenen zahlreichen Stellen, in denen es heißt, Gott oder der heilige Geist habe durch die heiligen Schriftsteller gesprochen: Oportet impleri Scripturam, *quam praedixit Spiritus sanctus* per os David. *Act.* 1, 16; vgl. *Act.*

4, 25. Paulus . . . . segregatus in evangelium *Dei*, quod ante promiserat per prophetas suos in Scripturis sanctis. *Rom.* 1, 1. 2. Non legistis, quod dictum est *a Deo* dicente vobis? *Matth.* 22, 31; *Marc.* 12, 36;

b. aus der ausdrücklichen Erklärung: Omnis scriptura *divinitus inspirata*, πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος. 2 *Tim.* 3, 16;

aus der Lehre der Kirche. 2. aus der beständigen Lehre der Kirche, mit der auch die älteren Häretiker und Schismatiker fast ohne Ausnahme übereinstimmen. Die heiligen Schriften sind vom heiligen Geiste geschrieben, per Spiritum Sanctum Scripturae conscriptae sunt: Das ist nach Origines (Praef. de Princip. n. 8) eine ausgemachte Glaubenswahrheit, in der, wie der nämliche Schriftsteller bezeugt, bezüglich des Alten Testamentes Juden und Christen übereinstimmen (Contr. Cels. V. n. 60). Die heiligen Schriften sind Aussprüche Gottes, (veraces dictiones Spiritus Sancti (*Clem. Rom.*, 1 Cor. n. 45), dictae a Verbo Dei et Spiritu eius (*Iren.*, Adv. haer. l. 2 c. 38 n. 2). Gott hat sie gegeben, und er ist ihr Urheber: vox Dei, qui dedit Scripturas (*Clem. Alex.*, Strom. II p. 362). Deus prius per prophetas, deinde per se ipsum, postea per apostolos locutus etiam Scripturam condidit, quae canonica nominatur altissimae auctoritatis (*Aug.*, Civ. Dei 11 c. 3), und zwar gilt dies von der ganzen heiligen Schrift in allem und jedem bis ins kleinste. Nos qui perfectam veracitatem Spiritus etiam usque ad levem *apicem et lineam* extendimus, non concedimus, neque enim fas est, vel res minimas a scriptoribus esse temere positas. *Greg. Naz.*, Orat. 2 de fuga n. 105. Damit leugnen die Väter keineswegs, daß die heiligen Schriftsteller bei Abfassung der heiligen Schriften mit freier Selbstthätigkeit wirksam waren. Aber sie waren es unter einem solchem Einflusse des heiligen Geistes, daß ihr ganzes Werk *principaliter* als ein Werk des sie inspirierenden heiligen Geistes zu betrachten ist; sie waren, wie Augustinus sagt, vom Herrn regiert, ähnlich wie die Glieder vom Haupte. Itaque cum isti scripserunt, quae ille ostendit ac dixit, *nequaquam dicendum est, quod ipse non scripserit; quandoquidem membra ejus id operata sunt, quod dictante capite cognoverunt. August.*, De Consensu Evangelist. l. 1 n. 54. Vgl. *Franzelin*, De divina traditione et Scriptura. pag. 329 sqq. (edit. 3[a]).

111. Charakter der Inspiration. Was die nähere Bestimmung der Inspiration betrifft, so ist demnach vor allem ein solcher Einfluß des heiligen Geistes festzuhalten, daß Gott selbst als der primäre und wahre Urheber der heiligen Schriften erscheint. Dazu ist aber erforderlich eine Erleuchtung der Erkenntnis über das, was zu schreiben und anderenteils ein Antrieb des Willens, das so Erkannte auch wirklich zu schreiben.

In Bezug auf die Erleuchtung ist der Inhalt und Sinn oder die Wahrheit von der Form ihres schriftlichen Ausdruckes zu unterscheiden.

Was den Inhalt und Sinn angeht, so gehört nicht notwendig zur Inspiration, daß der inspirierte Schriftsteller denselben aus eigentlicher göttlicher Offenbarung erkannt hat; vielmehr kann er ihn auch aus natürlicher Erfahrung, dem Zeugnisse anderer (Lukas) oder aus Schriften, selbst aus nicht inspirierten (2 Machab.) kennen gelernt haben. Aber er müßte

dabei von Gott so geleitet und beeinflußt gewesen sein, daß er dasjenige und nur dasjenige schrieb, was er nach Gottes Absicht schreiben sollte.

In Bezug auf den sprachlichen Ausdruck der Gedanken ist es nicht notwendig, eine Inspiration der einzelnen Worte, gleichsam ein wörtliches Diktat des heiligen Geistes anzunehmen. Vielmehr war der Eigentümlichkeit und Freithätigkeit der heiligen Schriftsteller ein großer Spielraum gelassen. Dagegen ist es durchaus nicht zulässig, die Ausdrucksweise als etwas ausschließlich Menschliches zu betrachten und mithin die Inspiration nur auf den Inhalt, nicht aber auf die Form der heiligen Schriften zu beziehen. Denn sonst wäre Gott wohl der Urheber des Inhalts der heiligen Schrift, nicht aber der heiligen Schriften als solcher. Es muß daher festgehalten werden, daß vermöge der Einwirtung des heiligen Geistes die heiligen Schriftsteller solche Ausdrücke wählten, die geeignet sind, den Sinn und Inhalt in einer den Absichten Gottes und der Würde der heiligen Schriften angemessenen Weise auszudrücken. Mit anderen Worten: für die Form besaßen die heiligen Schriftsteller eine *assistentia* des heiligen Geistes, für den Inhalt die eigentliche *inspiratio*.

Hiermit soll jedoch nicht in Abrede gestellt werden, daß einzelne Aussprüche unmittelbar von Gott eingegeben sind.

Hiernach ist klar, daß ein rein menschliches Buch durch nachträgliche göttliche Bestätigung, die sogenannte inspiratio subsequens, zu einem göttlichen Wert niemals erhoben werden kann, weshalb eine inspiratio subsequens dem katholischen Inspirationsbegriff keineswegs genügt. *Franzelin*, De divina traditione et Script. p. 342 sqq.; *Fr. Schmid*, De Inspirationis Bibliorum vi et ratione. Brixinae 1885.

Wie die göttliche Offenbarung in Christus und der Kirche vollendet ist (n. 88), so ist auch der Kanon der heiligen Schriften ein für allemal abgeschlossen, so daß keine neuen inspirierten Schriften hinzukommen können, die öffentliche Autorität in der Kirche besitzen. Privatinspiration ist allerdings ebenso möglich wie Privatoffenbarung. Vgl. n. 90. 112. Der Kanon der heiligen Schriften abgeschlossen.

III. Sowohl die Authentie und Integrität als auch die Inspiration der heiligen Schriften hat für uns nur durch das Zeugnis der Kirche Glaubensgewißheit. Das Wort des heil. Augustinus: ego Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas, drückt daher ganz präcis die katholische Glaubensregel bezüglich der heiligen Schrift aus. 113. Authentie, Integrität, Inspiration und das kirchliche Lehramt.

Während die älteren Häretiker sowohl die Tradition als die heilige Schrift willkürlich deuteten oder verfälschten und auf falsche heilige Schriften wie auf falsche geheime private Traditionen sich beriefen, haben die Reformatoren des 16. Jahrhunderts die heilige Schrift allein und losgetrennt von der Kirche, ihrer Überlieferung und Lehrautorität für die einzige Quelle und Norm des Glaubens erklärt.

Die Schrift allein, *sola Scriptura*, ist das Formalprincip des Protestantismus. 114. Das Formalprincip des Protestantismus.

Bei ihrer Trennung nahmen die Protestanten in aller Unbefangenheit die heilige Schrift als echt und göttlich aus der katholischen Kirche mit sich in die Häresie hinaus. Allein nichts kann evidenter sein, als daß die heilige Schrift jede objektiv sichere und göttliche Autorität verliert, sobald man die göttliche Autorität der Kirche und ihr durch die Assistenz des heiligen Geistes unfehlbares Lehramt verwirft. Denn:

115. Dasselbe ist falsch in sich. 1. Das Neue Testament legt wohl im allgemeinen Zeugnis für die Echtheit und Inspiration des Alten Testamentes ab. Dagegen bezeugt das Neue Testament nicht sich selbst; ja es ist auch geradezu unmöglich, daß ein Buch oder eine Schrift die eigene Echtheit und Integrität oder gar seine Inspiration mit objektiver Sicherheit bezeugt.

2. Es bleibt also nur ein doppelter Weg übrig:

116. Echtheit, Integrität, Inspiration und die historische Kritik. a. Man sucht die Echtheit, Integrität, Inspiration der heiligen Schrift durch menschliche Wissenschaft, nämlich durch historische Kritik festzustellen. So verfährt der Rationalismus. Allerdings wird auch der katholische Kanon auf dem Wege der historischen Kritik wissenschaftlich gerechtfertigt. Aber wenn wir lediglich auf die wissenschaftliche Feststellung des Kanons angewiesen sind, führt dies zu folgenden Ungereimtheiten:

α. Nur wenige Gelehrte können sich durch eigene Kritik eine wissenschaftliche Überzeugung von der Echtheit und Integrität der heiligen Schriften verschaffen. Alle übrigen Menschen dagegen sind genötigt, entweder immer zu zweifeln oder der Autorität eines menschlichen Kritikers zu glauben.

β. Aber auch die Gelehrten können durch die Kritik wie auch von anderen historischen Thatsachen im besten Falle eine rein menschliche Gewißheit gewinnen, die die Möglichkeit des Irrtums nicht absolut ausschließt.

γ. Auch diese wissenschaftliche Gewißheit können die protestantischen Gelehrten nur durch das Zeugnis der kirchlichen Tradition erlangen, die sie dann freilich nur als ein rein menschliches Zeugnis (argumentum probabile) betrachten.

δ. Die historische Kritik kann aber nur die Echtheit und Integrität, nimmermehr aber die Inspiration der heiligen Schriften feststellen. Wohl mag sie zeigen, daß dieselbe im christlichen Altertum für inspiriert gehalten wurden; allein daß die, welche sie lehrten, nicht irrten, kann durch bloße Bibelkritik nicht erwiesen werden.

Beruft man sich auf die Verheißungen des heiligen Geistes an die Apostel, so ist vorerst zu erwidern, daß Markus und Lukas keine Apostel waren und der verheißene Beistand des heiligen Geistes etwas anderes ist als die Inspiration. Auch hier ist sodann zu bemerken, daß zwar das Neue Testament im allgemeinen für die Inspiration des Alten Testamentes zeugt, wie wir (n. 115) gesehen haben, daß sich dagegen durchaus nicht genügende Zeugnisse für die Inspiration des Neuen Testamentes vorbringen lassen. 2 Petr. 3, 15. 16 approbiert zwar im allgemeinen die damals existierenden paulinischen Briefe, ohne aber sie gerade als inspiriert zu bezeichnen. Bezüglich der Evangelien haben wir kaum dürftige Andeutungen, z. B. 1 Tim. 5, 18 für Luk. 10, 7 und Matth. 10, 10.

ε. Endlich hat die protestantische Bibelkritik selbst den Beweis geliefert, daß sie nie und nimmer Glaubensfundament sein kann, indem sie nach und nach fast alle Teile der heiligen Schrift angegriffen und, wie sie meint, kritisch vernichtet hat.

117. Das innerliche unmittelbare Zeugnis des heiligen Geistes. b. Man beruft sich wie die protestantischen Supernaturalisten auf das innerliche unmittelbare Zeugnis des heiligen Geistes, das dem, der die heilige Schrift in rechter Weise lese, sowohl von ihrer Echtheit als ihrer Göttlichkeit Glaubensgewißheit verschaffen soll. Man hat dies die *efficacia sacrae Scripturae* genannt.

Allein so wahr es ist, daß Inhalt und Form der heiligen Schrift ein kräftiges inneres Argument für ihre Echtheit und Göttlichkeit sind; so zweifellos es ferner ist, daß die göttliche Gnade wie den Glauben überhaupt so auch den Glauben an die Göttlichkeit der heiligen Schrift uns verleiht,

und so gewiß endlich nicht bezweifelt werden kann, daß die Gnade nicht selten der heiligen Schrift sich bedient, um solche, die guten Willens sind, zum wahren Glauben zu führen: so gewiß ist dies unmittelbare Zeugnis des heiligen Geistes nach der positiven Anordnung Gottes und nach der Natur der Dinge durchaus ungenügend, einen sicheren Grund des Glaubens für die Echtheit und Göttlichkeit der heiligen Schrift abzugeben. Denn:

α. Es fehlt diesem innerlichen Zeugnis die objektive Sicherheit und jede äußere göttliche Beglaubigung. Wer verbürgt dem Leser der heiligen Schrift, daß das Zeugnis, welches er für oder gegen die Echtheit und Göttlichkeit eines Buches oder einer Stelle der heiligen Schrift in sich zu spüren glaubt, von Gott kommt und nicht ein rein subjektives Gefühl, eine Selbsttäuschung oder sogar eine Versuchung des bösen Geistes ist?

Auf jeden Fall ist hier nicht die heilige Schrift, sondern der Geist des Lesers, sei er nun von der Gnade Gottes oder von Täuschungen beeinflußt, die letzte und höchste Autorität.

Es ist daher nur eine konsequente Entwickelung dieses Princips, wenn schon die Wiedertäufer des 16. Jahrhunderts und in späteren Zeiten die Quäker, Methodisten u. s. w. mit Hintansetzung der heiligen Schrift das innerliche Licht als höchste Glaubensregel betrachteten. Daß aber dieses innerliche Licht, diese Privatinspiration, die unerschöpfliche Quelle aller Willkür und Schwärmerei ist, bedarf keines Beweises.

β. Sodann kann diese angebliche efficacia sacrae Scripturae offenbar nur an denjenigen sich bewähren, welche die heilige Schrift lesen können und wirklich lesen, was bei einem großen Teil der Menschen nicht der Fall ist und auch nicht der Fall sein kann.

γ. Auch müßten alle zur Lesung der heiligen Schrift die rechte Disposition mitbringen, was bei Unzähligen nicht angenommen werden kann.

118. Dogmatische Bedeutung des Alten Testamentes.

IV. In den oben (n. 109) angeführten Aussprüchen des tridentinischen und vatikanischen Konzils ist auch die Glaubenswahrheit ausgesprochen, daß das Alte Testament gerade so wie das Neue Wort Gottes ist und daher auch für die Christen göttliche Autorität und Verbindlichkeit besitzt, insoweit es nicht von Jesus Christus aufgehoben oder modifiziert worden ist. Aufgehoben sind aber nur jene legalen und ceremonialen Bestimmungen, die schon ursprünglich nur für das jüdische Volk und die alttestamentliche Zeit gegeben waren. Dagegen der absolute und wesentliche Inhalt des Alten Testamentes ist durch Christus nicht aufgehoben, sondern bestätigt und erfüllt worden. Nolite putare, quoniam veni solvere legem aut prophetas; non veni solvere sed adimplere. *Matth.* 5, 17; vgl. *Luc.* 24, 44. Der innere Grund dieser Wahrheit liegt darin, daß im Alten Testamente dieselbe Offenbarung Gottes und dieselbe Gnadenordnung grundgelegt und vorbereitet wurde, die in Christus und seiner Kirche vollendet ist (n. 88). Daher das Axiom des heil. Augustinus: in vetere testamento novum latet, in novo vetus patet. *Aug.*, Quaest. in Ex. q. 73.

119. Regeln für die Beweisführung aus dem Alten Testamente.

Hieraus ergibt sich für die dogmatische Beweisführung:

1. Das Alte Testament hat volle dogmatische Beweiskraft in ganz gleicher Weise wie das Neue Testament.

2. Jene Grundlehren und Anfangsgründe der Religion, die im Alten Testament ausführlich enthalten sind, im Neuen aber vorausgesetzt und kurz angedeutet werden, müssen vorzugsweise aus dem Alten Testament bewiesen und erklärt werden.

3. Umgekehrt sind jene Lehren, die erst im Neuen Testament vollkommen offenbar wurden, vorzugsweise aus dem Neuen Testamente zu beweisen, ohne daß jedoch ein Hinweis auf die Spuren derselben im Alten Testamente fehlen darf.

4. Nie kann eines der beiden Testamente so erklärt werden, daß es dem anderen widerspricht. Beide stehen im vollkommensten Einklang, und jede Auslegung, die einen Widerspruch behauptet, ist notwendig falsch.

5. Auch die durch das Neue Testament aufgehobenen alttestamentlichen Einrichtungen können als Typen und Vorbilder durch den Schluß a minori ad maius zur Begründung christlicher Glaubenswahrheiten gebraucht werden. Das thaten schon die Apostel, z. B. eingehend der heil. Paulus im Hebräerbrief.

6. Aus dem Umstande, daß die göttliche Offenbarung im Alten Testamente fortschreitend sich entfaltete, erklärt es sich, daß gewisse Wahrheiten, z. B. die Gottheit des Messias, das Werk desselben, die Trinität, in den späteren alttestamentlichen Schriften klarer hervortreten als in den früheren. Hieraus ergibt sich die hohe Wichtigkeit der deuterokanonischen Bücher des Alten Testamentes, die gewissermaßen ein Mittelglied zwischen den protokanonischen Büchern und dem Neuen Testamente bilden, wie dies z. B. in der Lehre vom göttlichen Logos sich zeigt.

120. Gnostische Sekten und die Reformatoren über das Alte und Neue Testament.

Gegen diese Wahrheiten haben verschiedene Irrlehrer verstoßen, namentlich:

a. viele gnostische Sekten im Altertum und im Mittelalter, die einen Widerspruch zwischen dem Alten und Neuen Testamente behaupteten (Marcion), das Alte Testament als ein Werk des Demiurgen oder selbst des bösen Gottes verwarfen;

b. die Reformatoren, die nicht bloß die deuterokanonischen Schriften verwarfen, sondern auch in dogmatisch ganz falscher Weise einen Gegensatz zwischen dem Alten und Neuen Bunde, zwischen Gesetz und Evangelium behaupteten, während gewisse protestantische Sekten dem Alten Testamente eine Geltung zuschrieben, die es im Christentum nicht mehr hat;

c. viele moderne Protestanten, besonders Schleiermacher, die dem Alten Testamente jede dogmatische Bedeutung für die christliche Glaubenslehre abgesprochen haben.

121. Die Vulgata die authentische Übersetzung der heiligen Schrift.

V. Einen authentischen und legalen Urtext der heiligen Schrift gibt es nicht. Dagegen ist die Vulgata als authentische Übersetzung von der Kirche ausdrücklich anerkannt: vulgata editio . . . . pro authentica habeatur (*Trident.* Sess. IV.).

122. Nähere Erklärung dieser Authentie.

Nach dieser Erklärung

1. bürgt uns die Kirche nicht bloß dafür, daß die Vulgata keinen Irrtum gegen den Glauben und die Sitten enthält, sondern auch daß sie in allen die Glaubens- und Sittenlehre und die Erbauung der göttlichen Religion betreffenden Dingen den wahren Sinn des heiligen Urtextes richtig wiedergibt;

2. besitzt nur die Vulgata in der theologischen und kanonischen Beweisführung legale Autorität in der Kirche.

Dagegen

1. ist nicht der Urtext und das Zurückgehen auf denselben untersagt. Allein der Urtext hat insofern nicht die Authentie der Vulgata, als es eben keine authentische und kirchlich anerkannte Ausgabe des Urtextes gibt;

2. ist ebensowenig jeder Satz und jedes Wort der Vulgata unverbesserlich; nur das steht unfehlbar fest, daß die Vulgata das Wort Gottes seinem Sinn und Wesen nach rein und richtig wiedergibt, wie es zur Reinheit des Glaubens und zum Heile der Seelen notwendig ist.

Da die Kirche durch den Beistand des heiligen Geistes in der Bewahrung und Erklärung des depositum fidei unfehlbar ist, die heilige Schrift aber einen integrierenden Teil dieses Depositums bildet, so ist es unmöglich, daß jene Übersetzung der heiligen Schrift, deren sich die Kirche seit den ältesten Zeiten und durch alle Jahrhunderte bediente, nicht die durch den Charakter und den Zweck des göttlichen Wortes geforderte Zuverlässigkeit und Wichtigkeit, wie auch Kraft und Würde besitze.

VI. Sind wir im Besitze der heiligen Schrift, so kommt es vor allem darauf an, daß sie richtig, d. h. in dem Sinne ausgelegt wird, den der heilige Geist in dieselbe gelegt hat. Der Sinn des heiligen Geistes kann aber nur durch den Beistand des heiligen Geistes unfehlbar erkannt werden. Daher ist nur das durch den Beistand des heiligen Geistes unfehlbare Lehramt der Kirche befähigt, in Sachen der Glaubens- und Sittenlehre den wahren Sinn der heiligen Schrift unfehlbar zu erklären. So definiert das Tridentinum sess. IV: Praeterea ad coërcenda petulantia ingenia decernit (S. Synodus), ut nemo suae prudentiae innixus in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari audeat. 123. Die Auslegung der heil. Schrift durch das kirchliche Lehramt.

Den Sinn dieses Dekretes erklärt das Vatikanum dahin, ut in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, is pro vero sensu sacrae Scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari. Const. dogm. de fid. cath. c. 4.

Hieraus ergeben sich folgende Regeln: 124. Regeln für die Auslegung der heiligen Schrift

1. Ist der wahre Sinn irgend eines Ausspruches der heiligen Schrift durch förmliche kirchliche Lehrentscheidung oder auch durch das allgemeine Magisterium der Kirche fixiert, so steht es dogmatisch fest, daß dieser, und kein anderer, der eigentliche und prinzipale Sinn der heiligen Schrift ist. Sekundäre Bedeutungen und mystische Auslegungen sind keineswegs ausgeschlossen.

2. Wo dagegen eine solche authentische Interpretation in einer förmlichen Lehrentscheidung nicht vorliegt, muß die wissenschaftliche Interpretation nach folgenden zwei Normen sich richten:

a. sie darf die heilige Schrift niemals in einem Sinne auslegen, der mit den Dogmen der Kirche im Widerspruch steht;

b. sie muß dem Sinne sich anschließen, den die lehrende Kirche für den richtigen hält, wie er hauptsächlich aus der einmütigen Auslegung der heiligen Väter zu erkennen ist.

Diese strenge Verbindlichkeit der kirchlichen Überlieferung erstreckt sich jedoch nur auf Sachen des Glaubens und der Sitten, die zur Auferbauung der christlichen Lehre gehören; denn nur hierauf erstreckt sich auch die unfehlbare Autorität der Kirche; in Bezug auf andere Dinge, die dem genannten Gebiete nicht angehören, ist es erlaubt, von der Auslegung der Väter, wenn sie auch allgemein verbreitet war, abzugehen.

125. Das subjektive Interpretationsprincip der Protestanten.

Diesem objektiven Interpretationsprincip der katholischen Kirche steht das subjektive der Protestanten gegenüber, nach dem der einzelne Gläubige den Inhalt seines Glaubens lediglich durch eigene Auslegung aus der heiligen Schrift zu schöpfen berechtigt und verpflichtet ist. Dasselbe ist aus folgenden Gründen unhaltbar:

126. Das protestantische Interpretationsprincip widerspricht der heiligen Schrift.

1. Es ist in der heiligen Schrift selbst nicht begründet, die im Gegenteil, wie wir früher (n. 93 f.) sahen, die katholische Glaubensregel aufs klarste ausspricht. Die wenigen Stellen, auf die man sich für das protestantische Princip beruft, reden von ganz anderen Dingen. So namentlich *Joann.* 5, 39. Scrutamini Scripturas, wo Christus sich auf die messianischen Weissagungen des Alten Testamentes beruft, und 1 *Thess.* 5, 21. Omnia probate, wo der heilige Paulus ermahnt, die Geistesäußerungen zu prüfen.

127. Das protestantische Interpretationsprincip widerspricht dem Wesen des Glaubens.

2. Es steht mit dem Wesen des Glaubens im Widerspruch und macht jede objektive und göttliche Glaubensgewißheit unmöglich. Da der Glaube nämlich nicht den Buchstaben der heiligen Schrift, sondern die in den Buchstaben enthaltenen Wahrheiten zu seinem Gegenstande hat, so muß es für den Einzelnen eine unfehlbare Gewißheit darüber geben, welches diese Wahrheiten sind, und demnach welches der wahre Sinn der heiligen Schrift ist. Diese unfehlbare Gewißheit ist aber unmöglich ohne unfehlbare Interpretation. Entweder muß daher der Protestant sich selbst für unfehlbar in seiner Auslegung halten oder ein für allemal auf die jede Möglichkeit des Irrtums und Zweifels ausschließende Glaubensgewißheit bezüglich des wahren Sinnes der heiligen Schrift Verzicht leisten und mit einer wissenschaftlichen Überzeugung sich begnügen.

128. Der Rationalismus und die Schriftauslegung.

a. Der Rationalismus, der die heilige Schrift lediglich durch menschliche Vernunft und Wissenschaft auslegen will, muß notwendig zu dem letzteren sich bekennen, wenn er nicht im Widerspruch mit der Natur und Geschichte des menschlichen Geistes und der menschlichen Wissenschaft, sowie im Gegensatz zu seiner eigenen Behauptung, daß die ganze Vorzeit bis hinauf zu den Aposteln in der Auslegung der heiligen Schrift vielfach geirrt habe, die Unfehlbarkeit der eigenen Vernunft oder der gegenwärtigen rationalistischen Wissenschaft behaupten will. Gibt dagegen der Rationalist zu, daß seine Exegese der heiligen Schrift nur mehr oder minder wahrscheinliche Meinungen zu Tage fördern kann, so verzichtet er auf jede objektive Glaubensgewißheit, leugnet alle übernatürlichen in der heiligen Schrift enthaltenen Geheimnisse und gibt die heilige Schrift den ärgsten Mißhandlungen und der völligen Entleerung ihres wesentlichen Inhaltes preis. Beweis hierfür sind die mannigfaltigen, nicht minder unchristlichen als unwissenschaftlichen Systeme, die aus dem rationalistischen Schriftprincip hervorgingen. Überdies muß der Rationalismus, wie er es in Wirklichkeit auch thut, voraussetzen, daß die heilige Schrift bloß Vernunftwahrheiten enthält. Denn übernatürliche Geheimnisse können offenbar dem Urteil der bloß natürlichen Vernunft nicht unterworfen sein.

129. Der protestantische Supernaturalismus und die Schriftauslegung.

b. Der protestantische Supernaturalismus, der in der heiligen Schrift eine übernatürliche Offenbarung und übernatürliche Geheimnisse anerkennt, behauptet, daß die heilige Schrift bezüglich der zum Heile notwendigen Wahrheiten, absolut klar sei (perspicuitas sacrae Scripturae), wenn auch nicht für jeden, so doch für den vom inneren Gnadenlichte

erleuchteten Leser. Dieses innere Licht aber werde jedem, der die Schrift liest oder lesen hört, unfehlbar zu teil und führe ihn unfehlbar ein in deren wahres Verständnis. Beides sind willkürliche der heiligen Schrift und allen Thatsachen widersprechende Behauptungen.

α. Die heilige Schrift ist nicht derart klar und gemeinverständlich, daß sie keine Auslegung bedürfte, und kann es auch der Natur der Sache nach nicht sein. Vieles ist freilich in der heiligen Schrift mit solcher Klarheit enthalten, daß es für jeden Gläubigen einleuchtend ist, allein eine solche Klarheit besitzt sie keineswegs in allen die Glaubens- und Sittenlehre betreffenden Punkten, geschweige denn bezüglich ihres ganzen Inhaltes. Im Gegenteil ist nach dem Zeugnis des Apostelfürsten in den Briefen des heil. Paulus sowie in den kanonischen Schriften des Alten und auch des Neuen Testamentes, soweit sie damals in den Händen der Gemeinden waren, manches enthalten, was von Unverständigen mißdeutet wird zu ihrem eigenen Verderben. 2 *Petr.* 3, 16. Wie soll aber dieses richtig verstanden werden?

β. Wenn Gott zum rechten Verständnis der heiligen Schrift den gläubigen, ja sogar auch irr- und ungläubigen Lesern seine göttliche Gnade verleiht, so ist dieses doch nicht die Gnade der Unfehlbarkeit, weshalb die heilige Schrift allein und die innere Gnade bei Lesung derselben keineswegs zur Erlangung und Bewahrung des wahren Glaubens genügt. . . Eine unfehlbare Erleuchtung in Auslegung der heiligen Schrift hat Christus den Einzelnen auch nicht verheißen, sondern sie, wie wir früher (n. 94) sahen, an die Kirche, die unfehlbare Lehrerin des Glaubens, verwiesen. Die Verheißungen des Geistes, der in alle Wahrheit einführen wird u. s. w., beziehen sich nicht auf die Privatauslegung, sondern sind der lehrenden Kirche und den Gläubigen in der Kirche und im rechten Verhältnisse zur Kirche gegeben.

γ. Die Thatsachen der Geschichte aber zeigen aufs evidenteste, daß diejenigen, welche vom heiligen Geiste erleuchtet, die Schrift zu verstehen behaupten, in den wichtigsten Punkten fort und fort einander widersprechen, ohne daß es nach protestantischem Princip irgend ein Mittel gibt, zu entscheiden, wer von ihnen vom Geiste der Wahrheit, wer vom Geiste des Irrtums regiert ist. Vielmehr muß es jedem freistehen, sich allein für den Erleuchteten zu halten und alle anderen für Kinder der Finsternis. Daß dies Schwärmerei erzeugt und als notwendigen Gegensatz Unglauben und Indifferentismus hervorruft, beweist die ganze Geschichte des Protestantismus.

3. Die protestantische Glaubensregel von der sola Scriptura steht auch in Widerspruch mit der Weisheit Gottes und Christi. Hätte Christus zur Erhaltung und Verbreitung der göttlichen Wahrheit und seines Werkes auf Erden kein anderes Mittel gewählt als die heilige Schrift allein, so hätte er ein Mittel gewählt, das für die Mehrzahl der Menschen unzulänglich, nach der Natur der Dinge und der Erfahrung aller Jahrhunderte aber für alle gänzlich ungeeignet ist, seinen Zweck zu erreichen. Weit entfernt den Menschen Glaubenseinheit und Glaubensgewißheit zu sichern, wird es nämlich naturnotwendig zu einer Quelle endloser Glaubensstreitigkeiten und Glaubenszweifel, die, weil ein Richter fehlt, niemals entschieden und gelöst werden können.

130. Das protestantische Interpretationsprincip widerspricht der Weisheit Gottes und Christi.

131. Das protestantische Schriftprincip nie konsequent durchgeführt.

4. Das protestantische Schriftprincip widerspricht so sehr der Natur der Dinge, daß es auch bei den Protestanten selbst niemals in Wahrheit verwirklicht worden ist; der ganze positive Inhalt ihres Glaubens stützt sich vielmehr auf die alte katholische Tradition oder auf eine lebendige Autorität, nur nicht die der unfehlbaren Kirche, auf menschliche Lehre, herrschende Richtung und Schule. Die Reformatoren haben das Princip der freien Schriftforschung dazu benutzt, die Autorität der katholischen Kirche zu zerstören und diejenigen, die von diesem Princip sich einnehmen ließen, von derselben loszureißen. Darauf haben sie ihre eigene Lehre in Glaubensbekenntnisse gefaßt und mit Hilfe der weltlichen Gewalt dieselben aufrecht erhalten, obschon dies mit dem Schriftprincip in grellem Widerspruch steht. Bis zur Stunde bildet das Princip der freien Forschung und der Anerkennung bestimmter kirchlicher Bekenntnisse einen Gegensatz, den man zwar künstlich verhüllen, niemals aber beseitigen kann, wie man auch nur durch Verleugnung des protestantischen Fundamentalprincips von der freien Forschung eine Art kirchliche Gemeinschaft und einen Schein von Glaubenseinheit aufrecht zu erhalten vermag.

132. Die Kirche nicht über der heiligen Schrift.

Anm. Wenn die Protestanten uns den Vorwurf machen, wir stellten die Kirche über die heilige Schrift, so ist dieser Vorwurf durchaus unbegründet und beruht auf einer Täuschung. Die heilige Schrift ist als Wort Gottes unverbrüchliches Gesetz für die Lehre und den Glauben der Kirche, aber die Kirche ist von Christus beauftragt und vom heiligen Geiste verbeistandet, die heilige Schrift richtig zu verstehen und auszulegen und dadurch das Wort Gottes gegen den Mißbrauch der Häretiker zu schützen. Die Kirche steht also nicht über dem Wort Gottes, sondern ist ihm unbedingt unterworfen, aber ihre unfehlbare Autorität in Auslegung des göttlichen Wortes steht über der Willkür der Häretiker, die sich anmaßen, das Wort Gottes nach ihrem eigenen Sinne zu deuten.

133. Traditio divina.

VII. Die heilige Schrift enthält nicht alle geoffenbarten und im apostolischen Glaubensdepositum begriffenen Wahrheiten ausdrücklich; vielmehr sind manche derselben nur durch die dogmatische Überlieferung der Kirche bezeugt. Diese nur durch die *traditio divina* bezeugten Wahrheiten haben aber dieselbe göttliche Autorität, wie die auch von der Schrift bezeugten.

Dies ist deklariertes Dogma und ergibt sich auch aus der katholischen Glaubensregel (n. 86). Klar wird diese Wahrheit in der heiligen Schrift selbst gelehrt: State et tenete *traditiones*, quas didicistis sive per *sermonem* sive per epistolam nostram. 2 *Thess.* 2, 14. Quae *audisti* a me per multos testes, haec commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt et alios docere. 2 *Tim.* 2, 2. Vgl. 1 *Cor.* 11, 2. 34; 2 *Joann.* 12; 3 *Joann.* 14; *Joann.* 20, 30; 21, 25. Festhalten an der apostolischen Überlieferung ist die unerschütterliche Glaubensregel, welche schon die ältesten Väter der Häresie entgegenstellten. Nach dem nämlichen Grundsatze handelte immerfort die Kirche.

134. Die absolute Suffizienz der heiligen Schrift.

Falsch ist demnach die Behauptung von der absoluten Suffizienz der heiligen Schrift und der Verwerflichkeit aller kirchlichen Traditionen, die aus der heiligen Schrift nicht bewiesen werden könnten.

Mag diese Suffizienz nun in schroffer (Luther) oder etwas gemäßigter Form (Brenz und Chemnitz) behauptet werden, so folgt, ganz abgesehen

davon, daß die heilige Schrift nirgendwo ihre eigene Suffizienz behauptet, aus der Natur und dem Zwecke der heiligen Schriften das gerade Gegenteil.

Unter allen Schriften des Neuen Testamentes hat keine einzige den Zweck, ein erschöpfendes Glaubensbekenntnis oder ein vollständiges Gesetzbuch des Christentums zu sein. Es sind teils historische Schriften, teils aus bestimmten Anlässen geschriebene Briefe, die einzelne Lehrpunkte erörtern, teils Weissagungen. Daß irgend eine dieser Schriften den Zweck habe, ein Kompendium der gesamten christlichen Wahrheit zu sein, wird daher schwerlich von jemand behauptet werden können. Vgl. n. 95.

Dagegen hat man geltend gemacht, der heilige Geist habe es so geordnet, daß alle heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes einander gegenseitig ergänzen, so daß sie in ihrer Gesamtheit vollkommen hinreichten, um die ganze christliche Wahrheit aus ihnen schöpfen zu können.

Wir gestehen gerne zu, daß alle heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes ein Ganzes bilden und nach Gottes Anordnung einander ergänzen. Auch behaupten wir, daß fast alle katholischen Wahrheiten ausdrücklich oder wenigstens andeutungsweise und in ihren Principien in der heiligen Schrift enthalten sind, weshalb auch die Väter und katholischen Theologen für alle Wahrheiten der christlichen Glaubens- und Sittenlehre auch stets den Schriftbeweis führen.

Dagegen ist die heilige Schrift nur ein Moment in dem zum Zwecke der Gründung und Erhaltung der wahren Religion von Gott gesetzten Werke und darf daher nicht aus ihrem Zusammenhange mit der Kirche und der Tradition herausgerissen werden. Wenn daher auch alles, wenigstens implicite, in der heiligen Schrift enthalten ist und aus ihr, wenigstens im Princip begründet werden kann, so kann dies nur geschehen durch die Kirche und ihre Überlieferung.

Anmerkung. Die Stellen der heiligen Schrift, auf die man sich für ihre Suffizienz beruft, besonders 2 Tim. 3, 16; Luk. 1, 3; Koloss. 2, 8 u. s. w., reden von ganz anderen Dingen. 135. Scheingründe für die absolute Suffizienz der heiligen Schrift.

Wenn die Väter den Häretikern gegenüber, die sich entweder auf geheime und partikuläre Traditionen beriefen oder die geoffenbarte Wahrheit durch ihre Spekulationen entstellten, öfters sagen, daß dem, was im Worte Gottes geschrieben sei, nichts hinzugefügt werden dürfe, so haben sie damit keineswegs im vollen Widerspruch mit ihrer eigenen Lehre bezüglich der katholischen Glaubensregel die Suffizienz der heiligen Schrift im Sinne der Protestanten gelehrt.

§ 12. Von der Tradition insbesondere.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie II § 76—83.

I. Aus dem Bisherigen ergibt sich die Notwendigkeit der Tradition zur Bezeugung, Erklärung und Ergänzung der heiligen Schrift. Ihr Wesen und ihre Berechtigung aber ist bereits oben in der Lehre von der Glaubensregel (§ 9) nachgewiesen. Hier ist die Rede von der traditio *divina* oder *dogmatica* im Gegensatz zur traditio *ecclesiastica* oder *disciplinaris*. Der Grund dieser Einteilung liegt im Gegenstand der Überlieferung. Sie wird nämlich traditio *divina* genannt, insofern sie die von Gott geoffenbarte Wahrheit, traditio *ecclesiastica* oder *disci-* 136. Notwendigkeit und Einteilung der Tradition.

plinaris aber, insofern sie rein kirchliche Satzungen oder Disciplinarvorschriften zum Gegenstande hat.

137. Existenz der Tradition. Aus der Notwendigkeit der Tradition folgt, daß diese Tradition auch existieren und als solche erkennbar sein muß.

1. Daß die Lehre Christi ursprünglich durch das lebendige Wort, also durch Tradition verbreitet wurde, läßt sich nicht bestreiten. Daher gibt man protestantischerseits gewöhnlich zu, daß es ursprünglich eine echte apostolische Überlieferung gegeben hat, behauptet aber, dieselbe sei nicht rein erhalten, sondern schon frühzeitig durch mancherlei Irrtümer entstellt worden, so daß es nicht möglich sei, die echte Tradition von der falschen menschlichen zu unterscheiden.

Wenn dem so wäre, so könnte es vor allem keine Glaubensgewißheit von der Göttlichkeit und Echtheit der heiligen Schriften geben, wie früher (n. 122 ff.) gezeigt wurde. Übrigens beruht der ganze Einwand auf einer gänzlichen Verkennung des Wesens und der Fortpflanzung der kirchlichen Überlieferung. Die katholische Tradition ist ja nichts anderes als die beständige lebendige Lehre und der auf diese Lehre gegründete Glaube der von Christus gestifteten apostolischen und von Stunde zu Stunde allzeit gleichmäßig fortdauernden Kirche. Die Möglichkeit unverfälschter kirchlicher Überlieferung leugnen, heißt also behaupten, es sei unmöglich, daß die Kirche Christi unter dem Beistande des heiligen Geistes bestimmt und klar wisse, was sie gestern geglaubt hat, und was sie heute glaubt. Es handelt sich also nicht um Überlieferungen durch einzelne defektible Menschen, sondern um die authentische und öffentliche Überlieferung der indefektiblen, unfehlbaren Kirche Christi.

138. Unverfälschtheit der Tradition. Daß diese Überlieferung unverfälscht ist, ergibt sich aus folgendem:

a. Schon vom rein menschlichen Standpunkt aus ist es moralisch unmöglich, daß eine Lehre, die in der ganzen Kirche geglaubt wird und, soweit die Kunde zurückgeht, immer geglaubt wurde, einen anderen als apostolischen Ursprung habe; nicht minder moralisch unmöglich ist es, eine öffentliche, durch eine über die ganze Welt verbreitete Hierarchie überwachte, durch das Gewissen aller Gläubigen gehütete und über die ganze Welt verbreitete Überlieferung willkürlich zu ändern und unvermerkt zu fälschen. Überhaupt ist eine öffentliche, authentische, in bleibenden organischen Einrichtungen wurzelnde Überlieferung auf allen anderen Gebieten von höchster Glaubwürdigkeit und weit sicherer als selbst schriftliche Urkunden. So beruhen z. B. die Rechtsinstitutionen der größten Völker, namentlich der Römer, während vieler Jahrhunderte auf der lebendigen Überlieferung.

b. Dazu kommt der entscheidende Grund: die Unfehlbarkeit der Kirche durch den Beistand des heiligen Geistes, der die lehrende Kirche an alles erinnert und in alle Wahrheit einführt, die Gläubigen aber durch die Gnade des Glaubens in Übereinstimmung mit der lehrenden Kirche erhält.

139. Erkennbarkeit der Tradition. 2. Was den Nachweis der Tradition betrifft, so ist es eine irrige Vorstellung, wenn man meint, daß die apostolische Überlieferung lediglich mündlich bezeugt sei; nur im Gegensatz zur heiligen Schrift wird sie mündliche Überlieferung genannt; dagegen ist sie von Jahrhundert zu Jahrhundert durch zahllose und authentische Dokumente bezeugt.

Daher fehlt es auch nicht an Mitteln, um die katholische Tradition mit voller Sicherheit nachzuweisen und von falschen Privattraditionen zu unterscheiden. Das nämlich ist katholische Tradition, was von der katholischen Kirche explicite oder wenigstens implicite immer und überall als geoffenbarte

Wahrheit gelehrt und geglaubt worden ist, wie Vincenz von Lerin nach Tertullian und Augustin sagt: magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. L. c. n. 3.

Was aber die Führung des Traditionsbeweises näher betrifft, so kann 140. Führung des Traditionsbeweises.

a. allen Gegnern gegenüber das bereits von Tertullian in seiner Schrift De praescript. haereticorum ausführlich entwickelte und gerechtfertigte Präscriptionsprincip geltend gemacht werden. Dasselbe ist einfach der für jedes Beweisverfahren gültige Grundsatz, daß nicht der ruhige Besitzer sein Recht zu beweisen hat, sondern daß dem, der den ruhigen Besitz angreift, der Beweis der Unrechtmäßigkeit dieses Besitzes obliegt, weil für die Rechtmäßigkeit die Vermutung streitet. Es hat daher nicht die Kirche die Pflicht, zu beweisen, daß dasjenige, was sie als apostolische Lehre glaubt, auch wirklich apostolischen Ursprungs ist; denn dafür streitet die Vermutung; sondern den Häretikern liegt es ob, die Unrechtmäßigkeit des kirchlichen Glaubens zu beweisen, d. h. zu beweisen, daß derselbe einen anderen als den apostolischen Ursprung hat. Dieser Beweis ist noch niemals bezüglich einer katholischen Glaubenslehre geführt worden, weil er eben nicht geführt werden kann;

b. aber auch positiv aus den Quellen der Tradition, d. h. aus Urkunden und Denkmälern nachgewiesen werden, daß das, was wir jetzt glauben, überall und alle Zeit, namentlich auch im christlichen Altertum gelehrt und geglaubt worden ist.

II. Die Hauptbeweismittel oder Quellen der Tradition sind: 141. Quellen der Tradition:

1. Die amtlichen Zeugnisse des kirchlichen Lehramtes. Hierhin gehören: amtliche Zeugnisse des kirchlichen Lehramtes:

a. die definitiven Lehrentscheidungen der allgemeinen Konzilien und jener Partikularkonzilien, die durch Anerkennung und Annahme des apostolischen Stuhles und der gesamten Kirche ökumenische Autorität erlangt haben.

Nicht ökumenische Konzilien haben je nach der Zahl und dem Ansehen ihrer Teilnehmer eine größere oder geringere Autorität. Durch eine Reihe solcher Konzilien auf dem ganzen Erdkreis oder aus verschiedenen Zeiten kann die katholische Tradition in sehr vollkommener Weise konstatiert werden;

b. die Kathedralentscheidungen des Papstes. Gewöhnliche päpstliche Erlasse sind nicht unfehlbare Glaubensurteile, besitzen aber eine sehr hohe Autorität zur Konstatierung der echten Tradition und ihres richtigen Verständnisses;

c. die kirchlichen Glaubensbekenntnisse, sofern sie von der höchsten kirchlichen Autorität emaniert sind; aber auch andere von privaten Verfassern herrührende erlangen durch die Aufnahme in den öffentlichen Gebrauch und die Liturgie der Kirche eine unanfechtbare Autorität;

d. die offiziellen Katechismen, z. B. der *Catechismus Romanus,* wenn er auch nicht das Ansehen einer förmlichen Lehrentscheidung oder eines eigentlichen Glaubenssymbols genießt;

e. die von der Kirche anerkannten, zum Teil ins höchste Altertum hinaufreichenden Liturgien, Ritualien, Sakramentalien, die nächst den Lehrentscheidungen und Glaubensbekenntnissen der Kirche die höchste Autorität besitzen;

f. der gesamte Kultus und alle von der Kirche geübten und empfohlenen Übungen und Gebräuche des religiösen Lebens, sowie die kanonischen Gesetze der Kirche.

historisch glaubwürdige Zeugnisse. 2. Historisch glaubwürdige, mehr oder weniger von der Kirche anerkannte und durch einen besonderen Beistand des heiligen Geistes verbürgte Zeugnisse. Es sind dies namentlich die Akten der Martyrer, das Zeugnis der Heiligen, der Glaube des christlichen Volkes, die kirchlichen Inschriften und Denkmäler, das Zeugnis der Kirchenväter und Kirchenschriftsteller und der Konsens der Theologen.

Die beiden zuletzt genannten Quellen der Tradition sind nach den amtlichen Zeugnissen bei weitem die wichtigsten, weshalb wir sie eingehend erörtern müssen.

142. Die Kirchenväter. a. Damit ein katholischer Schriftsteller als Kirchenvater betrachtet werden kann, werden von den Theologen vier Stücke erfordert: *doctrina orthodoxa et eminens, insignis sanctitas, notabilis antiquitas, testimonium Ecclesiae*. Das letzte Requisit ist das entscheidende. Nur jene Schriftsteller sind Kirchenväter, die von der katholischen Kirche als solche betrachtet werden. Der letzte Grund der Autorität der Väter liegt daher in der Approbation und demnach in der Autorität der Kirche. Ipsa doctrina catholicorum doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet. Unde magis standum est auctoritati Ecclesiae quam auctoritati vel Augustini vel Hieronymi vel cuiuscumque doctoris. S. Th. 2. 2 q. 10 a. 12 c.

Durch die Anerkennung der Kirche wird aber keineswegs eine völlige Irrtumslosigkeit oder Unfehlbarkeit der einzelnen Väter ausgesprochen. Daher liefern auch einzelne Väter und Väterstellen keinen vollkommenen dogmatischen Beweis, sondern nur der *consensus* patrum — nach dem Axiom: Quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum. *Tert.*, De praescr. 28 —, der durch die abweichende Meinung einzelner nicht aufgehoben wird. Daß aber der consensus patrum einen vollkommenen dogmatischen Beweis liefert, so daß eine durch die Gesamtheit der Väter als katholische Glaubens- und Sittenlehre bezeugte Wahrheit Glaubensgewißheit besitzt, ist eine von der Kirche stets anerkannte, von den Vätern selbst, den Päpsten und Konzilien ausgesprochene Wahrheit.

Das Zeugnis eines einzelnen Kirchenvaters begründet für sich allein die Wahrscheinlichkeit der vorgetragenen Lehre, die um so größer ist, je größer die Autorität des betreffenden Vaters ist oder des Werkes, in welchem diese Lehre sich findet. Aus besonderen Gründen können jedoch auch einzelne Väterschriften einen vollkommenen dogmatischen Beweis liefern, wenn sie nämlich förmlich von der Kirche approbiert und als reiner Ausdruck des katholischen Dogmas den Lehrentscheidungen der Kirche einverleibt sind, z. B. der 2. und 3. Brief des heiligen Cyrillus von Alexandrien an Nestorius und sein Schreiben an Johannes von Antiochien.

Die dogmatische Autorität der Väter erstreckt sich nur soweit, als die Väter als Zeugen der kirchlichen Lehre und des kirchlichen Glaubens in rebus fidei et morum erscheinen. Insoweit sie bloß die auf wissenschaftlicher Spekulation und theologischer Begründung beruhenden eigenen Ansichten uns vermitteln, besitzen sie nur eine wissenschaftliche Autorität. Deshalb darf man sich aber über solche Erörterungen der Väter nicht leicht hinwegsetzen; vielmehr ist auch ihre wissenschaftliche Autorität eine sehr große und

um so größer, je bedeutender diese Väter gerade in den fraglichen Lehrstücken sind, und je größeres Ansehen sie in der Kirche genießen. Manchen Lehrern des Altertums und der späteren Zeiten hat die Kirche übrigens den Titel *Doctores Ecclesiae* beigelegt und sie dadurch förmlich als Führer und Leitsterne in der heiligen Wissenschaft uns empfohlen.

Wenn ein Kirchenvater minder genau sich ausdrückt, was namentlich leicht zu einer Zeit geschehen konnte, da ein Dogma noch wenig wissenschaftlich bearbeitet, kirchlich nicht fixiert und der theologische Sprachgebrauch noch nicht festgestellt war, sind seine Worte soweit als möglich im Sinne der katholischen Lehre zu interpretieren. Wo aber wirklich ein Irrtum vorliegt, gilt das Wort des heiligen Augustinus: Quae vera esse perspexeris, tene et Ecclesiae catholicae tribue; quae falsa, respue et mihi, qui homo sum, ignosce. De vera relig. 20.

Die Kirchenschriftsteller besitzen zwar nicht dasselbe Ansehen wie die Kirchenväter, weil sie die Anerkennung der Kirche nicht in gleichem Maße genießen, und ihrer Lehre und Person irgend welche Mängel anhaften. Nichtsdestoweniger sind sie zum Teil sehr gewichtige, in der Kirche angesehene Zeugen des höchsten christlichen Altertums, weshalb auch auf sie die vorstehenden Regeln eine verhältnismäßige Anwendung finden. So sind Tertullian und Origenes, obwohl ersterer später von der Kirche sich trennte, letzterer in manche Irrtümer fiel und zu noch größeren Irrtümern Anlaß gab, stets als gewichtige Zeugen der katholischen Überlieferung angesehen worden. 143. Die kirchlichen Schriftsteller.

b. Die späteren Theologen, besonders die Scholastiker, die durch den Konsens der Kirche als rechtgläubige, aber auch als hervorragende und angesehene Lehrer des katholischen Glaubens und der heiligen Wissenschaft anerkannt sind und zum Teil durch den Ehrentitel *Doctores Ecclesiae* ausgezeichnet wurden, sind gerade wie die Väter glaubwürdige Zeugen des katholischen Glaubens. 144. Die Theologen

Wenn daher alle in der Kirche hohes Ansehen genießenden Theologen der verschiedensten Länder und Zeiten — wobei wiederum irrige Sondermeinung einzelner den Konsens nicht hindert — über einen Satz als über eine geoffenbarte und von der Kirche überlieferte Wahrheit übereinstimmen, so ist dieses ihr Zeugnis ein vollständiger dogmatischer Beweis und durch die Unfehlbarkeit der Kirche selbst verbürgt.

Wollte man dies nicht anerkennen, so müßte man mit den Jansenisten und den neuesten Häretikern behaupten, daß zu Zeiten in der Kirche eine allgemeine Verdunkelung bezüglich wichtiger Glaubens- und Sittenlehren eintreten könne. Diese Behauptung ist aber mit der Unfehlbarkeit der Kirche absolut unverträglich und in der Bulle *Auctorem fidei* (prop. 1) als häretisch verworfen: Propositio, quae asserit, postremis hisce saeculis sparsam esse generalem obscurationem super veritates gravioris momenti, spectantes ad religionem, et quae sunt basis fidei et moralis doctrinae Jesu Christi: haeretica. Ein ähnlicher Satz war bereits gegen Quesnel durch die Bulle *Unigenitus* (prop. 95) censuriert.

Wo aber die Theologen nicht als Zeugen des überlieferten Glaubens auftreten, sondern lediglich wissenschaftliche Deduktionen geben, haben sie ähnlich wie die Väter (n. 142) nur eine wissenschaftliche Autorität, die um

so größer ist, je mehr und angesehenere Theologen in solchen Theologumenen übereinstimmen, und je größeres Ansehen diese Gottesgelehrten in der Kirche genießen. Man darf darum auch hier nur aus den triftigsten Gründen von dem Konsens der Theologen abweichen. Ganz unstatthaft aber ist es, die von der Kirche geduldeten theologischen Lehrmeinungen zu verachten und zu schmähen. Hierfür gilt die Prop. 79 der Bulle *Auctorem fidei:* Assertio, quae conviciis et contumeliis insectatur sententias in scholis catholicis agitatas, et de quibus Apostolica Sedes nihil adhuc definiendum aut pronuntiandum censuit: falsa, temeraria, in scholas catholicas iniuriosa, debitae apostolicis constitutionibus oboedientiae derogans.

145. Das kirchliche Lehramt in Auslegung der Tradition.

III. Die lehrende Kirche allein ist die von Gott aufgestellte und mit Unfehlbarkeit ausgerüstete Autorität wie zur Bewahrung, so auch zur Auslegung der Überlieferung.

Die Tradition ist nichts anderes als die Lehre und der Glaube der Kirche. Diese Lehre und dieser Glaube sind in den eben genannten Quellen der Tradition bezeugt, liegen aber ebensowenig tot in dem Buchstaben dieser Dokumente als in dem Buchstaben der heiligen Schrift, sondern leben in der Kirche. Sie besitzt und versteht die wahre Lehre unabhängig von diesen Dokumenten, und das kirchliche Lehramt allein ist im stande, autoritativ und unfehlbar zu entscheiden, was die überlieferte Lehre und ihr wahrer Sinn ist. Es steht demnach die lehrende Kirche zu den Quellen der Tradition in demselben Verhältnis wie zur heiligen Schrift. Daher kann nicht der Einzelne oder die menschliche Wissenschaft unabhängig von der Kirche aus den Urkunden der Tradition oder gar aus einer einzelnen Quelle derselben, z. B. aus einem Kirchenvater eruieren und entscheiden, was überlieferte Wahrheit und was deren richtiger Sinn ist; nur das kirchliche Lehramt kann hierüber eine unfehlbare Entscheidung fällen. Daher hat Alexander VIII. am 7. Dezember 1690 folgende Behauptung verworfen: Ubi quis invenerit doctrinam in Augustino clare fundatam, illam absolute potest tenere et docere, non respiciendo ad ullam Pontificis bullam (Prop. 30). Gerade hierin aber liegt das Formalprincip der neuesten Häresie, nach welcher nicht der kirchlichen Lehrautorität, sondern der von ihr unabhängigen Wissenschaft die letzte Entscheidung über Inhalt und Sinn der Tradition zusteht, eine Doktrin, die der Natur der Sache nach an Verderblichkeit das protestantische Schriftprincip weit übertrifft.

3. Von dem Glaubensrichter.

§ 13. Von dem kirchlichen Lehramte und seiner Unfehlbarkeit.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie II § 84—111.

Wir beschränken uns hier auf die Aufstellung und Erklärung der zum vollen Verständnis der katholischen regula fidei notwendigen Grundsätze. Die dogmatische Begründung wird in der Dogmatik in der Lehre von der Kirche gegeben. Vgl. n. 13.

146. Existenz des kirchlichen unfehlbaren Lehramtes.

I. Christus hat ein kirchliches Lehramt, magisterium ecclesiasticum, eingesetzt, das in Übung der ihm von Christus übertragenen Lehrgewalt und innerhalb der Grenzen derselben unfehlbar ist.

Die Einsetzung des kirchlichen Lehramtes war notwendig, damit allen Völkern die Lehre Christi verkündet, erklärt und gegen jede Fälschung sichergestellt werden könnte. Unfehlbar muß dieses Lehramt sein, weil es sonst seinen Zweck zu erreichen nicht im stande wäre.

Man nennt die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes infallibilitas *activa* zum Unterschiede von der infallibilitas *passiva*, die der hörenden Kirche und allen Gläubigen, so lange sie den Glauben bewahren, eigen ist. Der Glaube ist ja absolut frei von Irrtum. Da aber der Glaube der Gläubigen die Verkündigung der geoffenbarten Wahrheiten durch die Kirche zur Voraussetzung hat, so ist klar, daß die passive Unfehlbarkeit von der aktiven abhängig ist. Nur von der letzteren ist hier die Rede.

II. Gegenstand der kirchlichen Unfehlbarkeit sind primär alle im Glaubensdepositum enthaltenen Wahrheiten und Thatsachen; sekundär aber auch alle jene Wahrheiten und Thatsachen, die zur Bewahrung, Erklärung und Verkündigung des Glaubensdepositums notwendig sind. 117. Gegenstand der kirchlichen Unfehlbarkeit im allgemeinen.

Das kirchliche Lehramt ist also nicht etwa unfehlbar in Auffindung neuer, im depositum fidei nicht enthaltener Wahrheiten, sondern lediglich in der Bewahrung und Erklärung der durch die Apostel der Kirche übergebenen geoffenbarten Wahrheit; ja gerade die kirchliche Unfehlbarkeit bürgt dafür, daß die lehrende Kirche niemals etwas zu glauben vorstellt noch vorstellen kann, was im depositum fidei nicht enthalten ist. Jedes Dogma ist von Anfang an wenigstens implicite von der Kirche gelehrt und geglaubt worden und deshalb von der Schrift und Tradition, oder wenigstens von der letzteren bezeugt. Wenn daher das kirchliche Lehramt einen Satz uns zu glauben vorstellt, so ist es vermöge der kirchlichen Unfehlbarkeit von vornherein gewiß, daß derselbe im depositum fidei enthalten ist.

Daß dem so sei, läßt sich wissenschaftlich bei jedem von der Kirche erklärten Glaubens- oder Sittendogma aus den Quellen des Glaubens nachweisen. Dies ist eine wesentliche Aufgabe der theologischen Wissenschaft. Unser Glaube hängt aber keineswegs von dieser wissenschaftlichen Beweisführung ab und gründet sich auch nicht auf dieselbe, sondern beruht auf der unfehlbaren Autorität der Kirche.

Es ist daher häretisch, einer kirchlichen Lehrentscheidung Glauben und Gehorsam unter dem Vorwande zu versagen, die vom kirchlichen Lehramte deklarierte Wahrheit sei nicht im depositum fidei enthalten, weshalb dasselbe seine Kompetenz überschritten und eine ungültige Entscheidung erlassen habe. Diese Behauptung setzt an die Stelle der von Christus eingesetzten Lehrautorität das Privaturteil im Sinne des Protestantismus und Rationalismus.

1. Primärer Gegenstand der Unfehlbarkeit der Kirche ist nur dasjenige, aber auch alles dasjenige, was der Kirche von den Aposteln an göttlichen Wahrheiten, an göttlichen Gesetzen und göttlichen Einsetzungen übergeben worden ist, damit sie es unter dem Beistande des heiligen Geistes alle Tage bis ans Ende der Welt treu und unversehrt bewahre. 118. Primärer Gegenstand der Unfehlbarkeit.

2. Damit sie dies vollständig kann, muß ihr auch ein definitives und unfehlbares Urteil zustehen über alle jene Wahrheiten und Thatsachen, ohne welche die Offenbarungswahrheit weder treu bezeugt, noch 119. Sekundärer Gegenstand der Unfehlbarkeit.

richtig erklärt, noch wirksam verteidigt werden kann — sekundärer Gegenstand der Unfehlbarkeit der Kirche.

3. Unfehlbar ist die Kirche im primären wie im sekundären Gegenstand sowohl in ihrem gewöhnlichen Magisterium, kraft dessen sie ununterbrochen alle Völker in der Glaubens- und Sittenlehre zu unterrichten hat, sowie in ihren förmlichen Lehrentscheidungen.

150. Die Unfehlbarkeit des gewöhnlichen Magisteriums. a. Daher ist von der öffentlichen und allgemeinen Lehrautorität der Kirche jeglicher Irrtum wider den Glauben und wider das natürliche und übernatürliche Sittengesetz gänzlich ausgeschlossen. Es ist also

α. nicht möglich, daß in die öffentliche und allgemeine Lehre der Kirche gegen den Glauben und gegen das Sittengesetz, wozu auch das natürliche Recht gehört, verstoßende Irrtümer sich einschleichen. Ecclesia Dei multa tolerat et tamen, quae sunt contra fidem sanctam vel bonam vitam nec approbat, nec tacet, nec facit. *Aug.*, Epist. 119. Die entgegenstehende Behauptung ist durch die Bulle *Auctorem fidei* (prop. 1) als häretisch verworfen. *Denzinger*, Enchir. n. 1364;

β. nicht genügend, nur dasjenige als katholische Wahrheit anzuerkennen, was durch förmliche Lehrentscheidungen deklariert ist; wir müssen vielmehr alles glauben, was die katholische Kirche in der ordentlichen Übung ihres Lehramtes allgemein und konstant als geoffenbarte Wahrheit lehrt. Alle förmlichen Lehrentscheidungen sind ja auf Grund dieser allgemeinen und konstanten Lehre der Kirche erlassen und die Behauptungen der Häretiker gerade deshalb als häretisch verworfen worden, weil sie mit dem öffentlichen Glauben und der allgemeinen Lehre der Kirche in Widerspruch standen.

Demgemäß sagt Pius IX. in seinem Schreiben vom 21. Dezember 1863 an den Erzbischof von München: Etiamsi ageretur de illa subiectione, quae fidei divinae actu est praestanda, limitanda tamen non esset ad ea, quae expressis oecumenicorum Conciliorum et Romanorum Pontificum huiusque Apostolicae Sedis decretis definita sunt, sed ad ea quoque extendenda, quae ordinario totius Ecclesiae per orbem dispersae magisterio tamquam divinitus revelata traduntur, ideoque universali et constanti consensu a catholicis theologis ad fidem pertinere retinentur. Das Vatikanum aber erklärt: Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia sive solemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur. Const. dogm. de fid. cath. c. 3.

151. Die Unfehlbarkeit der förmlichen Lehrentscheidungen. b. Ganz besonders äußert sich allerdings das unfehlbare kirchliche Lehramt in den förmlichen Lehrentscheidungen, die es als höchster Richter in Glaubenssachen (iudex controversiarum) erläßt, um die katholische Wahrheit gegen Irrlehren zu verteidigen, theologische Kontroversen zu entscheiden, Zweifel zu lösen und solche Lehrpunkte dogmatisch festzustellen, die in Schrift und Tradition nicht mit solcher Evidenz explicite enthalten sind, daß ihre Leugnung oder Bezweifelung auch ohne förmliche kirchliche Definition als häretisch erachtet werden kann.

152. Die Unfehlbarkeit in factis dogmaticis. 4. Ein Punkt bedarf hier näherer Erörterung. Soll das unfehlbare Richteramt die Gläubigen gegen Irrtum schützen, die Irrlehrer entlarven und unterdrücken, so muß es bei seinen Lehrentscheidungen unfehlbar sein, nicht bloß *in abstracto*, sondern auch *in concreto*, d. h. es muß nicht nur eine unfehlbare Entscheidung darüber geben können, ob und inwieweit eine

Behauptung von der katholischen Wahrheit abweicht, sondern auch darüber, ob diese Behauptung in einer bestimmten Schrift, Rede oder Lehre enthalten ist. Diese Unfehlbarkeit der Kirche nennt man auch Unfehlbarkeit *in factis dogmaticis* und versteht darunter zunächst und vor allem ihre Unfehlbarkeit in Entscheidung der Frage, ob irgend ein Satz im objektiven Sinne des Autors mit dem katholischen Glauben übereinstimmt oder ihm widerspricht. Wir sagen im objektiven Sinne; denn über die rein innerliche Meinung oder über die moralische Schuld des betreffenden Lehrers oder Autors urteilt die Kirche nicht, sondern nur über den objektiven Sinn seiner Lehre, wie dieselbe aus seinen Worten, aus dem ganzen Zusammenhang oder aus allem dem sich ergibt, woraus der Sinn dieser Lehre objektiv sich erkennen läßt.

Nachdem Innocenz X. am 31. Mai 1653 die aus dem „Augustinus" des Jansenius ausgezogenen 5 Sätze verurteilt hatte, stellten Arnauld und die übrigen Jansenisten die Behauptung auf, die von der Kirche verworfenen Sätze seien allerdings häretisch, und in dieser theoretischen Erklärung sei die Kirche unfehlbar. Aber diese Sätze seien im genannten Buche des Jansenius nicht enthalten, und dieser selbst habe sie keineswegs in dem verworfenen häretischen, sondern in einem ganz rechtgläubigen Sinne gelehrt; in dieser faktischen Frage aber sei die Kirche nicht unfehlbar, sondern habe hier wirklich geirrt.

Alsbald erklärte jedoch Alexander VII. am 16. Okt. 1656: Quinque illas propositiones ex libro praememorati Cornelii Jansenii episcopi Yprensis, cui titulus est: Augustinus, excerptas, ac in sensu ab eodem Cornelio Jansenio intento damnatas fuisse definimus et declaramus, und forderte 1664 von allen aufrichtige Unterwerfung unter diese Entscheidung. Clemens XI. bestätigte durch die Bulle *Vineam Domini* vom 16. Juli 1705 aufs neue die Entscheidung seiner Vorgänger und verwarf zugleich das von den Jansenisten für genügend erachtete sogenannte *silentium obsequiosum* (*Denzinger*, Enchir. n. 1317).

Niemals hat die Kirche in Übung ihres unfehlbaren Richteramtes jene jansenistische Unterscheidung gemacht oder zugelassen. Zu allen Zeiten hat sie vielmehr nicht bloß falsche Sätze in abstracto verworfen, sondern auch erklärt, daß dieselben von dem betreffenden Irrlehrer gelehrt würden oder in gewissen Schriften enthalten seien, und für diese ihre Entscheidungen innerliche Unterwerfung gefordert. Demgemäß hat die Kirche auch zu allen Zeiten kraft ihres höchsten Lehr- und Richteramtes auf der einen Seite rechtgläubige Schriften als solche anerkannt und bestätigt, wie die Schreiben des Cyrill von Alexandrien an Nestorius (vgl. n. 142), und andererseits häretische Schriften verworfen, wie die Schriften des Nestorius auf dem Ephesinum, die sogenannten drei Kapitel auf dem 2. allgemeinen Konzil von Konstantinopel u. s. w.

Es ist auch evident, daß das Richteramt der Kirche illusorisch und den Häretikern gegenüber wertlos wäre, wenn dieselben jeder kirchlichen Lehrentscheidung unter dem Vorwande sich entziehen könnten, die Kirche habe sie nicht richtig verstanden. Der Zweck des Lehr- und Richteramtes erfordert es also unbedingt, daß die Kirche auch über facta dogmatica unfehlbare Urteile fällen kann.

Daß die Kirche in factis dogmaticis unfehlbar sein muß, ist auch noch in einer anderen viel wichtigeren Beziehung einleuchtend. Es kann

nämlich nicht dem mindesten Zweifel unterliegen und ist förmlich durch das Tridentinum ausgesprochen, daß der Kirche das unfehlbare Urteil zusteht über die Echtheit, Inspiration und den wahren Sinn der heiligen Schriften (§ 11), desgleichen über die Echtheit und den wahren Sinn der kirchlichen Überlieferung (§ 12). Das alles aber sind nicht einfach von Gott geoffenbarte Wahrheiten, sondern Thatsachen, die mit den geoffenbarten Wahrheiten unauflöslich verbunden sind.

153. Die Unfehlbarkeit in Anerkennung dogmatischer Dekrete — des Papstes.

Wie in dem eben erörterten Falle der Verwerfung häretischer Sätze in sensu obiectivo auctoris, so ist die Kirche auch unfehlbar in der Anerkennung dogmatischer Dekrete allgemeiner Konzilien, dogmatischer Kathedralentscheidungen der Päpste und insoweit auch in Anerkennung der betreffenden ökumenischen Konzilien und Päpste selbst.

Auch die Thatsache, daß eine bestimmte Person, z. B. Leo XIII., der Nachfolger Petri und darum das Oberhaupt der gesamten Kirche ist, ist nach der Lehre der meisten und angesehensten Theologen dem Gläubigen nicht lediglich durch natürliches Wissen und rein menschliches Zeugnis, sondern durch die vermöge der göttlichen Assistenz unfehlbare Proposition der Kirche übernatürlich und unfehlbar gewiß.

154. Die niederen Censuren.

5. Bisher wurde der eine Fall betrachtet, daß die Kirche eine in Schrift und Tradition enthaltene geoffenbarte Wahrheit als solche definiert und der ganzen Kirche zu glauben vorstellt, oder einen Irrtum als häretisch, d. h. als mit einer definierten oder evident in Schrift und Überlieferung enthaltenen Glaubenswahrheit unmittelbar und förmlich im Widerspruch stehend, verwirft.

Nun pflegt die Kirche aber auch öfters theologische Sätze mit niederen Censuren zu belegen. Unter einer theologischen Censur verstehen wir hier ein autoritatives, von der höchsten kirchlichen Autorität ausgehendes Urteil, durch welches eine den Glauben oder die Sittenlehre betreffende Behauptung in irgend einer Weise als tadelnswert bezeichnet wird.

Die hauptsächlichsten niederen Censuren sind, daß eine These gebrandmarkt wird als *erronea, haeresi proxima, haeresim sapiens, de haeresi suspecta, temeraria, scandalosa, male sonans, piarum aurium offensiva, schismatica, impia* u. s. w. Die Censurierung geschieht entweder so, daß jedem einzelnen der verworfenen Sätze die Censur oder Note beigefügt wird, oder aber indem mehrere Sätze *in globo* verurteilt werden, so daß zuerst alle censurierten Thesen aufgezählt und zum Schluß für alle zusammen die Noten beigefügt werden. Im letzten Falle ist durch die Verurteilung nicht gesagt, welche Note jeder einzelnen verurteilten Proposition zukommt, sondern nur festgestellt, daß jede einer der angefügten Censuren verfallen ist.

In Bezug auf diese niederen Censuren ergibt sich aus der Praxis der Kirche, sowie aus dem Wesen und Zwecke des kirchlichen Lehramtes: Sämtliche von der höchsten kirchlichen Autorität definitiv erlassenen Lehrurteile verpflichten auch da, wo sie nur niedere Censuren aussprechen, zu rückhaltloser, innerlicher, gläubiger Zustimmung. Daher ist die Kirche auch in Erlassung dieser niederen Censuren unfehlbar. Hierin stimmen alle angesehenen Theologen überein; nur darin weichen sie von einander ab, daß die einen, z. B. Viva, unsere These für *de fide*, die anderen, z. B. Suarez und Lugo, für eine vollkommen gewisse theologische Wahrheit halten.

155. Die Unfehlbarkeit in Sachen des Kultus und der Disciplin.

6. Es ist hier auch die Frage zu beantworten, ob und inwieweit die Kirche in den Gegenständen der Disciplin und des Kultus unfehlbar sei. Selbstverständlich handelt es sich hier nicht um solche Gegenstände des Kultus

oder der Disciplin, die auf göttlicher Einsetzung beruhen und geoffenbarte Wahrheiten sind, wie die Sakramente, die Gültigkeit der Kindertaufe, sondern um Disciplinareinrichtungen und Kultusvorschriften, die lediglich auf Anordnung der Kirche beruhen und somit nicht göttlichen, sondern kirchlichen Rechtes sind. Ferner kann diese Frage nur den Sinn haben, ob die Kirche in ihren disciplinaren Gesetzen und Anordnungen durch die göttliche Assistenz gegen jeden Widerspruch mit der Glaubenswahrheit und dem göttlichen Gesetze sichergestellt sei.

Mit der Mehrzahl der Theologen ist unsere Frage ohne Zweifel dahin zu beantworten, daß Disciplin und Kultus der Kirche, mögen sie auf ausdrücklicher Gesetzgebung, oder auf Gewohnheit beruhen, mit den Glaubenswahrheiten und dem göttlichen, natürlichen und übernatürlichen, Gesetze nicht in Widerspruch stehen, sondern im Gegenteil die Gläubigen zur Erkenntnis der Wahrheit und zum ewigen Ziele zu führen geeignet sind.

Von seinen Disciplinardekreten erklärt das Apostelkonzil: Visum est Spiritui sancto et nobis. *Act.* 15, 28. Was in der ganzen Kirche beobachtet wird, zu bestreiten, ist Anmaßung. *August.*, Epist. 54 c. 5 n. 6. Die allgemeine Übung in Kultus und Disciplin hat stets in der Kirche als dogmatisches Argument gegolten. Das Konzil von Konstanz erklärt diejenigen für Häretiker, welche die Kommunion unter einer Gestalt angreifen. Ebenso belegt das Tridentinum die Angriffe auf verschiedene Disciplinar- und Kultusvorschriften (Sess. VII. de sacram. in gen. can. 13; Sess. XXII de sacrif. Missae can. 7) mit dem Anathem. Nach der Praxis der ökumenischen Konzilien von Konstanz und von Trient handelte der apostolische Stuhl immerwährend. So verwirft die Bulle *Auctorem fidei* (prop. 78) die Behauptung, daß man zwischen nützlichen, nutzlosen und schädlichen Disciplinarvorschriften unterscheiden müsse, quasi Ecclesia, quae Spiritu Dei regitur, disciplinam constituere posset non solum inutilem et onerosiorem quam libertas christiana patiatur, sed et periculosam, noxiam, inducentem in superstitionem et materialismum als falsa, temeraria, scandalosa, perniciosa, piarum aurium offensiva, Ecclesiae ac Spiritui Dei, quo ipsa regitur, iniuriosa, ad minus erronea. Damit ist nicht gesagt, daß bloß kirchliche Disciplinar- und Kultusvorschriften absolut vollkommen und unverbesserlich oder schlechthin unveränderlich sind; vielmehr können sie nach dem Bedürfnis der Zeiten geändert und vervollkommnet werden. Die Entscheidung hierüber steht allein der kirchlichen Autorität zu.

7. Endlich untersuchen die Gottesgelehrten an dieser Stelle, ob die Kirche auch unfehlbar sei in Approbation der Orden und Ordensregeln, sowie in der Kanonisation der Heiligen. 156. Die Unfehlbarkeit in der Approbation der Orden und Kanonisation der Heiligen.

a. Aus der Natur der Sache und der Übung der Kirche muß in Übereinstimmung mit den größten Theologen folgende These abgeleitet werden: Die Lehre, daß die Kirche in der definitiven, vom Papste oder einem allgemeinen Konzile ausgehenden Approbation einer bestimmten Ordensregel, was die Substanz der Regel betrifft, unfehlbar sei, ist theologisch vollkommen sicher, so daß deren Leugnung mindestens temerär, ärgernisgebend und unfromm ist. Dem praktischen Urteile der Kirche, daß ein bestimmter Orden unter den gegebenen Zeitverhältnissen opportun sei, wird der Katholik ehrerbietiges Vertrauen schenken, ohne zu

behaupten, daß die Möglichkeit eines Fehlers in diesem praktischen Urteile ausgeschlossen wäre.

b. Ob die Kirche in dem definitiven Urteile über die Heiligkeit und Seligkeit eines Menschen unfehlbar sei, wird von den angesehensten Theologen bejaht, während einige meinen, daß das Urteil der Kirche in dieser Sache nur eine vollkommene moralische Gewißheit gewähre, welche genüge, um einen Heiligen mit aller Sicherheit zu verehren und anzurufen.

Ob aber die Unfehlbarkeit der Kirche in der Heiligsprechung *de fide* ist, und mithin deren Leugnung die Note der Häresie verdient, wie ein Teil der Theologen behauptet, oder ob sie nur *sententia communis et certa* ist, deren Leugnung niedere Censuren, namentlich die der Temerität, Skandalosität und Impietät verdient, was die Mehrzahl der Theologen anzunehmen scheint, ist eine Streitfrage, welche die Kirche nicht entschieden hat, weshalb beide Meinungen als probabel anerkannt werden müssen.

Von Gott dem Dreieinen.

Einleitung.

Obwohl in Gott vermöge seiner absoluten Einfachheit Existenz und Wesen, Wesen und Eigenschaften, endlich Wesen und Personen der Sache nach (*re*) identisch sind, so müssen wir doch der Natur der menschlichen Erkenntnis nach dieselben ratione ratiocinata unterscheiden. Wir handeln daher zuerst von der Existenz, dem Wesen und den Eigenschaften Gottes. Wie wir in der Einleitung (n. 16 ff.) sahen, sind dies auch natürlich erkennbare Wahrheiten und insofern praeambula fidei und Gegenstand der Philosophie. Sodann betrachten wir die Dreipersönlichkeit Gottes, die ein Glaubensgeheimnis ist und ausschließlich der Theologie angehört. 157. Einteilung des Traktates.

Erster Teil.

Von dem Einen Gott.

A. Von der Existenz Gottes.

§ 14. Die Beweisbarkeit der Existenz Gottes.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie III § 130. 131. 133.

I. Daß Gott existiert und notwendig existiert, ist die erste von allen Glaubenswahrheiten: Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est. *Hebr.* 11, 6. Diese Wahrheit ist auch in allen anderen Glaubenswahrheiten und im Glauben selbst enthalten. Sie ist aber auch förmlich geoffenbart: Ego sum, qui sum . . . Qui est, misit me ad vos. *Exod.* 3, 14. Demgemäß beginnen auch alle Glaubensbekenntnisse: Credo in unum Deum, womit vor allem die Existenz Gottes bekannt wird. Das Vatikanum aber erklärt: Sancta Catholica, Apostolica, Romana Ecclesia *credit et confitetur*, unum esse Deum verum (Const. dogm. de fid. cath. c. 1), und belegt die Gottesleugnung mit dem Anathem (l. c. Canon. I, 1). 158. Die Existenz Gottes eine Glaubenswahrheit.

Vermöge des Glaubens besitzen wir also von Gottes Dasein die übernatürliche Glaubensgewißheit — certitudo fidei.

II. Das Dasein Gottes, desselben Gottes, den wir auf Grund der Gnade und Offenbarung glauben, ist aber auch durch die bloße Vernunft aus den Geschöpfen mit vernünftiger Gewißheit erkennbar. Auch dieses hat 159. Die Existenz Gottes eine Vernunftwahrheit.

alten und neuen Irrtümern gegenüber das Vatikanum ausgesprochen: Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse; anathema sit. L. c. Canon. II, 1.

Hierin ist ausgesprochen:

1. daß es unabhängig vom Glauben für den Menschen eine natürliche Erkenntnis des Daseins und Wesens Gottes gibt;

2. daß der Gott, welcher Gegenstand dieser Erkenntnis ist, derselbe wahre, substantiell von der Welt verschiedene Gott und Schöpfer aller Dinge ist, den auch der Glaube uns lehrt;

3. daß diese Erkenntnis, zwar nicht mit der übernatürlichen Glaubensgewißheit, aber mit der natürlichen Vernunftgewißheit verbunden ist;

4. daß diese Erkenntnis und Gewißheit durch das Licht der Vernunft aus den Kreaturen geschöpft wird.

Der positive Beweis hierfür wurde oben (§ 2) erbracht.

160. III. Unverträglich mit der katholischen Wahrheit sind daher:

Falsche Systeme: Materialismus und Pantheismus; 1. alle Systeme, die diesen wahren Gott leugnen: Si quis unum verum Deum visibilium et invisibilium Creatorem et Dominum negaverit; anathema sit. Vatic. l. c. Canon. I, 1. Namentlich falsch sind daher der Materialismus: si quis praeter materiam nihil esse affirmare non erubuerit; anathema sit. L. c. I, 2, der Pantheismus und der Emanatismus in seinen verschiedenen Formen: Si quis dixerit, unam eandemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam; anathema sit. L. c. I, 3. Si quis dixerit, res finitas, tum corporeas tum spirituales aut saltem spirituales, e divina substantia emanasse; aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia; aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam; anathema sit. L. c. I, 4;

Skepticismus; 2. die skeptischen Systeme, welche behaupten, daß die Vernunft über das Dasein und Wesen Gottes niemals Gewißheit erlangen könne. Hierher gehört namentlich der moderne Positivismus, der die Möglichkeit einer vernünftig gewissen Erkenntnis der Ursachen und des Wesens der Dinge leugnet und demgemäß alle Wissenschaft auf die Kenntnis der Erscheinungen in Natur und Geschichte und der erfahrungsmäßigen Gesetze ihres Geschehens beschränkt;

3. alle jene Systeme, die an die Anschauungen moderner falscher Philosophie anknüpfend leugnen, daß die individuelle menschliche Vernunft ihre Gotteserkenntnis aus den Kreaturen schöpfe und durch vernünftiges Denken von Gottes Dasein und Wesen eine vernünftige Gewißheit erlangen könne. Da sie jedoch die Gotteserkenntnis und deren Gewißheit nicht leugnen, suchen sie dieselben aus einem anderen Ursprung herzuleiten und auf ein anderes Fundament zu stützen. Hierher gehören namentlich:

der häretische Supernaturalismus; a. der häretische Supernaturalismus der Protestanten und teilweise der Jansenisten, der dem gefallenen Menschen die natürliche Fähigkeit der wahren Gotteserkenntnis abspricht und als einzige Quelle derselben die Offenbarung und den Offenbarungsglauben bezeichnet;

der Traditionalismus; b. der Traditionalismus, der alle Gotteserkenntnis auf die durch die Sprache überlieferte Uroffenbarung zurückführt (n. 20 f.), und das

verwandte System Lamennais', der sie auf die Autorität des sensus communis gründet (n. 22);

c. die von Jacobi ausgehende und von Kuhn ausgebildete Theorie, die Quelle unserer natürlichen Gotteserkenntnis liege in der uns angebornen Gottesidee, die zugleich mit dem Selbstbewußtsein in uns erwache, und der letzte Grund unserer Gewißheit von der Wahrheit dieser Idee sei das unmittelbare und freiwillige Fürwahrhalten oder ein natürlicher Glaube; zu diesem freiwilligen Fürwahrhalten werde aber die Vernunft nicht durch Beweise, sondern durch das innerste Gefühl oder Gemüt, durch Herzensbedürfnis, durch das religiöse und sittliche Bewußtsein, durch innere Erfahrung bestimmt; Jacobi;

d. die Lehre des älteren (Malebranche) und des neueren (Gioberti) Ontologismus, der Mensch erfasse und erkenne das göttliche Sein und Wesen und in ihm alle Wahrheit durch unmittelbare intellektuelle Anschauung. Diese Lehre steht nicht nur mit der Vatikanischen Erklärung, daß wir Gott aus den Kreaturen erkennen, sondern auch mit dem Dogma im Widerspruch, daß Gottes Wesen für jedes natürliche Erkennen unsichtbar ist und nur durch das Licht die Glorie geschaut werden kann. Auch ist sie ausdrücklich durch das Dekret der Congregatio indicis vom 18. September 1861 verworfen, namentlich in dem ersten und zweiten der verurteilten Sätze: Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit: siquidem est ipsum lumen intellectuale. Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum. Da in dem letzten Satze das allgemeine Sein mit dem absoluten göttlichen Sein identifiziert wird, schließt der Ontologismus die nächste Gefahr des Pantheismus in sich, dem Gioberti auch wirklich verfallen ist. Über den Ontologismus siehe Kleutgen im Katholik 1867. I S. 385 ff., besonders aber *Zigliara*, Della luce intellettuale e dell' ontologismo. Roma 1874 und *Lepidi*, Examen philos.-theol. de Ontologismo. Lov. 1874. der Ontologismus.

Wenn die Existenz Gottes durch die bloße Vernunft bewiesen werden kann, so erhebt sich eine doppelte Frage:

1. Wie entsteht die erste Gottesidee im Menschen?

2. Wie erlangen wir Gewißheit, daß diese Idee auch der Wirklichkeit entspricht, d. h. daß der Gott, den wir durch diese Idee denken, auch existiert?

§ 15. Ursprung der natürlichen Gotteserkenntnis.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie III § 134—136.

I. Da der erste Mensch im Stande der Gnade erschaffen war und Gott sich ihm übernatürlicher Weise geoffenbart hatte, auch seine Nachkommen von Kindheit an eine religiöse Erziehung empfingen, so ist es Thatsache, daß die Gotteserkenntnis in den ersten Menschen unter dem Einflusse übernatürlicher Offenbarung und Gnade entstanden ist und auf dem Wege des Unterrichts und der Überlieferung sich fortgepflanzt hat. Daraus folgt aber keineswegs die traditionalistische Lehre, daß die natürliche Vernunft ohne Offenbarung und Unterricht nicht zur Gottesidee gelangen könne; vielmehr 161. Die Gotteserkenntnis der ersten Menschen.

setzt Offenbarung und Unterricht die natürliche Fähigkeit der Vernunft zur Erkenntnis Gottes und der Wahrheit überhaupt voraus.

162. Wie der Mensch zur natürlichen Gotteserkenntnis gelangt.

II. Wie kommt nun die Vernunft zur Idee Gottes? Zunächst nimmt der Mensch durch die äußeren Sinne die sichtbaren Dinge und durch den inneren Sinn sein eigenes inneres Leben und Wirken wahr. Durch das Licht der Vernunft aber, das nichts anderes ist, als die Fähigkeit, aus der sinnfälligen Erscheinung das Wesen der Dinge zu abstrahieren und aus der Wirkung auf die Ursache zu schließen, erkennen wir alle Dinge und uns selbst als kontingente und endliche Wesen und folgern daraus kraft des Kausalitätsgesetzes die Existenz des notwendigen und absoluten Wesens, das allen das Dasein gab, und dem alle Vollkommenheit, die wir in endlicher Beschränktheit und Mannigfaltigkeit an den Geschöpfen wahrnehmen, in absoluter Weise eigen ist.

Hierin ist ausgesprochen:

1. daß unsere Gotteserkenntnis nicht, wie der Ontologismus meint, aus unmittelbarer Anschauung des göttlichen Wesens entspringt;

2. daß wir deshalb Gott nicht so erkennen, wie er in sich selbst ist, sondern aus seiner natürlichen Offenbarung in den Geschöpfen schlußweise und analogisch, also nicht *per speciem propriam*, sondern *per speciem alienam*;

3. daß wir diesen Begriff von Gott durch die natürliche Thätigkeit unserer Vernunft gewinnen, indem wir von der sinnlichen Wahrnehmung der Geschöpfe zur intellektuellen Erkenntnis ihres Wesens und von da zu ihrer ersten und absoluten Ursache aufsteigen, daß uns also wohl die Fähigkeit und der natürliche Trieb, Gott zu erkennen, nicht aber die Gottesidee als fertige Idee, *species indita*, und zwar weder actu, noch habitu, anerschaffen ist.

Nach den oben (§ 14) und in der Einleitung (§ 2) angeführten Aussprüchen der Kirche kann die Richtigkeit dieser in Schrift und Tradition wohl begründeten Erkenntnistheorie (n. 18), die zu allen Zeiten die *sententia communis* der katholischen Wissenschaft war, keinem Zweifel unterliegen.

163. Die angeborene Gottesidee.

Allerdings haben unter dem Einflusse der modernen Philosophie nicht wenige neuere Theologen, wie Thomassin, Gerdil, Klee, Staudenmaier, Kuhn u. a. die Lehre von der angeborenen Gottesidee oder von dem unmittelbaren Gottesbewußtsein nicht bloß durch philosophische Gründe, sondern auch aus Schrift und Tradition zu rechtfertigen gesucht. Allein Stellen, wie *Ps.* 4, 7: Signatum est super nos lumen vultus tui Domine; *Joann.* 1, 9: Lux, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum; *Rom.* 2, 15: Opus legis scriptum in cordibus suis beweisen gar nichts. *Ps.* 4, 7 redet von den Gnaden, welche Gott Israel erweist, *Joann* 1, 9 im günstigsten Falle wie *Rom.* 2, 15 von der Fähigkeit des Menschen, durch die Vernunft Gott und das Sittengesetz zu erkennen.

Wenn Tertullian (c. Marcion. 1, 10) die Gotteserkenntnis (conscientia Dei) als a primordio dos animae bezeichnet und Justin (Coh. ad Graec. 36) als ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα, wenn ferner Klemens von Alex. (Strom. V n. 14) behauptet, daß alle von Natur und ohne Unterricht (ἐμφύτως καὶ ἀδιδάκτως) Gott erkennen, so sagen diese und viele ähnliche Stellen nur, die Gotteserkenntnis sei dem Menschen natürlich, so daß es keiner gelehrten Forschungen bedarf, um sie zu erwerben. Daher

kennzeichnet sie Klemens von Alexandrien als eine allgemeine menschliche Überzeugung: populi omnes unam et eandem habent anticipationem (πρόςληψιν) de illo (Strom. l. c.); allein dazu bedarf es weder einer unmittelbaren Anschauung noch einer angeborenen Idee Gottes; es genügt vielmehr zur Rechtfertigung solcher Aussprüche die natürliche Fähigkeit, aus der erschaffenen Welt Gott mit Leichtigkeit und so zu sagen unwillkürlich zu erschließen, wie denn auch das natürliche Gefühl der Abhängigkeit und Hilfsbedürftigkeit den Menschen unwillkürlich in physischer und geistiger Not zum Gebet und zur Anrufung Gottes treibt, — eine Thatsache, auf die schon die ältesten Apologeten das argumentum ex testimonio animae gegründet haben. *Tertull.*, De test. anim. cc. 1. 2. 5. 6; Apolog. 17; *Cyprian.*, De idolor. vanit. n. 5; *Clem. Alex.*, Stromat. V n. 14 u. s. w. Daß dies wirklich die Meinung der Väter ist, läßt sich aus der gesamten Lehre derselben evident nachweisen. So erklärt Klemens von Alexandrien die allgemeine menschliche Überzeugung vom Dasein Gottes mit dem Hinweis darauf, daß universalissimae eius operationes omnia aeque pervaserunt (l. c). Mit ihm lehren alle Väter und Lehrer des christlichen Altertums, gestützt auf die heilige Schrift (n. 18), die sichtbare Welt sei die natürliche Offenbarung Gottes, aus der allen wenigstens eine konfuse Gottesidee sich von selbst aufdränge, falls sie auch nur oberflächlich die Schöpfung betrachteten. Wie die ganze sichtbare Welt die Spuren Gottes an sich trägt, so ist nach den heiligen Vätern der Mensch durch seine Vernunft ein Abbild der unendlichen Vernunft, weshalb sie dieselbe auch als ein Bild des göttlichen Logos, gleichsam als einen Funken oder als Samen desselben, λόγος σπερματικός, bezeichnen, dem die Fähigkeit zukomme, aus den Kreaturen Gott als deren Ursache, Urbild und Endziel zu erkennen und aus ihrer Existenz auf seine Existenz zu schließen. *Justin*, Apol. 2 n. 8. 13; *Tertull.*, De anima c. 20; *Cyrill.*, In Jo. Opp. Tom. 4 p. 74 sqq.

Den ausführlichen Beweis aus den Vätern siehe bei *Franzelin*, De Deo uno. Thh. 6. 7.

Gegen die sententia communis hat man auch eingewendet, es sei unmöglich, aus dem Endlichen die Idee des Unendlichen zu gewinnen, daher müsse jene Idee uns angeboren sein. 164. Die Idee des Unendlichen aus dem Endlichen.

Ein adäquater Begriff des Unendlichen läßt sich allerdings aus dem Endlichen nicht gewinnen; derselbe ist für einen endlichen Verstand überhaupt unmöglich. Dagegen sind wir ganz wohl im stande, vom Endlichen auf das Unendliche zu schließen und uns von demselben via analogiae et negationis, wie wir später sehen werden, einen inadäquaten, aber richtigen Begriff zu bilden.

Hat man gesagt, man gewinne den Begriff des Endlichen nur durch Limitation der Idee des Unendlichen, so verhält sich die Sache thatsächlich gerade umgekehrt. Wir erkennen zuerst die endlichen Dinge und ihre Vollkommenheiten und gelangen von ihnen in der vorhin (n. 162) angegebenen Weise zu einer mittelbaren und analogen Erkenntnis des unendlich vollkommenen Wesens.

Von den heiligen Vätern wird Gott häufig der Urheber unserer Gotteserkenntnis genannt. Mit Unrecht würde jedoch aus diesen Stellen gefolgert, die Gottesidee sei uns angeboren. Viele dieser Stellen reden nämlich von der übernatürlichen Gotteserkenntnis, deren Urheber allerdings Gott ist. In vielfacher Beziehung kann er aber auch der Urheber unserer natürlichen Gotteserkenntnis genannt werden, namentlich weil er unsere Vernunft erschaffen hat, weil er in der natürlichen Schöpfung sich geoffenbart hat, weil er durch den concursus universalis und die natürliche Providenz zu unserer natürlichen Gotteserkenntnis mitwirkt.

165. Die natürliche Gotteserkenntnis einfach und leicht.

III. Nicht durch gelehrte und mühevolle Beweisführung, sondern leicht, einfach, fast unwillkürlich gelangt der Mensch zur Erkenntnis Gottes. Durch seine ganze Natur wird er dazu getrieben, sowohl durch ihre Größe, wie durch ihr Elend. Vermöge der Gottähnlichkeit durch seine Vernunft und seinen freien Willen strebt er nach der höchsten Wahrheit und dem höchsten Gute, als seiner vollkommenen Seligkeit. Mit innerer Notwendigkeit sucht er daher nach Gott, bis er ihn findet. Und Gott ist nicht schwer zu finden; denn er ist jedem nahe, und alles in uns und außer uns gibt Zeugnis von ihm: Fecit ex uno omne genus hominum inhabitare super universam faciem terrae . . . . . quaerere Deum, si forte attrectent eum aut inveniant, quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum. In ipso enim vivimus et movemur et sumus. *Act.* 17, 26. 27. 28. Unsere Schwäche und Not aber drängt uns, zu Gott zu beten, ihn um Hilfe anzuflehen und seine Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit anzurufen, wodurch sich deutlich die natürliche Gotteserkenntnis offenbart.

§ 16. Von der Gewißheit der natürlichen Gotteserkenntnis.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie III § 131 ff. 143. 144.

166. Gewißheit der Gotteserkenntnis.

I. Die Existenz des durch die natürliche Gotteserkenntnis gedachten wahren Gottes ist für die natürliche Vernunft gewiß.

Dies war von jeher katholische Überzeugung und ergibt sich auch aus dem Vatikanum: Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine *certo* cognosci non posse; anathema sit. L. c. II, 1. Es fragt sich aber, ob diese Gewißheit eine unmittelbare oder eine durch Beweise vermittelte oder beides zugleich ist.

167. Die Gottesbeweise und die moderne Philosophie. — Lehre der Kirche.

II. Während im Anschluß an Schrift und Väter und an die bessere antike, insbesondere aristotelische Philosophie die sententia communis unter der unzweideutigen Billigung der Kirche dahin geht, daß das Dasein Gottes durch eine Reihe von Argumenten bewiesen werden kann, stellte die moderne Philosophie die Kraft dieser Beweise vielfach in Abrede. Namentlich in Deutschland ließ Kant nicht die theoretischen Argumente, sondern nur seinen auf ein Postulat der praktischen Vernunft gegründeten sogenannten moralischen Beweis gelten. Der idealistische Pantheismus, besonders der Hegels, erklärte die theoretischen Beweise für stichhaltig, aber nicht für den von der Welt verschiedenen Gott, sondern für das der Welt immanente und ihr konsubstantiale, absolute Wesen. Anstatt nun die falsche Philosophie durch die wahre zu bekämpfen und zu zeigen, daß die herkömmlichen Gottesbeweise vollgültig sind und nicht zum Pantheismus führen, sondern denselben strictissime widerlegen, gab man vielfach, von der modernen Wissenschaft befangen und der alten katholischen Wissenschaft unkundig, die Gottesbeweise preis, ja bekämpfte dieselben und setzte dann an ihre Stelle den übernatürlichen Glauben, die natürliche Tradition, den sensus communis, die angeborene Gottesidee und den natürlichen Glauben an sie, die Intuition des Ontologismus, oder man erfand neue philosophische Systeme und darauf gestützte Gottesbeweise, die, wie bei Hermes und Günther allein gültig sein sollten.

Diesen modernen Systemen gegenüber hat die Kirche erklärt, daß die Existenz Gottes *ratiocinatione* mit Gewißheit bewiesen werden kann. So zunächst, aber nicht ausschließlich dem Traditionalismus gegenüber, so

auch durch das Dekret vom 11. Juni 1855, das zugleich die Beschuldigung zurückweist, das Beweisverfahren der Scholastiker, insonderheit des heil. Thomas und des heil. Bonaventura, führe zum Pantheismus und Naturalismus. (*Denzinger*, Enchir. n. 1508). Gregor XVI. hatte schon durch Dekret vom 26. Sept. 1835 die Lehre des Hermes auch aus dem Grunde censuriert, weil sie enthalte absurda et a doctrina catholicae Ecclesiae aliena . . . . . circa argumenta, queis existentia Dei adstrui confirmarique consuevit.

Daß das richtige Denken nicht zum Pantheismus oder irgend einem anderen falschen Systeme führen kann, ergibt sich übrigens schon aus dem vom fünften Laterankonzil und vom Vatikanum ausgesprochenen Glaubenssatz, daß ein Widerspruch zwischen Vernunft und Glauben unmöglich ist, sowie aus der Erklärung des ersteren, es sei die Aufgabe der Philosophie, die natürlichen Wahrheiten, insbesondere die Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele, zu beweisen. Die Bezweifelung des Kausalitätsgesetzes durch Nicolaus v. Ultricuria war schon im 14. Jahrhundert censuriert worden (n. 18).

Was insbesondere die Theorie Kuhns betrifft, so lehrt sie, daß die Gottesbeweise zwar einen absoluten Grund der Welt darthun, nicht aber, daß derselbe ein überweltlicher ist. Der Pantheismus könne daher nicht lediglich durch diese Beweise, überhaupt nicht durch bloßes Denken, sondern im letzten Grunde nur durch das freiwillige Fürwahrhalten der angeborenen Gottesidee, oder, was dasselbe ist, durch den natürlichen Glauben an Gott überwunden werden. Dieser Glaube sei insofern vernünftig, als er dem sittlichen Bewußtsein und den Bedürfnissen unserer vernünftigen Natur entspreche. Aber der letzte Grund seiner Gewißheit liege in der angeborenen Gottesidee und der freiwilligen Zustimmung zu derselben. Durch die sogenannten Gottesbeweise werde diese Gewißheit nicht begründet, sondern nur für unser Verständnis wissenschaftlich entwickelt, gerade so wie die theologische Spekulation die Gewißheit der Glaubensgeheimnisse nicht begründe, sondern nur das wissenschaftliche Verständnis dieser durch den Glauben gewissen Wahrheiten vermittele. 168. Theorie Kuhns.

Diese Theorie unterscheidet sich allerdings von dem falschen Supernaturalismus, der alle Erkenntnis und Gewißheit lediglich auf den übernatürlichen Glauben zurückführt, desgleichen von dem Traditionalismus, dem System Lamennais', dem Ontologismus, sowie von der Lehre jener Theologen und Philosophen, die behaupteten, die Existenz Gottes sei eine veritas per se nota quoad nos.

Die Unwahrheit der Kuhnschen Theorie liegt auch nicht in der Behauptung, daß unser natürliches religiöses Bewußtsein, das natürliche Gewissen und alle höheren Interessen uns bewegen müssen, die Existenz Gottes freiwillig und unerschütterlich für wahr zu halten, wenn wir auch die wissenschaftlichen Beweise nicht genügend zu erfassen und die Einwände einer falschen Wissenschaft nicht hinreichend zu widerlegen im stande sind. Aber darin irrt Kuhn, daß er den letzten Grund unserer Gottesgewißheit in dem freiwilligen Fürwahrhalten oder dem natürlichen Glauben sucht, während er in Abrede stellt, das Dasein des von der Welt verschiedenen Gottes könne aus evidenten Vernunftgründen bewiesen werden, und diese Beweise nur als vernünftige Vermittelungen jener unmittelbaren natürlichen Glaubensgewißheit von Gottes Dasein gelten lassen will. Denn wie können diese Beweise das Verständnis der Überweltlichkeit Gottes vermitteln, wenn sie gänzlich außer stande sind, diese Überweltlichkeit darzuthun!

Man hat einen wesentlichen Vorzug dieser Lehre darin gefunden, daß sie nachweist, nicht nur das theologische, sondern auch das philosophische Wissen beruhe in seinem letzten Grunde auf unmittelbarem Glauben, jenes auf dem übernatürlichen, dieses auf dem natürlichen. Allein gerade darin liegt ein neuer doppelter Irrtum dieser Theorie.

1. Zunächst birgt sie nämlich in sich die Gefahr einer Vermischung des Natürlichen und Übernatürlichen und einer Entstellung des richtigen Begriffes des übernatürlichen Glaubens, der nicht in einem unmittelbaren Fürwahrhalten, sondern in der freiwilligen, aber auch vernünftigen Unterwerfung unter die Autorität besteht.

2. Noch größer aber ist der Nachteil, daß Kuhn mit der vernünftigen, auf Evidenz beruhenden Gewißheit der praeambula fidei auch den Grund der motiva credibilitatis und somit die natürliche Voraussetzung des übernatürlichen Glaubens zerstört.

169. Der Zweifel an der Existenz Gottes.

III. Wenn wir nun festhalten, daß das Dasein Gottes aus Vernunftgründen mit Gewißheit bewiesen werden kann, und somit Gott nicht bloß geglaubt, sondern auch philosophisch gewußt wird, so ist vor allem, wie bereits gesagt wurde, daran zu erinnern, daß die natürliche Überzeugung vom Dasein Gottes, wie sie alle Menschen teils auf Grund eines vernünftigen Autoritätsglaubens, teils auf Grund eigener Einsicht besitzen, von der gelehrten Beweisführung unabhängig ist, und daß es nicht bloß eine Sünde gegen den übernatürlichen Glauben, sondern auch gegen das natürliche Sittengesetz ist, das Dasein Gottes zu leugnen, zu bezweifeln oder bis zur Erbringung wissenschaftlicher Beweise dahingestellt sein zu lassen. Der positive Zweifel, wie Hermes ihn wollte, ist daher nicht bloß auf dem Gebiete des übernatürlichen Glaubens, sondern auch auf dem der natürlichen Religion und Sittlichkeit verwerflich. Hier wie dort ist daher nicht ein examen *dubitativum*, sondern ein examen *confirmativum*, oder wie man auch sagt, nur der methodische Zweifel erlaubt, und lediglich in diesem Sinne werfen die christlichen Philosophen und Theologen die Frage auf: utrum Deus sit (S. Th. 1 q. 2 a. 3).

170. Die Existenz eine unmittelbar evidente Wahrheit quoad se, nicht quoad nos.

IV. Bevor die Theologen die einzelnen Beweise für das Dasein Gottes erörtern, werfen sie die Frage auf, ob dasselbe eine unmittelbar evidente Wahrheit, eine veritas *per se nota* sei und deshalb keines Beweises bedürfe. Die sententia *communis* et *certa* antwortet: Allerdings *quoad se*, weil das Dasein Gottes im Begriffe Gottes liegt, und das ist das Wahre im ontologischen Beweise, nicht aber auch *quoad nos*, wie die Anhänger dieses Beweises meinen. Der Begriff Gottes als des actus purus ist nämlich keineswegs wie die ersten Vernunftprincipien von vornherein und unmittelbar einem jeden evident. Aber auch die Evidenz dieses Begriffes vorausgesetzt, fragt es sich für uns, die wir Gott nicht schauen, ob diesem Begriffe auch die Wirklichkeit entspricht. Damit wir dies erkennen, bedarf es einer Demonstration aus den Dingen, deren Existenz uns evident ist.

Das Dasein Gottes kann also nicht durch eine demonstratio *propter quid* oder *a priori*, noch aus dem bloßen Begriff Gottes, was man auch demonstratio *a simultaneo* genannt hat, wohl aber aus den Werken Gottes oder *a posteriori* oder durch die demonstratio *quia* bewiesen werden: Duplex est demonstratio. Una quae est per causam, et dicitur *propter quid*, et haec est per priora simpliciter; alia est per effectum, et dicitur demonstratio *quia*, et haec est per ea, quae sunt priora quoad nos. Cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam eius esse, si tamen eius effectus sint magis noti quoad nos; quia cum effectus dependeant a causa, posito effectu, necesse est causam praeexistere. Unde Deum esse secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos. S. Th. 1 q. 2 a. 2 c.

§ 17. Die verschiedenen Beweise für das Dasein Gottes.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie III § 145—150.

171. Die Gottesbeweise im allgemeinen.

I. Die einzelnen Gottesbeweise beruhen auf der aus der Erfahrung und dem richtigen Denken gewonnenen Erkenntnis der Geschöpfe, ihres Wesens und ihrer Ordnung, sowie auf dem Vernunftschlusse, daß die Ge-

schöpfe und die gesamte physische und moralische Weltordnung die Existenz Gottes als ihrer ersten Ursache und ihres letzten Zieles zur Voraussetzung haben. So evident daher die Existenz und Kontingenz der Geschöpfe ist, ebenso einleuchtend ist auf Grund dieses Schlusses das Dasein Gottes.

Hieraus folgt,

1. daß so viele Beweise für das Dasein Gottes möglich sind, als es verschiedene Geschöpfe und kreatürliche Ordnungen gibt, also namentlich metaphysische, physische und moralische;

2. daß jeder dieser Beweise geeignet ist, das Wesen Gottes von einer besonderen Seite aus zu beleuchten. Insofern, nämlich in Beziehung auf eine immer vollkommenere Erkenntnis des göttlichen Wesens, ergänzen sich die verschiedenen Gottesbeweise einander. Diese Ergänzung hat also nicht den Sinn, als ob der einzelne Beweis für sich allein ungenügend wäre, die Existenz des wahren Gottes darzuthun; jeder dieser Beweise demonstriert vielmehr das Dasein des von der Welt verschiedenen Wesens, in dessen Begriff alle göttlichen Eigenschaften implicite enthalten sind.

II. Die einzelnen Gottesbeweise lassen sich hauptsächlich auf folgende zurückführen:

172. Die metaphysischen oder kosmologischen Gottesbeweise.

1. Faßt man das Wesen und die allgemeinen Seinsbestimmungen der natürlichen Dinge ins Auge, so ergeben sich daraus die verschiedenen metaphysischen oder kosmologischen Argumente.

Erfahrung und vernünftiges Denken konstatieren, daß alle Dinge des Universums kontingente und endliche Substanzen sind, und daß das ganze Universum nichts anderes ist als der Inbegriff dieser nach einer bestimmten Ordnung mit einander verbundenen Dinge und daher selbst kontingent und endlich. Im Wesen des Kontingenten und Endlichen aber liegt es, den Grund seines Seins und aller seiner Seinsbestimmungen nicht in sich selbst zu haben. Daher setzt seine Existenz die Existenz eines andern Wesens voraus, das aus sich selbst und durch sich selbst oder absolut ist.

Die einzelnen Argumente, wie sie der heil. Thomas 1 q. 2 a. 3 angibt, sind nur Specifizierungen dieses Beweises.

173. Der Beweis ex motu.

a. An die Spitze stellt Thomas als *prima et manifestior via* das aristotelische Argument *ex motu*. In demselben ist, wenn auch zunächst, so doch nicht ausschließlich an die mechanische, sondern an jede, auch die vitale, leibliche wie geistige, Bewegung zu denken.

In allen Dingen ist Bewegung oder, was dasselbe ist, Veränderung oder, was wiederum dasselbe ist, ein Werden, ein Übergang von Potenz zum Akt, von einer bloß möglichen zu einer wirklichen Bewegung oder Thätigkeit. Nun ist es aber unmöglich, daß etwas in derselben Beziehung unbewegt und bewegt, thätig und leidend, seiend und werdend, in potentia und in actu zugleich sei. Es kann daher das, was in Potenz ist, und soweit es in Potenz ist, nur durch ein anderes, das Akt ist, und soweit es Akt ist, aus der bloßen Potenz zum Akt, zur Wirklichkeit geführt werden.

Wiederum aber ist es unmöglich, alle Bewegung auf eine unendliche Reihe oder auf einen Kreislauf bewegender Ursachen zurückzuführen, so daß A von B, B von C und sofort in infinitum oder A von B und B von A bewegt wird. Daher setzen die bewegten, sich verändernden, werdenden Dinge ein Wesen voraus, das selbst unbewegt und purer Akt, die absolute

Ursache aller Bewegung, alles Werdens, aller Veränderung ist. Dieses Wesen ist Gott.

171. Der Beweis ex ratione causae efficientis. b. Dieselbe Wahrheit ergibt sich aus dem zweiten thomistischen Argument *ex ratione causae efficientis* von einer anderen Seite. Es ist Thatsache, daß es in den Dingen dieser Welt eine Reihenfolge sekundärer Ursachen gibt, da ein Ding die bewirkende Ursache eines anderen ist. Nun kann aber nichts sich selbst hervorbringen; denn was noch nicht ist, kann auch noch nicht wirken. Darum ist ein Zirkel gegenseitig sich verursachender Dinge unmöglich. Von einer Erscheinung müssen wir daher aufsteigen zu einer von dieser verschiedenen Ursache, die wieder von einer anderen Ursache bewirkt ist. Schließlich müssen wir zu einer ersten Ursache gelangen, die nur Ursache oder absolute Ursache ist. Diese Ursache ist Gott.

Aber gibt es nicht einen regressus in infinitum, so daß wir an eine erste nicht verursachte Ursache überhaupt nicht gelangen?

α. Wollte man die Möglichkeit einer unendlichen Reihe sekundärer Ursachen zugeben, so setzen alle diese Ursachen, die sämtlich selbst Wirkungen sind, und unter denen keine ohne Ursache ist, insgesamt außerhalb der unendlichen Reihe eine Ursache voraus, die selbst nicht Wirkung ist. Gibt es also eine unendliche Reihe sekundärer Ursachen, so ist eine nicht verursachte Ursache erst recht notwendig, da sonst für die ganze Reihe keine causa sufficiens vorhanden wäre.

β. Aber nach der richtigen Auffassung ist eine actu unendliche Reihe endlicher Ursachen unmöglich. Wohl sind sie in infinitum vermehrbar, aber eben deshalb können sie nie zu etwas actu Unendlichem werden. Daher können auch die auf einander folgenden Zeitmomente nicht eine wirklich unendliche Reihe bilden, so daß die Zeit, wie groß sie auch immer sei, notwendig einen Anfang hatte.

Auch die moderne Naturwissenschaft zeigt, daß die Welt einen Anfang hatte und nicht ewig ist. Gutberlet schreibt hierüber:

„Alle Naturprozesse werden durch Umsatz von potentialer Energie in aktuale und umgekehrt, also von Spannkraft in wirkliche Bewegung und umgekehrt oder von einer Bewegungsform in eine andere ermöglicht. Nach den Clausius'schen Gesetzen, welche zunächst die Wärme zum Ausgangspunkt nehmen, ist aber ein vollständiger Rückumsatz der einmal verwandelten Kraft nicht möglich. Deshalb muß der Vorrat von lebendiger Kraft in der Welt einmal erschöpft werden, speciell aller Unterschied der Intensität der Bewegung in der schließlichen gleichen Wärmebewegung aller Atome aufgehoben werden, es sei denn, daß der Kraftvorrat ein unendlicher wäre. Dies ist aber weder wirklich noch möglich, und wenn es wirklich wäre, so müßte die unveränderliche Ursache der Bewegung, aus welcher alle Kraft in der Natur resultiert, eine unendliche Kraft beim ersten Anstoß entwickelt haben, also selbst unendlich, d. h. Gott sein. Aber ein unendlicher Vorrat von Kraft ist in der materiellen Welt weder möglich noch wirklich. Denn da alle Kraft derselben von der Masse und Geschwindigkeit ihrer Bewegung abhängt, so setzt ein unendlicher Kraftvorrat eine unendlich große Masse oder eine unendlich große Geschwindigkeit voraus. Nun ist aber offenbar die Masse des Universums, die Anzahl der Atome, nicht unendlich, da die leeren Räume die Möglichkeit größerer Massen zeigen; und die Geschwindigkeit der Massen ist selbst in der stärksten Erregung, die wir kennen, in der Sonnenhitze, eine endliche und muß es sein, da ein Körper von unendlicher Geschwindigkeit einen beliebigen endlichen Raum im Augenblicke, d. h. ohne Zeit durchlaufen könnte, was absurd ist. Hat also der Weltprozeß eine endliche Dauer, so wird er nicht nur nach endlicher Zeit ablaufen, sondern hat auch vor endlicher Zeit angefangen." Die Theodicee. S. 9.

c. Dieselbe Wahrheit wird durch das dritte Argument *ex possibili et necessario* von einer anderen Seite in ein noch helleres Licht gesetzt. In allen Dingen des Universums ist ein realer Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit; denn alle Dinge, die entstehen und vergehen, können sein und nicht sein, und zwar geht ihrer Wirklichkeit die Möglichkeit voraus. Was daher nicht notwendig wirklich ist, ist einmal nicht wirklich gewesen; wirklich wurde es durch etwas Wirkliches; denn was möglich ist, kann nur durch Wirkliches wirklich werden. Da es nun keinen regressus in infinitum gibt, so ist es klar, daß die kontingenten Wesen weder wirklich noch möglich wären, wenn es kein notwendiges Wesen gäbe, d. h. ein Wesen, dessen Wirklichkeit keine bloße Möglichkeit vorhergeht noch vorhergehen kann, sondern dessen Wesenheit absolute Wirklichkeit, *actus purus*, ist. 175. Der Beweis ex possibili et necessario.

d. Das Argument des Doctor Angelicus *ex diversis gradibus perfectionis* beweist Gott aus den endlichen Vollkommenheiten der Dinge als das unendlich vollkommene Wesen und die causa *exemplaris* et *efficiens* aller dieser endlichen Vollkommenheiten. 176. Der Beweis ex diversis gradibus perfectionis.

Wir werden es am einfachsten so fassen: Alle Dinge haben ein verschiedenes Maß von Vollkommenheit oder, was dasselbe ist, von Realität, von Sein. Das setzt aber ein Wesen voraus, das ihnen dieses Maß von Vollkommenheit oder, was dasselbe ist, von Realität mitgeteilt, aber selbst seine Vollkommenheit oder sein Sein nicht nach einem bestimmten Maße empfangen hat, sondern die Vollkommenheit oder das Sein selbst ist, und deshalb das Urbild und die Ursache aller Grade der Vollkommenheit; mit anderen Worten: die entia *per participationem* setzen das ens *imparticipatum* voraus.

In den bisher betrachteten Argumenten ist das kontingente Sein *in abstracto* ins Auge gefaßt. Man kann aber diese Argumente auch auf die konkreten Geschöpfe anwenden, wodurch sie dann ganz besonders einleuchtend werden. So kann man z. B. zeigen, daß sich die Bewegung und Ordnung der Himmelskörper ohne einen ersten Beweger und Ordner nicht erklären läßt, daß die Entstehung der Organismen ohne eine erste schöpferische Ursache unmöglich ist, daß das geistige Leben aus dem bloß organischen nicht abgeleitet werden kann u. dgl.

e. Das *argumentum ex gubernatione rerum* beweist aus der Planmäßigkeit und Zweckmäßigkeit der kreatürlichen Ordnung im großen wie im kleinen die Notwendigkeit eines unendlich weisen, aber auch freien, Zweck und Ordnung setzenden Urhebers und Regierers. Dieser Beweis, der auch der physikotheologische oder teleologische genannt wird, ist besonders populär und dem gesunden Menschenverstand leicht einleuchtend. Daher wird er auch in der heiligen Schrift und von den Vätern vorzugsweise angewendet. 177. Der Beweis ex gubernatione rerum.

Das Argument ruht auf der nicht bloß dem unbefangenen Bewußtsein mit unwiderstehlicher Gewalt sich aufdrängenden, sondern auch von allen großen Denkern und insbesondere von der Naturwissenschaft anerkannten Thatsache, daß durch alle Reiche der Natur, im größten wie im kleinsten, im ganzen wie im einzelnen, eine auf höchste Zweckmäßigkeit begründete Ordnung herrscht, eine Ordnung, die auch in der Entwicklungsgeschichte der Natur sich offenbart. Diese Ordnung kann aber nicht in den vernunftlosen Dingen selbst, sondern nur in einer allumfassenden und alle Dinge

ihrem ganzen Wesen nach beherrschenden und bestimmenden höchsten Vernunft, d. h. in Gott, dem unendlichen Geiste ihren Grund haben.

Es läßt sich dieses Argument bekämpfen durch Leugnung aller Zweckmäßigkeit und damit aller Ordnung in der Natur oder durch die Behauptung, die Ordnung sei das Produkt des Zufalls, d. h. des absolut Vernunft-, Zweck- und Ordnungslosen. Beide Einwände widersprechen jedoch den evidentesten Thatsachen und der gesunden Vernunft. Beruft man sich aber zur Erklärung der Ordnung auf die immanenten Kräfte der Materie oder auf notwendig wirkende Naturgesetze, so macht man das zum Erklärungsgrunde, was erklärt werden soll. Daß aber die pantheistische der Natur immanente unpersönliche oder bewußtlose Vernunft das ganze wunderbare Universum ausgewirkt haben soll, werden ehrliche Pantheisten wohl selbst nicht glauben.

Das Argument aus der Naturordnung wird noch mehr ins Licht gestellt, wenn wir bedenken, daß in der ganzen Natur nicht nur strenge Gesetzmäßigkeit und vernünftige Zweckmäßigkeit, sondern auch eine mit Zufall und Willkür nicht zu verwechselnde unermeßliche Freiheit herrscht, sowohl in der Bestimmung der Ziele, als in der Wahl der Mittel. Dadurch stellt sich die Naturordnung aber als ein Werk der höchsten und freiesten Kunst dar und offenbart uns so nicht bloß die Vernünftigkeit, sondern auch die Freiheit ihres Urhebers.

178. Die Geschichte des Menschengeschlechtes — ein Beweis für das Dasein Gottes.

2. Wie aus der physischen Weltordnung läßt sich das Dasein Gottes auch aus der in der Geschichte des Menschengeschlechtes sich offenbarenden göttlichen Leitung beweisen. Es offenbart sich nämlich in der gesamten Geschichte ein weiser und heiliger Plan, der weder aus dem physischen Naturlauf, noch aus den Absichten und Handlungen der Menschen, sondern nur aus einer beide beherrschenden göttlichen Leitung erklärbar ist.

Am vollkommensten offenbart sich dieser göttliche Weltplan in den übernatürlichen Werken Gottes, insofern sie natürlich erkennbare Thatsachen sind. Hierher gehören die Glaubwürdigkeitsbeweise für die übernatürliche Offenbarung — die Wunder, die Erfüllung der Weissagungen, die Führung Gottes im Alten Bunde, der Charakter, das Leben und die Thaten Christi, die Gründung, Erhaltung und Ausbreitung und die Früchte des Christentums und der Kirche, die Eigenschaften der letzteren —, die die übernatürliche Offenbarung Gottes und daher selbstverständlich auch die Existenz Gottes beweisen und seine Eigenschaften offenbaren.

Wie in der Geschichte der gesamten Menschheit offenbart sich die Wirksamkeit der natürlichen und übernatürlichen Providenz auch im einzelnen Menschenleben, in der Geschichte der Familien und anderer menschlichen Verbindungen. Auch hieraus ergeben sich mannigfaltige Beweise für das Dasein und die Vorsehung Gottes. Solche besondere Erfahrungen des Schutzes und der liebevollen Leitung oder der Strafgerechtigkeit Gottes sind oft die wirksamsten Augumente für diejenigen, die dieselben an sich oder anderen erfahren. Vgl. *August.*, De vera religione c. 25.

179. Die Existenz des Bösen und des Übels in der Welt.

Gegen das Argument aus der physischen Ordnung in der Natur und der moralischen Ordnung in der Geschichte wird als Haupteinwand die Existenz des Bösen und des Übels in der Welt vorgebracht. Der heil. Thomas hat denselben also formuliert: Da Gott unendlich gut ist, kann nichts Böses existieren; nun aber existiert Böses, also gibt es keinen Gott. S. Th. 1 q. 2 a. 3.

In der Lehre vom Ursprung des Bösen und von der Providenz wird dieser Einwand seine vollständige Lösung finden. Hier soll nur darauf aufmerksam gemacht werden, daß aus der Existenz des Bösen vielmehr ein neues Argument für die Existenz Gottes erhoben werden kann. Denn abgesehen davon, daß das moralisch Böse, wie wir gleich sehen werden, das Dasein Gottes voraussetzt, beweist nichts so sehr die Kontingenz der Dinge, als ihre Defektibilität, und offenbart sich in nichts die Macht und Weisheit Gottes so sehr, als in der Art und Weise, wie diese physischen und sittlichen Übel der allgemeinen Ordnung und dem Guten dienen. So antwortet auch der heil. Thomas mit den Worten des heil. Augustinus: Deus cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo. L. c. ad 1um.

3. Der Ausdruck moralisches Argument wird in ganz verschiedenem Sinne gebraucht. Die ältern Theologen verstehen darunter meistens das unten zu betrachtende argumentum ex consensu populorum, andere, namentlich die neueren, den Beweis der Existenz Gottes aus der Existenz des Sittengesetzes und der sittlichen Verantwortung. In diesem Sinne, in dem wir es hier auffassen, hat es schon Raimund von Sabunde entwickelt. Ganz falsch aber ist der moralische Beweis Kants, der die Wahrheit vom Dasein Gottes nur als Postulat der praktischen Vernunft betrachtet und ohne theoretische Gewißheit den Glauben an diese Wahrheit für nötig hält, weil der Mensch ohne sie nicht moralisch handeln könne. 180. Der moralische Gottesbeweis.

Am einfachsten läßt sich das moralische Argument folgendermaßen fassen: Es ist eine für jede gesunde Vernunft von vornherein absolut gewisse Wahrheit, daß der menschliche Wille frei und zugleich durch das Gewissen unbedingt verpflichtet ist, das über jedem Menschen und der gesamten Welt in unantastbarer Majestät herrschende Sittengesetz zu beobachten. Nun hat aber wie die Freiheit des menschlichen Willens so auch die Existenz des Sittengesetzes die Existenz Gottes zur notwendigen Voraussetzung. Denn das Gesetz hat der Mensch sich nicht selbst gegeben, da es ein Widerspruch ist, daß der Mensch Gesetzgeber und zugleich unbedingt Untergebener ist. Auch kann es dem Menschen nicht durch menschliche Autorität von außen auferlegt sein, da jeder Mensch in gleicher Weise sich demselben unterworfen fühlt. Es muß demnach einen über allen Menschen stehenden Gesetzgeber geben, dessen Gesetz die ganze Menschheit verpflichtet. Diesen nennen wir Gott.

In dieser Beweisführung wird Gott nicht wie bei Kant als Postulat der sogenannten praktischen Vernunft vorausgesetzt, sondern es wird aus der objektiv gewissen Existenz der Freiheit und des Sittengesetzes die objektive Gewißheit der Existenz Gottes als der Ursache beider mit vernünftiger Gewißheit gefolgert, wie dieses bei allen bisher betrachteten Argumenten geschieht.

Nur eine andere Fassung des ethischen Argumentes ist es, wenn man, wie der heil. Augustinus und der heil. Bonaventura thun, aus dem notwendigen Wollen und Begehren des absoluten Gutes auf die Existenz des letzteren schließt, wie auch das notwendige Verlangen der Vernunft nach Wahrheit die Existenz Gottes, der absoluten Wahrheit, beweist.

4. Mit dem ethischen Beweise hängt das von neueren Apologeten vielfach angewendete argumentum ad hominem aus der moralischen und socialen Notwendigkeit des Gottesglaubens zusammen. Daß der Glaube an den heiligen und gerechten Gott, den allwissenden und allmächtigen Vergelter des Guten und des Bösen, das allein ausreichende Fundament aller Sittlichkeit und damit der ganzen gesellschaftlichen Ordnung, folglich auch aller menschlichen Gesittung und Wohlfahrt ist, kann nach der Lehre der Geschichte und der Natur der Sache keinem vernünftigen Zweifel unterliegen. Um aber jenem Argument aus der sittlichen und socialen Notwendigkeit des Gottesglaubens eine feste Grundlage zu geben, muß man es auf den Grundsatz stützen, daß 181. Die moralische und sociale Notwendigkeit des Gottesglaubens.

dasjenige, was wirklich gut, nützlich und zum Bestande alles Guten notwendig ist, nicht auf Irrtum oder Täuschung beruhen kann, sondern Wahrheit sein muß.

182. Der Gottesbeweis ex consensu populorum. 5. Das *argumentum ex consensu populorum* stellt sich in folgender Form dar: Religion und die ihr zu Grunde liegende Überzeugung von der Existenz Gottes ist thatsächlich allen Völkern und Zeiten gemeinsam; die übereinstimmende Überzeugung aller trägt aber die Bürgschaft der Wahrheit in sich: also existiert Gott. Daß der allgemeine Konsens ein sicheres Kriterium der Wahrheit ist, begründet der heil. Thomas prägnant: Falsa enim opinio infirmitas quaedam intellectus est . . . Defectus autem per accidens sunt, quia praeter naturae intentionem; quod autem est per accidens, non potest esse semper et in omnibus. S. c. gent. l. 2 c. 34.

B. Von der Wesenheit und den Attributen Gottes.

§ 18. Von der Art und Weise unserer Gotteserkenntnis.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie III § 156. 157.

Ehe wir zur Beantwortung der Frage, was Gott ist, oder zur Lehre von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes übergehen, wollen wir die Frage beantworten, inwiefern und wie der Mensch das Wesen und die Eigenschaften Gottes zu erkennen vermag.

183. Die Unbegreiflichkeit Gottes. I. Jedes Wesen ist insofern erkennbar, als es wirklich ist. Da nun Gott actus purus ist, so ist er an sich unendlich erkennbar; aber eben deshalb, weil er unendlich erkennbar ist, kann er auch nur von dem unendlichen Intellekt vollkommen erkannt oder begriffen werden. S. Th. 1 q. 12 a 1. Kein Geschöpf kann darum Gott vollkommen begreifen. Daher ist er der Unbegreifliche, *Incomprehensibilis*, incomprehensibilis cogitatu. *Jerem.* 32, 19; vgl. *Eccli.* 43, 34; *Prov.* 25, 27; *Job* 11, 7; *Conc. Later.* IV c. Firmiter. Und da man etwas nur insofern in Worten aussprechen kann, als man es in Gedanken begreift, und auch das nicht vollständig, so ist Gott auch der Unaussprechliche, *ineffabilis, inenarrabilis*. Vgl. S. Th. 1 q. 12 a. 7; *Franzelin*, De Deo uno. Th. 18.

Der Grund, weshalb keine Kreatur Gott vollkommen und so, wie er ist, begreifen kann, liegt in dem allgemeinen, obersten Erkenntnisprincip, daß das Erkannte in dem Erkennenden ist nach der Weise des Erkennenden, mit anderen Worten, daß der *modus cognoscendi* dem *modus essendi* des Erkennenden entspricht.

Aus diesem Erkenntnisprincip folgt:

1. Die Sinne können, weil sie körperlich sind, nur Körperliches erkennen. Daher versteht es sich von selbst, daß Gott nie und nimmermehr durch die Sinne erkannt werden kann.

In carne mea videbo Deum meum (*Job* 19, 26) bezieht sich jedenfalls nicht auf ein Sehen Gottes mit leiblichen Augen; vidi Dominum sedentem super solium excelsum (*Js.* 6, 1) und ähnliche Stellen reden von sinnbildlichen Visionen. S. Th. 1 q. 12 a. 3 ad 3um.

2. Dem Menschen, der aus Leib und Seele besteht, ist es natürlich, das Intellektuelle durch Abstraktion aus dem Sinnlichen zu erkennen. Da nun Gott nicht die forma eines Körpers ist, ja da, was noch weit mehr bedeutet, sein Wesen sein Sein ist, so kann er, so wie er in sich selbst ist,

auf die dem Menschen eigene Erkenntnisweise, nämlich durch aus dem Sinnlichen abstrahierte Allgemeinbegriffe adäquat nicht erkannt werden.

3. Auch die Engel können das Wesen Gottes so, wie es ist, durch ihre natürliche Erkenntniskraft nicht erkennen. Denn ihnen ist es zwar natürlich, das Intellektuelle nicht durch Abstraktion aus Sinnenbildern, sondern ihrer rein geistigen Natur entsprechend, durch species intelligibiles zu erkennen; aber da auch in ihnen Wesen und Sein verschieden sind, so sind auch sie nicht im stande, den actus purus adäquat zu erfassen; wohl aber können sie Gott vollkommener als wir analog erkennen, da ihr rein geistiges Wesen ein vollkommeneres Analogon Gottes ist als das Menschenwesen.

Die Unbegreiflichkeit Gottes gilt für jedes erschaffene Wesen als solches. Obwohl daher Gott in übernatürlicher Weise, insbesondere durch das lumen gloriae, einer Kreatur die unmittelbare Anschauung des göttlichen Wesens schenken kann, so ist es doch unmöglich, das endliche Erkennen der Kreatur zu einem unendlichen zu machen. Gott bleibt also nicht bloß *in statu viae,* sondern auch in *statu gloriae* und in *statu unionis hypostaticae* für den erschaffenen Intellekt unbegreiflich, wenn auch nicht unsichtbar. 184. Die Gotteserkenntnis in statu gloriae.

Daher wurde auch die Behauptung des Augustinus Romanus, daß die Seele Christi Gott absolut begreife, mit Recht und unter konstanter Zustimmung der Kirche vom Baseler Konzil verworfen. Stellen, wie 1 *Cor.* 13, 12 sind also vom Schauen, nicht vom absoluten Begreifen zu verstehen. Die Seligen werden comprehensores genannt, nicht weil sie Gott vollkommen begreifen, sondern weil sie ihn schauen und besitzen. Vgl. S. Th. 1 q. 12 a. 7.

Anm. Aus dem Bisherigen ergibt sich auch, daß das Wesen Gottes durch kein Bild oder Gleichnis adäquat ausgedrückt werden kann, namentlich: 185. Bilder u. Gleichnisse von Gott.

1. weil kein kreatürliches Bild, keine Kreatur dem Wesen Gottes gleich ist;
2. weil in Gott Wesen und Sein identisch sind, was bei keiner Kreatur der Fall ist.
3. weil jedes Gedankenbild, jeder Begriff nur einzelne Eigenschaften erfaßt, während Gott absolut einfach ist. Vgl. S. Th. 1 q. 12. a. 2.

II. Keine Kreatur vermag aus natürlicher Kraft Gott zu schauen, d. h. ihn unmittelbar zu erkennen. Videri dicuntur, quae *per se ipsa* movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem. S. Th. 2. 2 q. 1 a. 4 c. 186. Gott ist unsichtbar. — Das lumen gloriae

Daher ist Gott der Unsichtbare (1 *Tim.* 1, 17.) und lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest. 1 *Tim.* 6, 16. Vgl. *Ex.* 33, 20; 1 *Cor.* 2, 9. Daher vere tu es Deus *absconditus. Js.* 45, 15. So lehrten auch die heiligen Väter und die Theologen. Die Behauptung mittelalterlicher Schwärmer aber, der Begharden, die später von den Quietisten erneuert wurde, der Mensch könne in diesem Leben durch die natürliche Kraft seines Verstandes ohne das lumen gloriae Gott schauen, wurde von Klemens V. auf dem Konzil von Vienne verworfen. (*Denzinger,* Enchir. n. 403.)

Daher kann ein erschaffener Geist nur durch eine übernatürliche Gabe, das *lumen gloriae,* zur Anschauung Gottes befähigt und erhoben werden (S. Th. 1 q. 12 a. 5), und es ist Dogma, daß die *visio beata* der den Engeln und Menschen in *statu termini* bestimmte übernatürliche Lohn ist (S. Th. 1 q. 12 a. 1). Die Möglichkeit einer Erhebung zur Anschauung Gottes

schon in diesem Leben ist selbstverständlich möglich, ob je (transeunter) wirklich, ist bestritten und unentschieden.

187. Unsere Gotteserkenntnis mittelbar, analog, inadäquat, aber wahr.

III. Es gibt für uns Menschen in statu viae keine unmittelbare oder intuitive, sondern nur eine mittelbare und keine adäquate, sondern nur eine inadäquate oder analoge, allein nichtsdestoweniger eine durchaus wahre und richtige Erkenntnis Gottes.

Dieser Satz gilt sowohl von der natürlichen als von der auf dem Glauben beruhenden, übernatürlichen Erkenntnis Gottes.

1. Unsere natürliche Gotteserkenntnis ist eine mittelbare, weil sie, wie ausführlich nachgewiesen wurde (n. 18; 171 ff.), durch die Erkenntnis der Geschöpfe vermittelt ist. Weil durch die Kreaturen vermittelt, ist unsere Erkenntnis vom Wesen Gottes eine analoge, d. h. wir können uns von Gott nur nach der Ähnlichkeit der uns bekannten Kreaturen einen Begriff bilden. Weil aber analog, ist diese Erkenntnis inadäquat und unvollkommen, da unsere aus den Kreaturen geschöpften endlichen und menschlichen Begriffe, wenn auch noch so sehr geläutert und sublimiert, nimmer dem gleichkommen, was Gott an sich selbst ist.

Nach der Lehre der Väter und Theologen gelangen wir zu dieser Erkenntnis auf dreifachem Wege: via *causalitatis*, via *negationis* und via *eminentiae*. Aus den Werken Gottes, die verschiedene Vollkommenheiten aufweisen, schließen wir via causalitatis auf Gott als deren absolute Ursache, die alle Vollkommenheiten der Kreaturen besitzen muß. Sie besitzt dieselben aber nicht nach Art der endlichen Geschöpfe, weshalb wir via negationis jede Unvollkommenheit leugnen und dadurch das Sein und die Vollkommenheit in Gott als unendlich und deshalb als über das Sein und die Vollkommenheit der endlichen Dinge und alle unsere Begriffe via eminentiae (καθ' ὑπεροχήν) unendlich erhaben setzen. Die drei Wege unserer Gotteserkenntnis sind daher nur die verschiedenen, untrennbar zu einander gehörenden, einander fortschreitend ergänzenden Momente der einen wahren Gotteserkenntnis. Kurz faßt dies der heil. Thomas zusammen: Cognoscimus de ipso (Deo) habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum, quae ab eo causantur; et quod haec non removentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit. S. Th. 1 q. 12 a. 12 c.

2. Trotzdem ist unsere natürliche Gotteserkenntnis durchaus wahr und richtig. Das ergibt sich schon aus dem, was nach der Lehre der heiligen Schrift über die Erkennbarkeit der Existenz Gottes gesagt wurde. Es erklärt aber die heilige Schrift auch ausdrücklich, daß wir aus den Geschöpfen das Wesen Gottes zu erkennen vermögen: seine Güte und Schönheit (*Sap.* 13, 1 sqq.), seine ewige Macht und Gottheit (*Rom.* 1, 20). Himmel und Erde sind ja vor allem dazu erschaffen, die Größe, Güte und Herrlichkeit Gottes den Menschen zu offenbaren (*Ps.* 18, 1—5).

3. Auch die auf dem Glauben beruhende übernatürliche Gotteserkenntnis ist eine mittelbare und inadäquate, da auch die übernatürliche Offenbarung Gottes sich ganz unserer irdischen Erkenntnisweise angeschlossen hat und ihre Wahrheiten, mögen sie innerhalb der Grenzen der natürlichen Vernunft liegen oder übernatürliche Geheimnisse sein, uns in der Form menschlicher, den Kreaturen entnommener Begriffe mitgeteilt werden.

4. Wahr und richtig ist aber auch diese übernatürliche Gotteserkenntnis. Erster und wesentlichster Zweck der übernatürlichen Offenbarung ist ja gerade die wahre Erkenntnis Gottes, seines Wesens, seiner Eigenschaften und seines Willens.

Wenn auch inadäquat, so ist die übernatürliche Gotteserkenntnis in verschiedener Beziehung doch vollkommener als die natürliche: es werden uns höhere Wahrheiten geoffenbaret; das Licht des Glaubens erleuchtet unseren Verstand, ja in außerordentlicher Weise kann Gott auch durch wunderbar mitgeteilte Sinnenbilder und eingegossene Begriffe in vollkommeneren Analogien zur Erkenntnis göttlicher Geheimnisse uns erheben. S. Th. 1 q. 12 a. 13 c.

Falsch und häretisch ist daher jede Lehre, die entweder die Möglichkeit einer wahren Gotteserkenntnis leugnet, oder eine unmittelbare und adäquate Gotteserkenntnis behauptet. 188. Häretische Lehren über unsere Gotteserkenntnis.

Zu den ersten Irrtum verfielen im Altertum die Neuplatoniker und Gnostiker, indem sie auf Grund ihres falschen Dualismus die absolute Unerkennbarkeit des höchsten Gottes lehrten; in der neueren Zeit namentlich Kant und der moderne Positivismus.

Das entgegengesetzte Extrem begegnet uns, abgesehen von den bereits (n. 186) erwähnten schwärmerischen Sekten und den Pantheisten, im Altertum bei den Anomöern, die im Widerspruch mit dem arianischen Grundgedanken aus polemischen Zwecken eine absolute und adäquate Erkennbarkeit des göttlichen Wesens behaupteten und dadurch den Vätern, namentlich Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa und Chrysostomus Anlaß gaben, unsere Wahrheit aufs gründlichste zu entwickeln und zu zeigen, daß und wie wir das Dasein und Wesen Gottes aus den Geschöpfen zu erkennen vermögen als die supereminente und absolute Ursache aller kreatürlichen Vollkommenheit. Manche schwierige Stellen bei den Vätern über comprehensio und visio intuitiva s. bei *Franzelin* l. c. Th. 19.

§ 19. Die Aseität als metaphysische Wesenheit Gottes.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie III § 160. 161.

I. Wie wir in unserer analogen Gotteserkenntnis Wesen und Dasein unterscheiden, so auch Wesen und Eigenschaften, obwohl diese wie auch jene in Gott identisch sind. Denn wir können das unendliche Wesen nicht so, wie es in sich selbst ist, nämlich in der absoluten Einfachheit seiner unendlichen Vollkommenheit, sondern nur annäherungsweise in einer Fülle analoger Eigenschaftsbegriffe denken. Um so vollkommener werden wir das Wesen Gottes erkennen, je mehr es uns gelingt, alle seine aus Schöpfung und Offenbarung erkennbaren, einander gegenseitig sich ergänzenden Eigenschaften zu einem Gedankenbilde zusammenzufassen. So erkennen wir das, was Gott an sich ist, oder wie man zu sagen pflegt, seine physische Wesenheit, d. h. den Inbegriff aller seiner essentialen Eigenschaften. Daher bezeichnen auch die Schrift, die Väter und die Lehraussprüche der Kirche die essentia physica durch die Zusammenfassung einer Anzahl göttlicher Eigenschaften. So hat namentlich das Vatikanum, zunächst dem Pantheismus und Materialismus der Gegenwart gegenüber, Gott definiert als unum .. Deum verum et vivum, Creatorem ac Dominum coeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum; qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus. Constit. de fid. cathol. c. 1. 189. Die physische Wesenheit Gottes.

190. Die metaphysische Wesenheit Gottes. Verschiedene Meinungen.

Da aber unsere Vernunft bestrebt ist, alles Mannigfaltige soviel als möglich auf eine höchste Einheit zurückzuführen, so haben sich Väter und Theologen von jeher mit der Frage beschäftigt, ob unter allen Eigenschaften Gottes nicht eine zu finden sei, die der Ordnung nach zuerst an Gott erkannt wird, Gott von allem anderen, was nicht Gott ist, unterscheidet, und aus der sich alle andere Eigenschaften wie aus ihrem Princip ableiten lassen. Eine solche Eigenschaft Gottes nennt man die metaphysische Wesenheit Gottes (*essentia metaphysica, gradus constitutivus, constitutivum metaphysicum*).

Vier Meinungen begegnen wir: Die Nominalisten kennen ihrem Systeme entsprechend keine andere metaphysische Wesenheit Gottes als den Inbegriff sämtlicher Eigenschaften; die Scotisten betrachten als solche die radikale Unendlichkeit; manche Thomisten bezeichnen als das Constitutivum des göttlichen Wesens das radikale oder aktuale göttliche Erkennen, und ganz ähnlich manche neuere Theologen die absolute Geistigkeit oder Persönlichkeit Gottes; die vierte Meinung, der nicht nur der größere Teil der Thomisten, sondern auch die angesehensten Lehrer anderer Schulen beipflichten, betrachten das *Esse a se, esse subsistens, esse purum,* das absolute Sein, die Aseität als die metaphysische Wesenheit Gottes.

191. Die metaphysische Wesenheit Gottes ist die Aseität.

II. Die metaphysische Wesenheit Gottes besteht in der Aseität, d. h. darin, daß Gott der vermöge seines Wesens Existierende, der durch und aus sich Seiende, das absolute Sein, das reine Sein, in dem kein Nichtsein, die pure und absolute Wirklichkeit, in der keine bloße Möglichkeit, der *actus purus* oder *purissimus* ist.

Die Wahrheit dieses Satzes ergibt sich:

192. Die Aseität in der heiligen Schrift.

1. Aus der heiligen Schrift: Ego sum, qui sum . . . . Qui est misit me; ἐγώ εἰμι ὁ ὤν . . . . ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με. *Exod.* 3, 14. Gott hat uns hier seinen Namen geoffenbart und somit den adäquatesten Ausdruck seines Wesens. Dieser Name lautet: *Qui est,* ὁ ὤν, יְהוָֹה; er bezeichnet Gott als den absolut Seienden und unterscheidet ihn von allem außer ihm, von den Heidengöttern, die nicht sind, wie von den Geschöpfen, die nicht aus sich selbst sind. In demselben Sinne spricht Gott unter besonderer Hervorhebung seiner Unwandelbarkeit und Ewigkeit, sowie seiner absoluten Ursächlichkeit und Finalität: Ego Dominus (אֲנִי יְהוָֹה), primus et novissimus ego sum. *Is.* 41, 4; ego Dominus (אֲנִי יְהוָֹה), hoc est nomen meum: gloriam meam alteri non dabo. *Is.* 42, 8; ego ipse sum. Ante me non est formatus Deus, et post me non erit. Ego sum, ego sum Dominus (יְהוָֹה) . . . . et ab initio ego ipse. *Is.* 43, 10. 11. 13. Alle diese Ausdrücke sind zusammengefaßt in den Worten der Apokalypse: Ego sum α et ω, principium et finis, dicit Dominus Deus, qui est et qui erat et qui venturus est (ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος), omnipotens. *Apoc.* 1, 8.

193. Die Aseität bei den Vätern.

2. Aus den Vätern. Dieselben haben namentlich *Exod.* 3, 14 in dem angegebenen Sinne verstanden und das absolute Sein als den Begriff betrachtet, in dem wir Gottes Wesen am fundamentalsten und tiefsten erfassen.

Das göttliche Sein ist nämlich das absolute Sein, das die Fülle alles Seins, aller Realität, aller Vollkommenheit und eben deshalb das bestimmteste und konkreteste, von der Welt und allem, was in ihr, verschiedene, unendliche, ewige, unveränderliche und schlechthin einfache Sein ist, von dem das Sein der Geschöpfe und das aus denselben abstrahierte allgemeine Sein nur eine entfernte Analogie darstellt. *Justin.*, Cohort. ad Graec. n. 25; *Clemens Alex.*, Paedag. 1, 8; *Gregor. Naz.*, Or. 6 n. 12; or. 38 n. 7; *Hilarius*, De Trinit. 1, 5; *Ambros.*, Enarr. in Ps. 43 n. 19; *August.*, Confess. l. 1 c. 6 n. 10; in Ps. 101 n. 10; *Hieron.*, Ep. 15 ad Damas. n. 4.

3. Aus der Natur der Sache (n. 190); denn die Aseität besitzt alle Eigenschaften der essentia metaphysica: 191.

Die Aseität entspricht dem philosophischen Begriffe der metaphysischen Wesenheit:

Die Aseität ist das zuerst Erkannte;

a. Die Aseität ist das Erste, was wir von Gott erkennen. Weil Gott nämlich, wie die Beweise für sein Dasein zeigen, die Ursache aller Dinge ist, so kann er selbst sein Dasein nicht von einem andern haben, sondern ist notwendig der aus sich selbst Seiende.

Man hat dies auch mit dem minder passenden Ausdruck bezeichnet, Gott sei sich selbst Ursache, *causa sui*. Das darf jedoch nicht in dem absurden Sinne verstanden werden, als habe Gott sich selbst verursacht, sondern in dem Sinne, daß bezüglich des göttlichen Seins die Kausalität schlechthin geleugnet und sein Sein als ein nicht verursachtes, nicht gewordenes bezeichnet wird. *Est a se non effective, sed formaliter.*

Hiermit ist auch gesagt, daß das Sein oder die Existenz nicht etwas zum Wesen Gottes Hinzukommendes, sondern das Wesen Gottes selbst ist. Gott ist sein Sein. Wesen und Sein, *essentia* und *esse*, sive *existere*, sind somit in Gott identisch. Irgend welcher reale Unterschied zwischen beiden ist nur bei kontingenten Dingen möglich, welche sein und nicht sein können, und in denen sich daher das Wesen zum Sein, wie die Potenz zum Akt verhält, während in Gott alles Akt, purer Akt und nichts bloße Potenz ist. S. Th. 1 q. 3 a. 4.

die Aseität unterscheidet Gott von allem anderen:

b. Durch dieses sein absolutes Sein unterscheidet sich Gott schlechthin von allen kontingenten Dingen, die aus sich selbst nicht sind, sondern den Grund ihrer Möglichkeit und ihrer Wirklichkeit einzig und ganz in Gott haben und deshalb nicht das Sein selbst sind, sondern nur ein begrenztes, von Gott empfangenes Sein (*esse per participationem*, *esse participatum*) besitzen.

Es wird daher das Sein in einem anderen Sinne von Gott als von den Kreaturen, somit von beiden nicht *univoce*, sondern nur der Ähnlichkeit nach oder *analogice* ausgesagt. Deshalb birgt die Festhaltung der Aseität als der metaphysischen Wesenheit Gottes keineswegs die Gefahr einer pantheistischen Vermischung Gottes und der Kreatur; vielmehr stellt gerade die Aseität den Unterschied zwischen Gott und der Welt am schärfsten ins Licht. Die Aseität ist absolut inkommunikabel.

aus der Aseität lassen sich alle anderen Eigenschaften Gottes ableiten.

c. Aus der Aseität lassen sich alle Eigenschaften Gottes wie aus ihrem Princip ableiten. Gott kommt nach den Worten des heil. Gregor von Nazianz deshalb der Name des Seienden zu, weil die ganze Fülle des Seins in ihm wohnt (Or. 6 n. 12). Gott ist nicht dieses oder jenes Sein, sondern das absolute Sein, das Sein selbst, der unendliche Ocean alles Seins oder, was ganz dasselbe ist, aller Vollkommenheit. *Greg. Naz.*, Or. 45, 3; *Joann. Dam.*, De fide orthod. 1, 9; *Dionys.*, De div. nom. c. 5, n. 4. Alles ist nämlich in=

sofern vollkommen, als es wirklich ist. Gott, der das Sein selbst und in dem kein Nichtsein ist, muß also unendlich vollkommen sein und alle jene Vollkommenheiten in unendlicher Weise in sich einschließen, die wir in unserer menschlichen Weise und nach der Ähnlichkeit der Geschöpfe in den verschiedenen Eigenschaftsbegriffen denken. Secundum hoc dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu. S. Th. 1 q. 4 a. 1 c. Deus est ipsum esse per se subsistens; ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. S. Th. 1 q. 4 a. 2 c.

In der Aseität sind daher alle göttlichen Eigenschaften in eminenter Weise enthalten und können aus ihr wie aus einem obersten Princip gefolgert werden. Schön spricht dies der heil. Bernardus aus: Mag man Gott gut oder groß oder selig oder weise oder wie immer nennen, alles ist in dem einen Wort enthalten: er ist der Seiende. Denn was alles jenes ist, das ist sein Sein; und wenn man hundert Eigenschaften ihm zuschreibt, es ist nichts anderes als sein Sein. Mag man daher alle jene Namen nennen, man fügt seinem Sein nichts hinzu; mag man alle jene Namen nicht nennen, man nimmt von seinem Sein nichts hinweg. De consid. l. 5 c. 6.

Scholion. Aus dem Gesagten folgt:

195. Das Sein Gottes kein abstraktes Sein.

1. Wenn Gott das Sein schlechthin genannt wird, so ist unter diesem Namen keineswegs das abstrakte, allgemeine Sein oder das esse commune verstanden, wie das Dekret der Congr. Inquisit. vom 18. Sept. 1861 (*Denzinger,* Enchir. n. 1517) und das Vatikanum (Const. de fid. cath. Can. 1, 4) ausdrücklich erklären. Dieses allgemeine Sein ist seinem Umfange nach der allgemeinste, seinem Inhalte nach der leerste Begriff. Deshalb schließt er irgend eine konkrete Seinsbestimmung (additio) weder ein noch aus, sondern ist vielmehr aller empfänglich. Der Begriff des absoluten Seins aber ist seinem Umfange nach der bestimmteste, konkreteste, absolut singuläre Begriff, der Gott allein zukommt, seinem Inhalte nach der reichste, da er das unendliche allvollkommene Sein bezeichnet.

Das sogenannte reine Sein Hegels ist nichts anderes als jenes allgemeine abstrakte Sein und daher der absolute Gegensatz zum göttlichen Sein, das von den Alten in einem ganz anderen Sinne esse purum genannt wurde, weil es nämlich nur Sein ist, tantum esse, pure Wirklichkeit, *actus purus,* lautere Realität, ohne Beimischung irgend eines Nicht-Seins, einer bloßen Möglichkeit. Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in errorem eorum incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale, quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse, quod Deus est, huius conditionis est, ut nulla sibi additio fieri possit. Unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse. S. Thom. de ente et ess. c. 6.

196. Einzelne Vollkommenheiten Gottes und die Aseität. Unterschied zwischen dem göttlichen und kreatürlichen Sein.

2. Es ist ein methodischer Irrtum, wenn man irgend eine einzelne Vollkommenheit Gottes, z. B. das Erkennen oder die Geistigkeit, statt der Aseität als die metaphysische Wesenheit Gottes bezeichnet. Denn diese Eigenschaften schließen wohl der Sache, nicht aber ihrem Begriffe nach alle anderen Eigenschaften in sich, sondern nur die Vollkommenheiten ihrer Art, z. B. die intellektualen. Das absolute Sein dagegen schließt alle Vollkommenheiten in sich.

Wenn man die Geistigkeit Gottes als seine metaphysische Wesenheit bezeichnen zu müssen glaubte, um gewisse Gefahren zu beseitigen, so beruht dies auf einer unbegründeten Furcht und zuletzt darauf, daß man den wesentlichen Unterschied zwischen dem göttlichen und kreatürlichen Sein nicht gehörig

beachtete und betonte. Die Kreaturen sind nicht das Sein schlechthin, sondern sie haben nur ein nach Art und Maß bestimmtes, ihnen vom Schöpfer mitgeteiltes Sein oder, was dasselbe ist, irgend welche Vollkommenheit. Diese besondere Art des Seins oder der Vollkommenheit wird in den besonderen Eigenschaftsbegriffen gedacht und durch die besonderen Namen bezeichnet. Diese Begriffe drücken daher eine um so größere Vollkommenheit aus, je specieller oder konkreter, und eine um so geringere, je allgemeiner sie sind. Daher enthalten bezüglich der Kreaturen die allgemeineren Begriffe nicht die Vollkommenheiten der specielleren, sondern umgekehrt die konkreteren die der allgemeineren in sich. In den Kreaturen bezeichnet darum allerdings der Begriff Erkennen eine größere Vollkommenheit als Leben und Leben eine größere als Sein; denn dieses Sein für sich allein ist das Allerunvollkommenste und kann an und für sich (*sine additione*) gar nicht, sondern nur in einem konkreten Dinge (*cum additione*) wirklich sein. Gerade umgekehrt verhält es sich mit dem göttlichen oder absoluten Sein, das alles Sein, jede Vollkommenheit einschließt, alles Nichtsein, jede Unvollkommenheit ausschließt und gerade dadurch, daß es pures Sein ohne Beimischung von Nichtsein ist, das bestimmteste, absolut konkrete, von allem anderen verschiedene Sein ist und daher am adäquatesten Gottes unendliche Wesenheit ausdrückt. S. Thom. S. c. gent. l. 1 c. 28.

Aus allem bisherigen ergibt sich, daß die so oft bei Vätern und Theologen vorkommenden Ausdrücke, Gott sei die Fülle des Seins, das ganze Sein, alles Sein, durchaus nicht im pantheistischen Sinne zu verstehen sind, sondern die Absolutheit und Unendlichkeit des göttlichen Wesens oder Seins aussprechen, das als solches schlechthin unmitteilbar und unvermischbar bezüglich alles Endlichen ist, wie Dionysius, den die moderne Unwissenheit des Pantheismus und Semipantheismus beschuldigt hat, dem göttlichen Wesen die ἀμεθεξία oder die imparticipabilitas zuschreibt, cuius nulla est cum participantibus commixtionis communio. De div. nom. c. 2 § 5. 197. Gott die Fülle des Seins — nicht pantheistisch.

III. Aus der Aseität ergeben sich diese selbstverständlichen Folgesätze: 198. Folgerungen aus der Aseität.

1. Gott ist die absolute Substanz. *Later. IV.* cap. Firmiter (*Denzinger*, Enchir. n. 355); *Vatic.*, Const. de fid. cath. c. 1.

2. Gott ist das absolut notwendige Wesen — esse *necessarium*

3. Gott ist der absolut Unabhängige, von dem alles andere abhängig ist.

4. Gott ist der absolut Vollkommene.

§ 20. Von der unendlichen Vollkommenheit Gottes und ihrer Erkenntnis durch Eigenschaftsbegriffe.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie III § 163.

I. Die unendliche Vollkommenheit Gottes ergibt sich wie aus der Aseität so auch:

1. aus der heiligen Schrift, die Gott alle Vollkommenheit der Geschöpfe im höchsten Maße beilegt: Cui assimilastis me et adaequastis et comparastis me? *Is.* 46, 5, so daß er der allein Große, Gute, Weise u. s. w. ist: Domine Deus, ... qui solus es bonus rex, solus praestans, solus iustus. 2 *Mach.* 1, 24. 25. und der absolut Große, 199. Die unendliche Vollkommenheit Gottes bewiesen: aus der heiligen Schrift;

dessen Größe und Herrlichkeit keine Grenzen kennt: magnus Dominus et laudabilis nimis: et magnitudinis eius non est finis. *Ps.* 144, 3; vgl. *Bar.* 3, 25; *Is.* 40, 15. 17; *Matth.* 5, 48; 1 *Tim.* 6, 15 sq.;

aus den Vätern: 2. aus der Lehre der Väter, die ebenso wie die Scholastiker Gott alle Vollkommenheit zuschreiben und diese Wahrheit aus inneren Gründen entwickeln. Vgl. S. Th. 1 q. 4 a. 1 u. 2;

aus der Lehre der Kirche: 3. aus der beständigen Lehre der Kirche, die wir deutlich aus dem Cap. Firmiter des 4. Lateran-Konzils (*Denzinger*, Enchir. n. 355) und dem Vatikanum (Const. dogm. de fid. cathol. cap. 1) ersehen;

aus der Schöpfung. 4. aus der Vollkommenheit der Geschöpfe, wie die heilige Schrift selbst argumentiert: *Ps.* 93, 9; *Is.* 66, 9. Gott ist die absolute bewirkende und urbildliche Ursache aller Dinge. Die Ursache enthält aber notwendig die Vollkommenheit der Wirkung in sich, und zwar, wenn es sich, wie hier, nicht um eine gleichartige (causa *univoca*), sondern um eine ungleichartige Ursache (causa *aequivoca*) handelt, in eminenter Weise. In Gott sind daher notwendig die Vollkommenheiten aller wirklichen und aller möglichen Geschöpfe in eminenter Weise. S. Th. l. c.

Wollte man einwenden, hieraus folge nur, daß Gott vollkommener als die Geschöpfe, nicht aber, daß er unendlich vollkommen sei, so ist hierauf zu erwidern, daß die Möglichkeit endlicher Dinge eine unendliche ist, eine unendliche Möglichkeit aber eine unendliche Wirklichkeit voraussetzt; ferner, daß jede Schöpfung eine unendliche Macht und deshalb auch ein unendliches Sein oder eine unendliche Vollkommenheit des Schöpfers fordert.

200. Der Mensch erkennt die unendliche Vollkommenheit Gottes negativ und analog.

II. Obwohl wir mit Evidenz einsehen, daß Gott unendlich vollkommen ist, so sind wir doch nicht im stande, diese Vollkommenheit, eben weil sie unendlich ist, zu begreifen. Gott ist, wie das Vatikanum (l. c.) sagt, super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus. Nur analogisch können wir die unendlichen Vollkommenheiten Gottes uns vorstellen, indem wir die uns bekannten kreatürlichen Vollkommenheiten Gott zuschreiben, alles Endliche und Kreatürliche aber an ihnen negieren. So verfährt die Offenbarung, und so rechtfertigt es die Vernunft. Denn offenbar ist alles endliche Sein, insofern es Sein ist, dem absoluten Sein ähnlich, insofern es aber endlich ist, ihm unähnlich. Daher nennt die Offenbarung unzählige Male die Geschöpfe Ebenbilder, Spiegel, Spuren Gottes und erklärt auf der anderen Seite, daß keine Kreatur Gott ähnlich ist und mit ihm verglichen werden kann.

Hieraus können wir sofort zwei Folgesätze ableiten:

201. Wem die Vollkommenheiten zuerst zukommen.

1. Die Vollkommenheiten, welche wir Gott zuschreiben, sind für unsere Erkenntnis zuerst in den Kreaturen, der Sache nach aber zuerst in Gott, der schöpferischen Ursache und dem supereminenten Urbilde der Geschöpfe. S. Th. 1 q. 13 a. 6.

202. Die specifische Verschiedenheit der kreatürlichen Vollkommenheiten und die Einfachheit Gottes.

2. Die Kreaturen und ihre Vollkommenheiten unterscheiden sich dadurch von einander, daß sie die unendliche Wesenheit oder Vollkommenheit Gottes in endlicher und verschiedener Weise abbilden. Daher steht ihre specifische Verschiedenheit nicht im Wege, sie insgesamt auf Gott, den absolut Einfachen zu übertragen; denn, was wir Gott zuschreiben, ist das, was an ihnen Sein oder Vollkommenheit ist; ihre specifischen Unterschiede

aber, die die Folge ihrer Endlichkeit sind, übertragen wir nicht auf Gott. Quae sunt diversa et opposita in se ipsis, in Deo praeexistunt ut unum absque detrimento simplicitatis ipsius. 1 q. 4 a. 2 ad 1.

III. Die Regeln, nach denen wir die Vollkommenheiten oder Eigenschaften der Kreaturen auf Gott übertragen können und müssen, werden von den Theologen in folgenden Sätzen ausgesprochen:

203. Die perfectiones simplices sind formaliter, die mixtae eminenter, aequivalenter und virtualiter in Gott.

1. Die Vollkommenheiten aller wirklichen und möglichen Kreaturen sind dem göttlichen Wesen eigen und zwar die *perfectiones (simpliciter) simplices formaliter*, die *perfectiones mixtae* oder *secundum quid* aber *eminenter, aequivalenter* und *virtualiter*.

Man unterscheidet nämlich:

a. *perfectiones* (*simpliciter*) *simplices*, d. h. solche Vollkommenheiten, die ihrem Begriffe nach oder formaliter keine Endlichkeit oder Unvollkommenheit einschließen, z. B. Wahrheit, Erkenntnis, Güte, Wille u. s. w. Diese Eigenschaften können daher unendlich gedacht und deshalb ihrem eigentlichen Begriffe nach oder *formaliter* auf Gott übertragen werden.

Von diesen perfectiones (simpliciter) simplices unterscheidet man jene Vollkommenheiten, die zwar ihrem Begriffe nach keine Unvollkommenheiten einschließen und daher *formaliter* auf Gott übertragen werden können, aber weil sie eine gegenseitige Relation bezeichnen, in demselben Subjekte unvereinbar sind, z. B. Vaterschaft und Sohnschaft. Es sind dieses die *perfectiones personales et notionales*, die von nicht wenigen Theologen perfectiones simplices, im Gegensatz zu den simpliciter simplices genannt werden. Hiervon in der Trinitätslehre (§§ 57. 59. 60); hier können wir davon absehen;

b. *perfectiones mixtae* oder *secundum quid*, d. h. solche Vollkommenheiten, die ihrem Begriffe nach mit einer Beschränkung oder Unvollkommenheit behaftet sind — *mixtae* — und deshalb zwar für gewisse Kreaturen — *secundum quid* —, nicht aber schlechthin Vollkommenheiten sind, z. B. alle körperlichen Qualitäten. Die perfectiones mixtae sind in Gott nicht formaliter, sondern nur *eminenter*, insofern nämlich auch diese Vollkommenheiten in der unendlichen Vollkommenheit Gottes als in ihrem eminenten Urbilde eingeschlossen sind; *aequivalenter*, insofern die göttliche Vollkommenheit ein unendlich vorzüglicheres Äquivalent derselben ist; *virtualiter*, weil sie von Gott verursacht, und daher in ihm wie die Wirkung in ihrer Ursache, ihrer causa aequivoca, enthalten sind.

204. Die perfectiones mixtae in der heil. Schrift.

Die perfectiones mixtae können nicht im formalen und eigentlichen, sondern nur im uneigentlichen, sinnbildlichen, metaphorischen Sinne auf Gott übertragen werden, wie dies so oft in der heiligen Schrift geschieht. So wird Gott Sonne (*Mal.* 4, 2), Morgenstern (*Apoc.* 22, 16), Feuer (*Deut.* 4, 24; *Hebr.* 12, 29), Wasserquelle (*Jer.* 2, 13) genannt und vor allem dem Lichte (*Joann.* 1, 9) verglichen. Auch werden ihm menschliche Sinne, Glieder, Empfindungen, Handlungen zugeschrieben. Alles dies ist in uneigentlichem Sinne und zur Veranschaulichung für uns Menschen, keineswegs aber im Sinne des falschen Anthropomorphismus zu verstehen. Eine solche falsche Vorstellung schließt die heilige Schrift selbst aus, indem sie diese Ausdrücke als bildliche bezeichnet und sie durch zahllose andere, die Unendlichkeit Gottes aussprechende Stellen rektifiziert. Wenn sie z. B. sagt, Gott habe Adam gesucht (*Gen.* 3, 9), Kain sei weggegangen von Gottes Angesicht (*Gen.* 4, 16), Gott habe sich nach Sodoma begeben, um zu sehen (*Gen.* 18, 21), er habe den Satan gefragt (*Job* 1, 7), so belehrt sie uns auf der anderen Seite, daß die Augen Gottes überall sind (*Prov.* 15, 3), daß Gott alle Wege der Menschen durchschaut (1 *Reg.* 16, 7; *Ps.* 138, 3. 4), Herzen und Nieren durchforscht (*Jer.* 11, 20; 17, 10).

205. Die perfectiones simplices in den Geschöpfen und in Gott.

2. Aber auch die *perfectiones simpliciter simplices*, sind, wenn auch ihrem wahren und eigentlichen Begriffe nach oder *formaliter*, so doch nicht

in derselben Weise in Gott, wie sie in den Kreaturen sind, und wie wir sie durch unsere menschlichen Begriffe denken, sondern in der alles kreatürliche Sein und alle menschlichen Begriffe übersteigenden unendlichen Weise. Während die Vollkommenheiten der Geschöpfe unter einander und vom Wesen der Dinge verschieden sind, sind die Vollkommenheiten in Gott eine absolut einfache Vollkommenheit und das göttliche Wesen selbst. Die perfectiones simpliciter simplices werden daher Gott zwar formaliter, nicht aber adäquat, und insofern analogisch und *modo eminentiae* beigelegt.

Da wir die Vollkommenheit Gottes nur durch die Attribute zu erkennen vermögen, müssen wir uns nun eingehend mit denselben beschäftigen, und zwar zuerst mit den Attributen im allgemeinen, sodann mit den einzelnen.

I. Von den Attributen Gottes im allgemeinen.

§ 21. Einteilung der Attribute Gottes.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie III § 167.

206. Einteilung der göttlichen Attribute:

I. Die wichtigsten Einteilungen der göttlichen Wesensattribute sind folgende:

attributa affirmativa und negativa:

1. Zuerst werden sie eingeteilt in attributa *affirmativa* und *negativa*. Der Grund dieser Einteilung liegt in der Art unserer Gotteserkenntnis. Gott vermögen wir nämlich nur dadurch zu erkennen, daß wir ihm die in seinen Werken erscheinenden Vollkommenheiten (attributa *affirmativa*) beilegen, alle endlichen Seinsbestimmungen aber an denselben leugnen (attributa *negativa*). Affirmative Attribute sind: Allwissenheit, Allweisheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Güte, Barmherzigkeit, Wahrhaftigkeit und Treue. Negative Attribute dagegen sind: Notwendigkeit, Unbedingtheit, Unendlichkeit, Einheit, Einfachheit, Unsichtbarkeit, Unveränderlichkeit, Allgegenwart, Unermeßlichkeit und Ewigkeit.

Die affirmativen Attribute werden auch *communicabilia*, *operativa* genannt: *Communicabilia* heißen sie, weil sie, wenn auch in endlicher Form, den Geschöpfen mitgeteilt werden können und wirklich mitgeteilt werden; *operativa* (transeuntia, actuosa, ἐνεργητικά), weil sie als nach außen sich offenbarende und wirksame gedacht werden. Dagegen sind die negativen Attribute, weil sie die Unendlichkeit Gottes im Unterschiede von allem Kontingenten ausdrücken und daher den Geschöpfen niemals mitgeteilt werden können, schlechthin unmitteilbar (incommunicabilia); da sie deshalb in den göttlichen Werken sich nicht offenbaren, werden sie auch ruhende Eigenschaften, attributa *quiescentia* (immanentia, ἀνενεργητικά) genannt.

absolute und relative Attribute:

2. Eine andere wichtige Einteilung der göttlichen Attribute ist die in absolute und relative oder, wie man zur Unterscheidung von den Eigentümlichkeiten der göttlichen Personen lieber sagt, respektive oder korrespektive. Erstere sind jene Eigenschaften, die dem göttlichen Wesen an sich und abgesehen von den Kreaturen zukommen, letztere aber jene Eigenschaften, deren Begriff eine Beziehung Gottes zu den Kreaturen oder vielmehr der Kreaturen zu Gott wesentlich einschließt, z. B. der Schöpfer, der Allgegenwärtige.

Die Einteilung der Attribute in absolute und korrespektive darf, wie schon angedeutet, nicht verwechselt werden mit der Unterscheidung in absolute oder essentiale und relative oder persönliche Eigenschaften. Letztere, von denen in der Trinitätslehre (§ 56 ff.) die Rede sein wird, werden durch die immanenten Relationen der göttlichen Personen zu einander, die korrespektiven aber durch die transeunten Relationen des göttlichen Wesens zu den Geschöpfen konstituiert.

Attribute des göttlichen Seins und der göttlichen Thätigkeit.

3. Neuerdings teilt man die Attribute auch öfters ein in solche des göttlichen **Seins**, die das göttliche Sein, und solche der göttlichen **Thätigkeit**, die die Thätigkeit Gottes bestimmen. Attribute des göttlichen Seins sind die Einheit, Einfachheit, Unveränderlichkeit, Allgegenwart, Unermeßlichkeit, Ewigkeit Gottes, während zu denen der göttlichen Thätigkeit die Geistigkeit, das Erkennen, die Freiheit, Allmacht u. s. w. gerechnet werden. Jedoch weichen die einzelnen Theologen in der Aufstellung dieser Eigenschaften von einander ab.

II. Aus diesen Begriffsbestimmungen ergeben sich folgende Sätze:

207. Die attributa affirmativa werden von Gott substantialiter, aber analogice ausgesagt.

1. Die attributa *affirmativa* werden vom **Wesen** Gottes oder *substantialiter* ausgesagt, weil sie wahrhaft dem Wesen oder der Substanz Gottes eigen sind. S. Th. 1 q. 13 a. 2. Weil sie aber in Gott nicht in derselben Weise wie in den erschaffenen Dingen, nämlich nicht als verschiedene endliche Eigenschaften endlicher Wesen, sondern als die absolut einfache, mit dem göttlichen Wesen identische, unendliche Vollkommenheit sind, so werden sie ihm und den Kreaturen nicht univoce, sondern nur analogice beigelegt. S. Th. 1 q. 13 a. 5.

Da die proprietates affirmativae dem Wesen Gottes substantialiter zukommen, so ist die Behauptung einiger falsch und gänzlich zu verwerfen, daß auch die affirmativen Attribute lediglich in Gott etwas leugneten oder aber, daß sie Gott nur als den Urheber dieser Eigenschaften in den Kreaturen bezeichneten. Darnach würde z. B. der Satz: **Gott ist gut** nichts anderes sagen, als, er sei nicht böse, oder er sei die Ursache des Guten in den Kreaturen. Beides ist falsch, da die Vollkommenheit der Wirkung notwendig per eminentiam in der Ursache enthalten ist. Gott ist nicht gut, weil er Gutes hervorbringt, sondern umgekehrt, weil er in sich selbst gut ist, bringt er Gutes hervor. Wir haben ja auch bereits gesehen, daß wir die Eigenschaften Gottes zwar aus den Kreaturen kennen lernen, daß sie aber der ontologischen Ordnung nach zuerst in Gott und von ihm den Kreaturen mitgeteilt sind (n. 201). S. Th. 1 q. 13 a. 6.

208. Die negativen Attribute bezeichnen Gott vollkommener, als die positiven.

2. Die **negativen** Eigenschaften oder Namen werden insofern von Gott **nicht** *substantialiter* ausgesagt, als sie Negationen endlicher Seinsbestimmungen sind; insofern sie aber via negationis die Absolutheit und Unendlichkeit des göttlichen Wesens ausdrücken, bezeichnen sie Gott **vollkommener als die affirmativen Eigenschaften**, die durch sie erst der Endlichkeit entkleidet und dem göttlichen Wesen entsprechend gefaßt werden.

209. Die korrespektiven Attribute bezeichnen etwas Reales, aber keine reale Relation zu den Geschöpfen.

3. Was die korrespektiven Eigenschaften und Namen betrifft, so ist wohl zu merken, daß dieselben wohl eine **reale Relation der Kreaturen** zu Gott, eine Relation Gottes zu den Kreaturen aber keineswegs als **etwas in Gott Reales**, sondern nur **unserem Begriffe** nach bezeichnen. Gott selbst ist nämlich außer und über jeder kreatürlichen Ordnung und Beziehung. Daher steht auch nichts im Wege, daß wir mit Schrift und Vätern diese korrespektiven Namen Gott unter der Kategorie der Zeit zuschreiben, d. h. sie von einem bestimmten Zeitpunkte an von Gott aussagen. Dadurch setzen wir nämlich die Zeit in Gott nicht realiter, sondern nur unserem Begriffe und unserer Ausdrucksweise nach, wie wir dies in der Lehre von der Ewigkeit (§ 26) und von den opera Dei ad extra näher sehen werden. S. Th. 1 q. 13 a. 7.

Nur insofern diese korrespektiven Namen eine göttliche Thätigkeit oder eine göttliche Eigenschaft, die ja mit dem göttlichen Wesen identisch sind, ausdrücken, bezeichnen sie etwas Reales in Gott, aber eben deshalb etwas Ewiges und können daher insofern von Gott nur aeternaliter ausgesagt werden. So

ist z. B. Gott in der Zeit Schöpfer, insofern ich durch dieses Wort das Verhältnis der Geschöpfe zu ihm ausdrücke; insofern ich dagegen durch dieses Wort die schöpferische Thätigkeit Gottes, wie sie realiter in Gott und mit seinem Wesen identisch ist, bezeichne, muß ich sagen, Gott sei ewig Schöpfer, ewiger Schöpfer der zeitlichen Dinge.

§ 22. Von dem Verhältnis der göttlichen Eigenschaften und Thätigkeiten zu einander und zum göttlichen Wesen.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie III § 168.

210. Unterschied der göttlichen Eigenschaften von einander und vom göttlichen Wesen.

I. Die göttlichen Eigenschaften sind von einander und vom göttlichen Wesen nicht der Sache (*re, realiter*, *κατὰ πρᾶγμα*), sondern nur unserem Begriffe nach (*ratione, cogitatione, mentaliter*, *κατ' ἐπίνοιαν*), jedoch keineswegs einem rein subjektiven (*ratione ratiocinantis, pure mentaliter*), sondern unserem in der Sache notwendig begründeten Begriffe nach (*ratione ratiocinata, cum fundamento in re, virtualiter*) verschieden.

Wenn wir Gott nach den bisher entwickelten Grundsätzen verschiedene Eigenschaften beilegen, so denken wir ganz richtig von ihm; denn er ist wahrhaft alles das, was wir durch diese Begriffe denken: er ist unermeßlich, allgegenwärtig, gut, heilig u. s. w. Allein diese Eigenschaften sind nicht so in Gott, wie wir sie denken und in den Kreaturen wahrnehmen. Infolge der absoluten Einfachheit Gottes besteht nämlich zwischen den einzelnen Eigenschaften sowie zwischen einer jeden und dem göttlichen Wesen keine reale Verschiedenheit (distinctio *realis*), sondern eine begriffliche (distinctio *mentalis* oder *rationis*).

Jedoch sind diese unsere begrifflichen Distinktionen nicht rein subjektiv, bloße Unterscheidungen dem Worte nach, distinctiones *rationis ratiocinantis* — sonst wären die göttlichen Namen ja bloße Synonyma, wie Simon und Petrus und Bar Jona —, sondern haben ihren Grund in der Sache selbst (in proprietate ipsius rei) und sind daher distinctiones *rationis ratiocinatae* oder *cum fundamento in re*. Der Begriff Ewigkeit z. B. ist wahrhaft ein anderer als der der Güte u. s. w., und Gott ist wahrhaft alles das, was diesen verschiedenen Begriffen auf das allervollkommenste entspricht; aber diese Vollkommenheiten sind nicht so in Gott, wie in unseren Begriffen und in den Geschöpfen, von denen wir diese Begriffe abstrahiert haben, nämlich in realem Unterschied von einander und vom Wesen, sondern in jener einen, absolut einfachen Vollkommenheit, die das göttliche Wesen selbst ist und wie das Licht die verschiedenen Farben, so alle diese Vollkommenheiten in eminenter Einheit in sich schließt. Diese Allvollkommenheit, wie sie in sich selbst ist, werden wir in der Glorie schauen, wenn auch nicht begreifen; jetzt können wir sie nicht so denken, wie sie in sich ist, daher auch nicht in einem Begriffe erfassen und mit einem Namen nennen, sondern nur gleichsam stückweise und allmählich in den mannigfaltigen Vollkommenheiten, in denen das göttliche Licht, gleichsam in Farben gebrochen, in den Geschöpfen sich abspiegelt.

211. Die Lehre von den Eigenschaften Gottes: in der heiligen Schrift:

II. Die bisher erklärte Wahrheit ergibt sich

1. aus der heiligen Schrift. Dieselbe legt Gott die verschiedenen Attribute bei. So gewiß daher das Wort Gottes nicht täuscht, so gewiß sind dieselben wahrhaft Gott eigen. Auf der anderen Seite aber lehrt

die Schrift Gottes absolute Einfachheit und erklärt, daß jedes dieser Attribute das göttliche Wesen oder Gott selber ist. Gott ist die Liebe (1 *Joann.* 4, 8), das Leben, die Wahrheit (*Joann.* 11, 25; 14, 6), die Weisheit (1 *Cor.* 1, 24), das Licht (1 *Joann.* 1, 5);

2. aus den Vätern und Entscheidungen der Kirche. — in der Lehre der Kirche;

a. Um ihre Behauptung von einer adäquaten Begreiflichkeit des göttlichen Wesens aufrecht zu erhalten, lehrten die Anomöer, alle göttlichen Attribute seien Synonyma. Ihnen gegenüber haben die Väter die Wahrheit, aber Unvollkommenheit unserer Begriffe von den göttlichen Eigenschaften aufs gründlichste verteidigt, namentlich Basilius, Epist. 233 ad Amphiloch., Gregor von Nyssa, Adv. Eunom. l. 12, Gregor von Nazianz, Or. 12.

b. Gilbert de la Porrée lehrte, zwischen Gott und Gottheit bestehe ein realer Unterschied. Ob er auch einen realen Unterschied zwischen dem göttlichen Wesen und den Attributen, sowie zwischen den verschiedenen Attributen unter einander behauptete, soll dahingestellt bleiben. Sicher gab er Anlaß, daß die Lehrer der Kirche, vor allem der heil. Bernhard, und die kirchliche Autorität, besonders Papst Eugen III. und die Synode von Rheims (1148), jede reale Unterscheidung zwischen dem Wesen Gottes und den Attributen, sowie zwischen den verschiedenen Attributen unter einander bekämpften und verwarfen. Vgl. *Denzinger*, Ench. n. 329;

3. aus der einmütigen Lehre der katholischen Theologen. — in der Lehre der Theologen.
Die in obigem (n. 210) Satze ausgesprochene Lehre ist zu allen Jahrhunderten die *sententia communis* der großen Theologen aller Schulen gewesen und ergibt sich aus der n. 210 erklärten Natur der Sache S. Th. 1 q. 13 a. 4.

Vereinzelt gab es auch unter den Scholastikern abweichende Meinungen. Die hauptsächlichsten waren:

212. Irrtum der Nominalisten.
a. der Irrtum der Nominalisten, Wesen und Eigenschaften Gottes seien nur *ratione ratiocinantis cum connotatione ad diversos effectus*, d. h. an sich nur wie verschiedene gleichbedeutende Namen derselben Sache, begrifflich aber durch die Beziehung auf die Werke Gottes verschieden. Diese Doktrin ist von der sententia communis verworfen, weil sie in den Irrtum der Eunomianer zurückfällt und besonders in der Trinitätslehre zu den verderblichsten Konsequenzen führt;

213. Die distinctio minima der Scotisten.
b. die Ansicht der Scotisten, die zwar in Gott nicht die sogenannte distinctio *maior* annehmen, wie sie zwischen verschiedenen Dingen und den verschiedenen Teilen eines Dinges besteht, desgleichen auch nicht die sogenannte distinctio *minor*, die zwischen einem Ding und seinen Modalitäten stattfindet, dagegen einen formalen Unterschied zwischen dem Wesen und den Eigenschaften und den Attributen unter einander festhalten, den sie distinctio *minima* oder distinctio *formalis ex natura rei* nennen. Auch diese Lehre ist von der überwiegenden Mehrheit der Theologen aller Schulen aufgegeben worden, da der formale Unterschied, der vor und unabhängig von unserer Erkenntnisweise in Gott besteht, offenbar ein realer Unterschied ist und daher mit der absoluten Einfachheit Gottes sich nicht vereinigen läßt.

III. Da also die Attribute mit dem Wesen Gottes und unter einander real identisch sind, so ist klar,

214. Die Attribute keine Qualitäten.
a. daß die Attribute von Gott nicht als Attribute oder Qualitäten prädiziert werden, sondern sein Wesen bezeichnen. Sie werden also von ihm nicht *accidentaliter*, sondern *substantialiter* oder *essentialiter* ausgesagt. S. Th. 1 q. 13 a. 2; vgl. n. 207 f.;

215. Jedes Attribut das ganze göttliche Wesen.
b. daß daher auch jedes Attribut das ganze göttliche Wesen selbst ist, so daß wir nicht etwa bloß nach Art einer Redefigur, sondern im wahren und eigentlichen Sinne Gott mit dem Namen eines jeden seiner Attribute bezeichnen können: Gott ist die Wahrheit, die Liebe u. s. w.;

216. Jedes Attribut realiter identisch mit allen. c) daß jedes Attribut, zwar nicht unserem Begriffe, wohl aber der Sache nach alle anderen Attribute in absoluter Identität in sich schließt.

217. Unterschied der göttlichen Thätigkeiten vom Wesen und den Eigenschaften. – Die Palamiten. Scholion. Ganz dasselbe, was von den Attributen, gilt auch von den göttlichen Thätigkeiten (operationes), sowohl denen ad intra, die in der Trinitätslehre, als denen ad extra, die zunächst in der Schöpfungslehre erörtert werden. Auch sie sind weder vom Wesen, noch von den Eigenschaften *realiter*, sondern nur *ratione ratiocinata* verschieden.

Hiergegen fehlten die griechisch schismatischen Palamiten oder Hesychasten, deren Irrtum auch von mehreren schismatischen Synoden in Konstantinopel bestätigt wurde. Sie lehrten, die Wirksamkeit (ἐνέργεια) Gottes sei zwar ewig und unerschaffen, aber vom göttlichen Wesen real verschieden, wie die Strahlen von der Sonne, oder nach ihrem Hauptargumente wie die Glorie Christi auf Tabor von Christus selbst. Die gleiche Doktrin statuierten sie folgerichtig auch von den Attributen Gottes. Damit verbanden sie den weiteren Irrtum, daß auch die Seligen nur die Operationen und Attribute Gottes, nicht aber das göttliche Wesen selbst schauten.

Diese häretische und vernunftwidrige Lehre zerstört die Unendlichkeit und absolute Einfachheit Gottes. Sie beruht auf der sinnlich-phantastischen Vorstellung, daß aus Gott etwas Göttliches, was aber doch nicht selbst Gott ist, also sozusagen, gewisse, mittlere Wesenheiten zwischen Gott und den Geschöpfen emanierten, und fällt daher in die emanatistische Gotteslehre, wie sie dem Gnosticismus und vielen pseudo-mystischen und theosophischen Systemen eigen ist.

II. Von den Attributen Gottes im einzelnen.

1. Von den negativen Attributen.

218. Einteilung. In den negativen Attributen bilden wir uns durch Negierung der endlichen und kontingenten Seinsbestimmungen einen Begriff von der positiv uns unerreichbaren Unendlichkeit des göttlichen Seins oder der göttlichen Vollkommenheit (n. 206. 208). Ein Teil dieser Attribute ist schon oben betrachtet worden, die Notwendigkeit und Unbedingtheit, nämlich in der Lehre von der Aseität (§ 19), die Unendlichkeit bei Erörterung der unendlichen Vollkommenheit Gottes (§ 20), die Unbegreiflichkeit und Unsichtbarkeit endlich in der Lehre von unserer Gotteserkenntnis (§ 18). Wir haben daher hier nur noch die Einheit, Einfachheit, Unveränderlichkeit, Ewigkeit und Unermeßlichkeit zu behandeln.

§ 23. Von der Einheit Gottes.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie III § 151—154.

Es ist nur ein Gott.

219. Die Einzigkeit (unicitas) Gottes. 1. Wenn wir hier von der Einheit Gottes reden, so meinen wir nicht die innere oder affirmative Einheit, die ein transcendentales Prädikat jedes Seienden ist, sondern die exklusive Einheit und Einzigkeit (*unicitas, unitas singularitatis*), kraft der nur ein Gott und Gott allein Gott ist. Diese Einheit Gottes ist eine absolute und besagt daher nicht nur, daß faktisch ein Gott ist, sondern auch, daß nur ein Gott sein kann, seine Einzigkeit also notwendig ist.

Mit der exklusiven Einheit Gottes unverträglich ist demnach nicht nur der Polytheismus der Heiden, sondern auch der Dualismus, mag er nun neben Gott eine ewige Materie, oder neben dem guten Gott, als dem Princip des Guten, ein ewiges böses Wesen, als das Princip des Bösen annehmen. Vgl. die Lehre von der Schöpfung. Endlich stehen mit der Ein-

heit Gottes alle tritheistischen Deutungen der Trinitätslehre im Widerspruche, mögen sie die Trinität aus einer Wesensemanation oder aus einer Teilung oder aus einer Vervielfältigung der göttlichen Substanz erklären. Vgl. die Lehre von der Trinität.

Die Einheit Gottes ist nicht nur Glaubenslehre, sondern auch eine Vernunftwahrheit.

II. Die Einheit Gottes ergibt sich — 220. Die Einheit Gottes: in der heiligen Schrift:

1. aus der heiligen Schrift. Die Behauptung des modernen Rationalismus, das Alte Testament erkenne neben dem jüdischen Nationalgott Jehova auch die Götter der Heiden an, ist ebenso blasphemisch als die Fabeln der Gnostiker, die den Judengott Jehova zu einem untergeordneten Äon oder gar zu einem bösen Dämon machten. Die Einheit Gottes ist die Fundamentalwahrheit des Alten Testamentes. Das Volk Israel in dieser Wahrheit zu befestigen und zu erhalten, ist der oberste Zweck des Gesetzes: Der Dekalog beginnt mit dem Verbote der Vielgötterei und des Götzendienstes (*Exod.* 20, 2—6). Audi, Israel, Dominus Deus noster Dominus *unus* est (*Deut.* 6, 4), wird als Grunddogma im Deuteronomium aufs neue verkündet. Jehova allein ist Gott und kein anderer neben ihm. *Deut.* 4, 35. Zum Abschied mahnt Moses nochmals vor Abgötterei: Videte, quod ego sim *solus* et *non sit alius Deus praeter me*. *Deut.* 32, 39. Unzähligemal wiederholen sodann die Propheten in den verschiedensten Variationen die Wahrheit unserer These. Vgl. *Ps.* 17, 32; 82, 1, 19; 85, 10; *Is.* 44, 6; 45, 5.

Wenn die heilige Schrift die Götter der Heiden Elohim nennt, so thut sie das im nämlichen Sinne, wie auch wir den Namen Gott von den falschen Göttern gebrauchen. Daß sie die Götter der Heiden nicht als wirkliche Gottheiten ansieht, ist aus ihren Aussprüchen über dieselben evident: Die Götter der Heiden sind keine Götter, sind Nicht-Götter (*Deut.* 32, 21; 4 *Reg.* 19, 18; *Jer.* 2, 11); sie sind Lüge, Täuschung und Eitelkeit (*Jer.* 16, 19; 2, 5). Selbst nichts, vermögen sie auch nichts (*Is.* 41, 24). Daher werden Götzendienst und Vielgötterei als Dämonen- und Teufelsdienst gebrandmarkt (*Bar.* 4, 7; *Ps.* 105, 37), der seinen Grund hat im Abfall von Gott, in der Empörung gegen ihn, in Natur- und Menschenvergötterung.

Wenn daher zur Bezeichnung Gottes die Pluralform Elohim gebraucht wird, so kann darin eine polytheistische Anschauung des Alten Testamentes keineswegs gefunden werden. Diese Form ist vielmehr als eine *pluralis maiestaticus* oder *excellentiae* zu betrachten, in der zugleich ein Hinweis auf das Geheimnis der Trinität enthalten ist.

Daß das Neue Testament mit der größten Bestimmtheit die Einheit Gottes lehrt, bedarf keines näheren Nachweises. Christus bestätigt einfach die desfallsige Lehre des Alten Testamentes: Primum omnium mandatum est: Audi, Israel, Dominus Deus tuus Deus *unus* est. *Marc.* 12, 29. Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te *solum* Deum verum. *Joann.* 17, 3. *Unus* Deus et Pater omnium. *Ephes.* 4, 6;

2. aus der Lehre der Väter. Gestützt auf die heilige Schrift und zahlreiche Beweise aus der Vernunft verteidigen dieselben die Einheit Gottes gegen den heidnischen Polytheismus wie gegen den gnostischen Dualismus. Deus si non *unus* est, *non* est; quia dignius credimus non esse, quodcunque non ita fuerit, ut esse debebit. Deum autem ut scias unum esse debere, quaere quid sit Deus, et non aliter invenies. *Tertull.*, C. Marc, 1, 3. Daher scheuen sich die heiligen Väter — bei den Vätern;

auch nicht den Polytheismus als Atheismus zu bezeichnen: τὴν πολυθεότητα ἀθεότητα εἶναι λέγομεν. *Athan.*, C. gent. n. 24. 40;

nach der Lehre der Kirche: 3. aus der Lehre der Kirche. Im Nicänischen Glaubensbekenntnisse heißt es: Credimus in *unum* Deum; im *Symbolum Athanasianum:* Fides autem catholica haec est, ut *unum* Deum in Trinitate et Trinitatem in *unitate* veneremur; im Bekenntnisse des vierten Laterankonzils: Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod *unus solus* est verus Deus. Das Vatikanum aber erklärt: Ecclesia credit et confitetur, *unum* esse Deum verum et vivum. Const. dogm. de fide cath. c. 1;

aus der Vernunft. 4. aus der Vernunft. Alle Vernunftbeweise für das Dasein Gottes beweisen auch seine Einheit. Sie erweisen nämlich Gott als das aus und durch sich selbst seiende Wesen. Dieses Wesen, in dem Wesenheit und Existenz identisch sind, ist aber notwendig nur eines. Da nämlich die Existenz wesentlich die Singularität oder Individualität einschließt, so ist jenes Wesen, das mit seiner Existenz identisch ist, notwendig exklusiv eines und kann ebensowenig sein Wesen wie seine singuläre Existenz mit anderen Wesen gemeinsam haben.

Die vielen anderen Vernunftbeweise, die für die Einheit Gottes erbracht werden können, hat der heil. Thomas in der Summa theologica (1 q. 11 a. 3 c.) auf drei zurückgeführt, indem er diese Wahrheit beweist aus der Einfachheit des göttlichen Seins, aus der unendlichen Vollkommenheit desselben und aus der Einheit der Welt. In der Summa c. gent. (l. 1 c. 42) hat er 17 Argumente entwickelt.

§ 24. Von der Einfachheit Gottes.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie III § 171—173.

Kraft der Unendlichkeit seiner Vollkommenheit ist Gott absolut einfach. Es ist daher jede physische und metaphysische Zusammensetzung seines Wesens, sowie jede Möglichkeit einer Zusammensetzung mit einem anderen Wesen ausgeschlossen.

I. Zum Verständnis dieser Wahrheit müssen wir festhalten:

221. Die Einfachheit Gottes kein Mangel. 1. Gott ist absolut einfach kraft der Unendlichkeit seiner Vollkommenheit, d. h. die Einfachheit folgt unmittelbar aus der Allvollkommenheit. Damit ist sofort klar, daß die göttliche Einfachheit nicht in einem Mangel oder einer Armut, sondern in der unendlichen Fülle der Vollkommenheit oder des Seins ihren Grund hat. Infinitudo est omnis perfectionis et entitatis simplicissima et eminentissima complexio. *Less.*, De perfect. div. l. 1 c. 1 n. 5.

222. Die physische und metaphysische Einfachheit. 2. Die Einfachheit leugnet jeden realen Unterschied und jede darauf beruhende Zusammensetzung, also nicht nur die sogenannte physische Zusammensetzung zwischen verschiedenen Teilen eines Wesens oder verschiedenen Teilwesen eines Ganzen, sondern auch die sogenannte metaphysische Zusammensetzung, die zwischen real verschiedenen Seinsbestimmungen desselben, wenn auch physisch einfachen Wesens besteht. Demgemäß schließen wir von Gott nicht nur jede Materialität und jede Zusammensetzung

aus Form und Materie aus, sondern auch jeden Unterschied von Potenz und Akt, Wesen und Existenz, Natur und Subsistenz, Substanz und Accidenz, Genus und specifischer Differenz, weil alles dieses mit dem Begriffe des absoluten, notwendigen und allvollkommenen Seins oder des actus purus unvereinbar ist.

3. Gegen die aufgestellte These fehlen alle diejenigen, die das Ver- 223. Irrtümer.
hältnis der göttlichen Attribute zum Wesen Gottes, der göttlichen Natur zu den Personen irrig auffassen (§ 22), und selbstverständlich alle Pantheisten.

II. Die Einfachheit Gottes in dem erklärten Sinne ist *de fide* und 224. Die Einfachheit Gottes:
zugleich Vernunftwahrheit. Sie wird bewiesen

1. aus der heiligen Schrift. Die Einfachheit Gottes ist zwar *in der heiligen Schrift;*
nicht wörtlich in der heiligen Schrift ausgesprochen, wohl aber

a. indirekt in anderen göttlichen Attributen, die entweder, wie die Aseität und Unendlichkeit, der Grund der Einfachheit sind, oder, wie die Unveränderlichkeit, Ewigkeit, Unermeßlichkeit, Allgegenwart dieselbe zur Voraussetzung haben;

b. direkt in der reinen Geistigkeit, durch die jede Materialität und jede Zusammensetzung von Materie und Form negiert wird, besonders aber in den oben (n. 211) betrachteten Aussprüchen, die Gott mit seinen Attributen identifizieren und daher auch alle metaphysischen Seinsunterschiede als reale ausschließen;

2. aus dem Konsens der heiligen Väter, der aus- *bei den Vätern;*
drücklich, beständig und allgemein ist. Intellectualis natura simplex, nihil omnino in se adjunctionis admittens, uti ne maius aliquid et inferius in se habere credatur, sed ut sit ex omni parte μονάς, et ut ita dicam ἑνάς, et mens. *Orig.*, De princip. l. 1 c. 6. Gott ist ihnen *simplicissimus et ab omni compositione remotissimus* (*Cyrill. Alex.*, Thesaur. 13, 2 und 14, 1. 2), *summe simplex* (*Aug.*, De Trin. 6, 6), *una simplicitatis eminentia* (*Dionys.*, De div. nom. c. 5). Eine Zusammensetzung in Gott annehmen, ist nach Gregor von Nyssa, Basilius, Athanasius, Johannes von Damaskus thöricht und absurd, unfromm und gotteslästerlich. Vgl. *Franzelin* l. c. p. 307 sq.;

3. aus der Lehre der Kirche. Die Kirche hat diese Lehre auf *in der Lehre der Kirche;*
dem vierten Laterankonzil gegen die Albigenser und andere Häretiker sowie gegen den Abt Joachim (*Denzinger*, Ench. n. 355 sqq.) und auf dem Vatikanum gegen die Entstellungen einer pantheistischen und semipantheistischen Spekulation feierlich als Dogma erklärt. Simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis. *Vatic.* Const. dogm. de fide cath. c. 1;

4. aus der Vernunft. Die Theologen erbringen diesen Beweis *nach der Vernunft.*
in doppelter Weise: im allgemeinen, indem sie zeigen, daß die Einfachheit Gottes aus dessen Wesen und Grundeigenschaften folgt; im besonderen durch den Nachweis, daß alle einzelne Arten physischer und metaphysischer Zusammensetzung auf Gott keine Anwendung finden.

Den allgemeinen Beweis führt der heil. Thomas (S. c. gent. l. 1 c. 18) 225. Die Beweise des heil. Thomas für die Einfachheit Gottes.
auf folgende Weise:

a. Gott ist *actus purus*; die Zusammensetzung aber setzt in dem Zusammengesetzten einen realen Unterschied von Potenz und Akt voraus, indem

ein Teil vom anderen oder alle Teile vom Ganzen irgendwie Sein und Vollendung empfangen.

b. Gott ist *primum ens*; das Kompositum ist aber wenigstens der Ordnung nach später als seine Teile.

c. Gott ist *ens a se*; jede Zusammensetzung aber setzt eine Ursache der Zusammensetzung voraus.

d. Gott ist notwendig und ewig; das Zusammengesetzte möglicherweise lösbar.

e. Gott ist durch sich selbst vollkommen; in einem zusammengesetzten Wesen aber sind die Teile an sich nicht vollkommen, sondern das Ganze hat seine Vollkommenheit von den Teilen.

f. Schon in den Kreaturen wächst die Vollkommenheit mit der Einfachheit; das unendlich vollkommene Wesen ist daher unendlich einfach.

III. Es ist daher an Gottes Wesen schlechthin zu negieren — besonderer Beweis für die Einfachheit Gottes —:

226. Absolute Immaterialität Gottes.

1. jede Materialität; Gott ist absolut immateriell oder purer Geist. Dieser Satz ist *de fide*.

Daß Gott Geist ist, spricht die heilige Schrift wiederholt direkt aus: Spiritus est Deus. *Joann.* 4, 24: Dominus autem Spiritus est. 2 *Cor.* 3, 17. Daher kann es auch kein irgendwie adäquates, sinnliches Bild von Gott geben. *Is.* 40, 18. Indirekt ist die absolute Immaterialität Gottes im Alten wie im Neuen Testamente in allen Stellen ausgesprochen, die Gottes Aseität, Unendlichkeit, Unsichtbarkeit, Unveränderlichkeit, Unermeßlichkeit u. s. w. lehren.

Die heiligen Väter lehrten ebenso einmütig die absolute Geistigkeit wie die Einheit Gottes. Daher bekämpften sie nicht bloß die betreffenden Irrlehren der Gnostiker und Manichäer, sondern auch die thörichten Vorstellungen der Anthropomorphiten, die Gott einen Körper zuschrieben. Vgl. *Epiphan.*, Haeres. 70; *August.*, Haeres. c. 50.

Ob Melito von Sardes, Tertullian und Epiphanius mit Recht anthropomorphistischer Anschauungen beschuldigt werden, ist sehr zweifelhaft; es sprechen vielmehr wichtige Gründe dafür, die Anklagen gegen Melito und Epiphanius für unbegründet zu halten und die anstößigen Äußerungen Tertullians in gutem Sinne zu interpretieren (corpus = substantia). Vgl. Theolog. Wirceb. De essent. Dei art. 1 (Ed. Paris. 1852 tom. 2 p. 30 sqq.).

Die Kirche aber hat die Geistigkeit Gottes nicht nur *implicite* in allen ihren Aussprüchen über Gottes absolute Einfachheit, sondern auch mit Rücksicht auf die modernen materialistischen und pantheistischen Irrtümer auf dem Vatikanum (l. c.) *explicite* ausgesprochen: una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia *spiritualis*.

Unter den Vernunftgründen wird von den Theologen besonders hervorgehoben, daß die Materie Potenz, daß sie das Unvollkommenste ist, und daß sie nicht Princip, am wenigsten aber erstes Princip der Bewegung sein kann. Vgl. S. Th. 1 q. 3 a. 1 c.;

227. In Gott keine Zusammensetzung aus Materie und Form.

2. daher auch jede Zusammensetzung von Form und Materie. Die Materie verhält sich zu ihrer Form wie die Potenz zu ihrem Akt und empfängt von der Form ihre Vollkommenheit. Gott aber ist reiner Akt und kann von keinem anderen Sein und Vollkommenheit empfangen. Will man also den Ausdruck *forma* auf Gott anwenden, so ist Gott als die absolute forma subsistens zu bezeichnen. 1 q. 3 a. 2 c.

Wenn in der heiligen Schrift das Wort Seele von Gott gebraucht wird, oder wenn ihm seelische Affekte zugeschrieben werden, so ist das ebenso metaphorisch zu nehmen, als wenn ihm leibliche Organe und Thätigkeiten beigelegt werden.

Reden aber neuere Philosophen und Theologen, namentlich Baader, Böhme, Schelling und moderne protestantische Theologen von einer Natur, einer bloßen Potenz, einem dunkeln Grunde u. dgl. in Gott, so beruht das auf ganz- oder halbpantheistischen Vorstellungen und ist wie der Irrtum der Anthropomorphiten stultissima haeresis;

3. alle metaphysischen Zusammensetzungen, wie sie den kontingenten Wesen eigen und in deren Kontingenz begründet sind. Daher gibt es in Gott keine Zusammensetzung 228. In Gott keine metaphysische Zusammensetzung:

a. aus Potenz und Akt. Gott ist das unendliche Sein; alles Sein ist in ihm actu, so daß Potentialität zu einer neuen Seinsbestimmung in ihm unmöglich ist, während in kontingenten Wesen nie das ganze Sein Aktualität besitzt, sondern immer mögliche Seinsbestimmungen sich finden, die verwirklicht werden können; aus Potenz und Akt;

b. aus Wesenheit (*essentia*) und Existenz. Nur in kontingenten Wesen, die sein und nicht sein können, d. h. deren Wirklichkeit die Möglichkeit vorausgeht, besteht ein realer Unterschied zwischen Wesenheit und Sein, wenigstens insofern, als die Wesenheit die Existenz nicht verlangt. Die Wesenheit Gottes (esse a se) fordert aber die Existenz, da sie überhaupt nicht als bloß möglich gedacht werden kann, sondern notwendig verwirklicht ist; aus Wesenheit und Existenz;

c. aus Natur und Persönlichkeit. Die göttliche Natur verlangt wesentlich als Person zu subsistieren, sonst könnte die unendlich vollkommene Wesenheit abhängig und unselbständig sein. Insofern wenigstens findet nämlich in geschaffenen Dingen eine metaphysische Zusammensetzung zwischen Natur und Person statt, als die Natur nicht notwendig in der ihr eigenen Person subsistiert, sondern auch Natur eines anderen sein kann. Das ist bei der göttlichen Natur unmöglich, da sie unabhängig sein muß. Divinitas est Deus et Deus divinitas, erklärte darum das Konzil von Rheims gegen Gilbert de la Porée (*Denzinger*, Enchir. n. 329). S. Th. 1 q. 3 a. 3; aus Natur und Persönlichkeit;

d. aus Substanz und Accidentien. Jedes Accidens verleiht der Substanz eine Vollkommenheit, die sie aus sich nicht hatte. Wenigstens wird wie beim modalen Accidens die Substanz als der Vervollkommnung fähig und daher unvollkommen gedacht. Die unendliche Substanz Gottes ist aber keiner Vervollkommnung fähig und kann nicht einmal als solche gedacht werden. S. Th. 1 q. 3 a. 6; aus Substanz und Accidentien;

e. aus Gattung (genus) und Differenz. Die Gattung ist der mehreren Wesen gemeinsame Begriff; das unendliche Wesen Gottes kann aber nicht als mehreren Wesen gemeinsam gedacht werden. Die Gattung kann ferner nicht existieren, sondern erhält ihre Existenz erst durch die Specifikation durch die Differenz, für die sie indifferent ist. Wäre in Gott ein genus, so wäre daher Gott selbst indifferent gegen seine Existenz. S. Th. 1 q. 3 a. 5. aus Gattung und Differenz;

Daher können wir Gott auch nicht adäquat definieren durch genus proximum und differentia specifica; er ist uns unbegreiflich, und alle Begriffe und Definitionen, die wir von den Kreaturen auf ihn übertragen, sind nur analogische;

f. aus Wesen und Attributen, Wesen und Thätigkeiten, wie wir dies oben (§ 22) gesehen haben. Vgl. Gutberlet, Die Theodicee. Münster 1878. S. 85 ff. aus Wesen und Attributen.

229. Die Überweltlichkeit Gottes. Scholion. 1. Wie Gott in sich selbst absolut einfach ist, so kann er auch selbstverständlich mit keinem anderen Wesen irgend welche Zusammensetzung bilden und somit nicht Teil eines Ganzen sein, wie diejenigen lehren, die Gott als die Weltseele betrachten. Gott ist der absolut Überweltliche. Diese evidente Glaubenswahrheit ergibt sich aus unserer These; denn wenn im göttlichen Wesen selbst keine Zusammensetzung möglich ist, so kann Gott noch viel weniger mit etwas anderem eine Zusammensetzung bilden. Hierüber Näheres in der Schöpfungs- und Inkarnationslehre.

230. Die Inkorruptibilität Gottes. 2. Eine unmittelbare Folge der Einfachheit ist auch die Inkorruptibilität oder Unsterblichkeit, die übrigens auch unmittelbar aus der Aseität, Notwendigkeit, unendlichen Vollkommenheit u. s. w. folgt.

231. Pantheismus und Materialismus. 3. Aus der absoluten Einfachheit, wie aus allen anderen negativen Eigenschaften Gottes ergibt sich auch die Absurdität des Pantheismus und Materialismus.

§ 25. Von der Unveränderlichkeit Gottes.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie III § 171.

Gott ist absolut unveränderlich sowohl dem Sein als dem Wirken nach.

232. Die Unveränderlichkeit Gottes bewiesen: I. Die Unveränderlichkeit Gottes ist Glaubenssatz.

aus der heiligen Schrift: 1. Alle Stellen des Alten und Neuen Testamentes, die die Aseität, Ewigkeit, Treue Gottes aussprechen, sind ebensoviele Beweise für die Unveränderlichkeit, da ohne dieselbe jene Eigenschaften sich nicht denken lassen. Auch ausdrücklich erklärt die heilige Schrift: Ego Dominus (יְהוָה) et *non mutor*. *Mal.* 3, 6; Ipsi peribunt, tu autem permanes: et omnes sicut vestimentum veterascent. Et sicut opertorium mutabis eos, et mutabuntur: tu autem *idem ipse* es, et anni tui non deficient. *Ps.* 101, 27. 28; Apud quem *non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio*. *Jac.* 1, 17. Vgl. *Num.* 23. 19; 1 *Reg.* 15, 29; *Ps.* 32, 11: *Prov.* 19, 21; *Sap.* 7, 27.

den Vätern: 2. Die heiligen Väter bezeugen die absolute Unveränderlichkeit Gottes als Glaubenslehre und verwerfen die entgegenstehende Lehre, namentlich der Stoiker, als heidnischen Wahn (*Orig.*, Contr. Cels. 1, 21), wie sie auch im Kampfe gegen die Arianer die Unveränderlichkeit als notwendige Prärogative des wahren Gottes dem Sohne vindizierten (*Ambros.*, De fide 1, 9).

der Lehre der Kirche: 3. Die Kirche hat die Unveränderlichkeit Gottes als Dogma deklariert, insbesondere bezüglich des Sohnes durch das Nicänum den Arianern, durch das Chalcedonense den Monophysiten gegenüber, ganz allgemein bezüglich Gottes durch das vierte Laterankonzil (Firmiter credimus . . . quod unus solus est verus Deus . . . . . *incommutabilis*. *Denzinger*, Ench. n. 355) und das Vatikanum (*incommutabilis* substantia spiritualis. L. c. c. 1) ausgesprochen.

aus der Vernunft. 4. Die Unveränderlichkeit Gottes ergibt sich auch

a. aus dem Begriff des actus purus, da jede Veränderung einen Übergang von Potenz zum Akt einschließt, und folglich im actus purus unmöglich ist;

b. aus der Einfachheit, da jede Veränderung einen realen Unterschied zwischen dem Neuen und dem Bleibenden voraussetzt;

c. aus der unendlichen Vollkommenheit, da jede Veränderung einen Zugang oder Abgang einer Vollkommenheit involviert und daher von dem unendlich vollkommenen Gott ausgeschlossen ist. S. Th. 1 q. 9 a. 1. Vgl. Gutberlet a. a. O. S. 100 ff.

Da, wie wir wissen, die göttlichen Operationen mit dem göttlichen Wesen identisch sind, so ist auch alles göttliche Wirken, so wohl das notwendige ad intra, als das freie ad extra, namentlich also auch das göttliche Wollen unveränderlich. 233. Unveränderlichkeit des göttlichen Wollens.

Man pflegt die Unveränderlichkeit des Wollens auch *immutabilitas moralis* im Unterschied von der Unwandelbarkeit des göttlichen Seins, der *immutabilitas physica*, unserer Vorstellungsweise nach zu nennen.

II. Die Einwände, die gegen die Unveränderlichkeit Gottes teils aus metaphorischen Ausdrücken der heiligen Schrift, teils aus den korrespektiven Namen (n. 206), die Gott ex tempore zugeschrieben werden, teils aus dem verschiedenen und wechselnden Verhältnisse der Kreaturen zu Gott, teils aus der Inkarnation hergenommen werden, wurden bereits von den Vätern allseitig beleuchtet und widerlegt. 234. Einwände gegen die Unveränderlichkeit Gottes.

1. Alle Aussprüche der heiligen Schrift, in denen Gott verschiedenartige und wechselnde Affekte zugeschrieben werden, z. B. daß Gott über solches, das er früher gewollt und gethan, Reue empfunden, seine Huld in Zorn verwandelt habe u. s. w., sind metaphorisch, d. h. sinnbildliche Übertragungen menschlicher Affekte auf Gott. Daß diese Ausdrücke wirklich nur metaphorisch zu nehmen sind, ist durch alle Beweise für die Unveränderlichkeit Gottes evident.

2. Wenn es uns scheint, Gott habe einmal angefangen und dann wieder aufgehört zu schaffen, so hat dies, wie der heil. Augustinus bemerkt, in der Unvollkommenheit unserer Vorstellung und Begriffe seinen Grund. Wir stellen uns Gott vor wie einen Menschen, der von der Ruhe zur Thätigkeit übergeht und in seinen Gedanken, Entschlüssen und Handlungen wechselt. Allein in Gott ist kein derartiger Wechsel: er ist nicht anders beschaffen, wenn er ruht, nicht anders, wenn er wirkt; vielmehr ist er ruhend und wirkend zugleich und ewiglich. *August.*, De civit. Dei l. 12 c. 17 n. 2.

3. Nur unserer Vorstellungs- und Redeweise nach übertragen wir auch die Veränderungen in den Kreaturen und die dadurch bewirkten neuen Beziehungen derselben zu Gott auf Gott selbst, die Ursache dieser Veränderungen. Sagen wir z. B. Gott habe angefangen, die Welt zu erschaffen, sie zu regieren, er sei Mensch geworden, so sagen wir dadurch nur, daß die Geschöpfe anfingen zu sein und regiert zu werden, daß die Menschheit Christi anfing im Logos zu subsistieren. Keineswegs aber ist eine Veränderung in der Wesenheit Gottes vorgegangen oder ein neues Accidens, eine reale Relation in ihr entstanden; nur die Kreaturen haben angefangen wirklich zu sein und im Verhältnis der Abhängigkeit von Gott zu stehen. *Immutabilis*, mutans omnia (*Aug.*, Confess. l. 1 c. 4 n. 4). So sagen wir auch, daß Gott dem Sünder zürne und nachher sich erbarme. Dadurch drücken wir aber nicht eine Veränderung in Gott, sondern eine von Gott bewirkte Veränderung im Sünder aus. Näheres in der Lehre vom göttlichen Willen und von der Schöpfung. Vgl. *Aug.*, De civit. Dei l. 12 c. 16. 17; Gutberlet a. a. O. S. 103 f.

4. Der aus der Menschwerdung Gottes gegen die Unveränderlichkeit Gottes hergenommene Einwand wird in der Lehre von der Inkarnation seine Erledigung finden. Dort werden wir sehen, daß die Annahme der menschlichen Natur zwar in dieser, keineswegs aber in der göttlichen Natur oder Persönlichkeit eine reale Veränderung setzte.

§ 26. Von der Ewigkeit.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie III § 175. 176.

235. Die Ewigkeit Gottes ist Dogma.

Gott ist ewig.

I. Gott wird in der heiligen Schrift wiederholt in ganz singulärem und absolutem Sinne als der Ewige bezeichnet (*Gen.* 1. 1; 21, 33; *Ps.* 89, 2; 101, 26; 2 Mach. 1, 25 sq. u. s. w.). Auch ist die Ewigkeit Gottes ein von allen Vätern gelehrtes, von der Kirche deklariertes (*Later.* IV cap. Firmiter; *Vatic.* l. c.), von keiner Häresie bestrittenes Dogma, das auch von den heidnischen Philosophen einigermaßen erkannt wurde.

236. Sein und Dauer.

II. Insofern das Sein oder die Existenz eines Wesens fortbesteht, wird ihm Dauer (duratio) zugeschrieben. Die Dauer ist mithin von der Existenz oder dem Sein nicht *realiter*, sondern nur *ratione ratiocinata* verschieden. Die Natur der Dauer entspricht also stets der Natur des Seins.

Die Ewigkeit ist die dem absoluten, die Zeit und das zwischen Zeit und Ewigkeit in gewisser Beziehung in der Mitte stehende Äonum ist die dem kontingenten Sein zukommende Dauer.

Da nun das absolute Sein

237. Die Ewigkeit ohne Anfang und ohne Ende.

1. notwendig ist und niemals nicht sein kann, so kommt der Ewigkeit wesentlich die Anfangs- und Endlosigkeit zu. Es ist unmöglich, daß Gott jemals nicht war oder nicht mehr sein wird. Vgl. S. c. gent. lib. 1 c. 15 arg. 3.

Wenn daher auch Kreaturen durch Gottes Gabe nie aufhören zu sein und selbst, wenn man annehmen wollte, daß ein Geschöpf von Ewigkeit her erschaffen gewesen sei, so wäre eine solche geschöpfliche Interminabilität nicht die Anfangs- und Endlosigkeit Gottes, da ihr die Aseität und Notwendigkeit fehlte, indem sie nur durch Gottes freie Gabe bestände;

238. Die Ewigkeit absolute Successionslosigkeit.

2. unveränderlich ist und jeden Übergang von Sein zu Nichtsein und umgekehrt ausschließt, so ist auch die göttliche Dauer absolut unwandelbar, unteilbar, einfach. Die Ewigkeit schließt daher jede Möglichkeit eines Wechsels und einer Aufeinanderfolge verschiedener Momente gänzlich aus und ist daher absolute Successionslosigkeit. Die kontingenten Wesen besitzen niemals ihr ganzes Sein und Leben vollkommen und auf einmal, sondern in einem zeitlichen Nacheinander. Im unveränderlichen Wesen kann es kein Nacheinander geben: Gott besitzt sein endloses Leben zumal, ganz und vollkommen. So fließt also der Begriff der Ewigkeit unmittelbar aus dem der Unwandelbarkeit, wie der Begriff der Zeit aus dem der Bewegung oder Veränderung: Ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum. S. Th. 1 q. 10 a. 2 c.

Die Zeit ist ja nichts anderes als das Maß und die Zahl der aufeinanderfolgenden Bewegungen und Veränderungen kontingenter Wesen: Tempus nihil aliud est quam numerus motûs secundum prius et posterius. S. Th. 1 q. 10 a. 1 c.

239. Die Definition des Boethius.

Die drei Momente der Ewigkeit, Anfangslosigkeit, Endlosigkeit und Successionslosigkeit sind in der allgemein recipierten Definition der Ewigkeit von Boethius schön zusammengefaßt: *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.* De consol. philos. l. 5 pros. 6.

Aus dieser Definition ergibt sich, daß an Gott oder, was dasselbe ist, an Gottes Sein und Wirken, an sich jegliche Zeitlichkeit und somit jedes Zeitmaß und jeder Zeitunterschied, insbesondere also der Unterschied von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu negieren ist. In Gott ist alles die reine Gegenwart, da die Ewigkeit ist nach dem heil. Thomas: *tota simul existens.* S. Th. 1 q. 10 a. 1 c.

Da ferner die Dauer Gottes mit dem Sein Gottes identisch ist, so ist Gott selbstverständlich seine Ewigkeit oder das ewige Leben. S. Th. 1 q. 10 a. 2. Es ist daher nur eine Abstraktion unseres Verstandes, wenn wir die Ewigkeit vom Wesen Gottes unterscheiden. Darum kann aber die Ewigkeit auch nur Gott eigen sein: Gott ist der allein Ewige, und da sein Sein pures Leben ist, der allein Unsterbliche: Qui solus habet immortalitatem. 1 *Tim.* 6, 16.

III. Um die Ewigkeit und ihr Verhältnis zur Zeit besser zu verstehen, müssen wir das Wesen der Zeit näher ins Auge fassen.

240. Die Zeit etwas objektiv Reales

Die Zeit ist keineswegs, wie Kant behauptet, lediglich eine subjektive Form unserer Anschauung, sondern etwas objektiv Reales in der wirklichen Aufeinanderfolge der in der endlichen Welt stattfindenden Veränderungen, die wir in und außer uns durch innere und äußere Erfahrung wahrnehmen. Aus derselben abstrahieren wir mit derselben objektiven Wahrheit wie alle unsere Allgemeinbegriffe, so auch den Allgemeinbegriff der Veränderung, der Aufeinanderfolge und der Zeit. Wie demnach die Ewigkeit der Sache nach identisch ist mit der Unveränderlichkeit des absoluten Seins, so ist die reale Zeit der Sache nach eins und dasselbe mit den aufeinanderfolgenden Veränderungen in den kontingenten Dingen. Sie ist daher an sich nichts anderes als die Aufeinanderfolge der in ihrer Existenz einander gegenseitig ausschließenden substantialen oder accidentalen Veränderungen in den erschaffenen Dingen, und indem die Vernunft erfaßt, wie diese Veränderungen relativ, d. h. durch Vergleichung mit irgend einer zu diesem Zwecke gewählten beständigen und gleichförmigen Bewegung in unserem Geiste gemessen und gezählt werden können, bildet sie den allgemeinen Begriff der Zeit. Mit Aristoteles definiert daher der heil. Thomas die Zeit als numerus et mensura motûs secundum prius et posterius. S. Th. 1 q. 10 a. 1 c.

Daraus ist sofort klar:

241. Ohne Veränderung keine Zeit

1. Ohne veränderliche Dinge und außer ihnen kann es keine wirkliche Zeit geben. Die Zeit ist daher erst mit den kontingenten Dingen durch die Schöpfung wirklich geworden, so daß es vor der Schöpfung keine wirkliche Zeit gab, wie es auch keine wirkliche Zeit mehr gäbe, wenn die Welt der veränderlichen Dinge aufhörte zu sein. Dagegen gibt es vor der Schöpfung mögliche, ideale, imaginäre oder fiktive Zeit. Wie nämlich die Möglichkeit des kontingenten Seins notwendig unendlich ist, während seine Wirklichkeit ebenso notwendig endlich ist, so liegt auch jenseits jeder wirklichen Zeit, die wie das kontingente Sein notwendig endlich ist, eine unendliche Möglichkeit anderer Zeiten, weil anderer veränderlicher Dinge und Welten.

Diese imaginäre Zeit ist indes nichts Wirkliches, sondern nur die imaginäre Vorstellung möglicher Zeit und auch in unserer Vorstellung nicht wirklich unendlich, da wir die unendliche Möglichkeit von Zeiten nicht als wirklich zu denken vermögen. Wenn wir es zu thun vermeinen, so beruht das auf Illusion.

212. Die Überzeitlichkeit Gottes. 2. In keinem Sinne kann es in Gott *realiter* Zeit und Zeitliches geben, da er absolut unveränderlich ist. Daher ist Gott absolut unzeitlich und überzeitlich, erhaben über alle Beziehungen der Zeit, über alle Zeit. Es ist daher ein großer Irrtum, wenn die göttliche Ewigkeit mit der nur möglichen (imaginären) Zeit verwechselt wird. Es ist das derselbe Irrtum, wie wenn man das absolute mit dem allgemeinen Sein (n. 195), die wirkliche Unendlichkeit (actu infinitum) mit der unendlichen Möglichkeit (potentia infinitum oder indefinitum) verwechselt.

Da Gott erhaben ist über alle Zeit, so können Zeitbestimmungen nur im uneigentlichen Sinne auf Gott übertragen werden, nämlich unserer menschlichen Vorstellung und Redeweise nach. Alle derartigen Zeitbestimmungen sind nicht in Gott, sondern in den Kreaturen wirklich. Sagen wir z. B.: Gott war vor Erschaffung der Welt und wird sein nach dem Ende der Welt, so heißt das nur: während die Welt geworden ist und einmal vergehen wird, ist Gott unwandelbar. Das sagt aber nichts anderes, als daß die Welt zeitlich, Gott ewig ist. Daher wird Gott auch nicht älter, während wir älter werden: denn unsere Jahre verfließen, seine Ewigkeit aber steht unwandelbar fest. Es scheint uns nur, daß die Ewigkeit sich bewege, während wir uns bewegen.

213. Verhältnis von Zeit und Ewigkeit. IV. Ewigkeit und Zeit verhalten sich zu einander wie das absolute und kontingente Sein. Daraus folgt:

1. Gott, der Ewige, oder die Ewigkeit ist die absolute Ursache der Zeit.

2. Die Ewigkeit überragt alle Zeit, d. h. Gott ist vor, in und nach aller Zeit, aber nicht zeitlicher, sondern ewiger Weise. Wir dürfen es also nicht so denken, als ob die Ewigkeit der Zeit voranginge wie eine frühere Zeit, auf die Zeit folgte wie eine spätere Zeit, oder als ob mit der Zeit, die verläuft, auch ein Teil der Ewigkeit vorüberginge wie eine verrinnende Zeit.

3. Daher koexistiert alle wirkliche Zeit und jeder Moment derselben der ganzen Ewigkeit. Während Dinge und Zeiten in sich selbst vorübergehen und deshalb die Momente ihrer Existenz im Verhältnisse zeitlicher Succession, also der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu einander stehen, gehen sie nicht vorüber für Gott, steht Gottes Ewigkeit zu ihnen in keinem zeitlichen Verhältnisse. Daher ist jede wirkliche Zeit für Gott weder vergangen noch zukünftig, sondern gegenwärtig (n. 238), indem seine Ewigkeit alle Zeit in unteilbarer und deshalb unausgedehnter Gegenwart umspannt. Aus dieser Koexistenz von Zeit und Ewigkeit folgt aber nicht, daß die zeitlichen Dinge selbst eine ewige und successionslose Existenz haben oder von Gott als ewige und nicht als zeitliche erkannt und gewollt sind. Denn wenn auch jeder Moment der Zeit der ganzen Ewigkeit koexistiert, so koexistiert er derselben doch nicht ewig, sondern erst, wenn er anfängt zu sein und bis er aufhört zu sein. Prägnant wird dies ausgedrückt: Temporaria omnia coexistunt *toti* aeternitati Dei, sed non *totaliter*. *Franzelin* l. c. pag. 354. Treffend ist der

Vergleich, den der heil. Thomas (c. gent. l. 1 c. 66) aus der Koexistenz des unteilbaren, unbeweglichen Mittelpunktes eines Kreises mit jedem Punkte der Peripherie hernimmt. Vgl. Gutberlet a. a. O. S. 169.

4. Wie das absolute Sein das eminente Urbild alles endlichen Seins und dieses daher ein mehr oder minder vollkommenes Abbild und folglich ein Analogon von jenem ist, so ist auch die Ewigkeit das eminente Urbild der Zeit und diese daher ein Analogon der Ewigkeit. Zeit und Ewigkeit verhalten sich demnach zu einander nicht wie Arten derselben Gattung, sondern stehen in demselben analogen Verhältnisse wie das endliche und kontingente zu dem unendlichen und absoluten Sein.

V. Obwohl Gottes Ewigkeit als solche inkommunikabel ist, so kann doch Gott in einer analogen Weise den Geschöpfen gleichsam Anteil geben an derselben, und er hat es in verschiedener Weise und in verschiedenen Stufen gethan. Schon die Zeit ist, wie wir gesehen (n. 243), ein gewisses Analogon der Ewigkeit, wie überhaupt alles endliche Sein ein Analogon des unendlichen Seins ist. 244. Das Äivum.

Da die Ewigkeit aus der Unwandelbarkeit entspringt, so ist offenbar die Dauer eines Geschöpfes der Ewigkeit um so ähnlicher, je unwandelbarer es ist, und eine je größere Fülle von Sein und Leben es unwandelbar besitzt.

Nun hat Gott Wesen erschaffen, die nie mehr aufhören sollen. Es sind die Inkorruptibilien, nämlich die Engel und die Menschenseelen. Diese werden, insofern ihr Wesen immer fortbesteht, unsterblich oder auch ewig *a parte post* genannt, im Gegensatz zu den Dingen, die als solche einer Korruption unterliegen und nach einiger Zeit aufhören zu sein. Allein sind jene Wesen auch ihrem Wesen nach unvergänglich, immerbleibend, so sind sie es doch nicht ihren Accidentien und Operationen nach, weshalb ihnen auch der successionslose und volle Besitz ihres ganzen Lebens nicht eigen ist wie Gott.

Daher nennt man diese Art von nie endender Dauer zum Unterschied von der eigentlichen Ewigkeit *aevum* oder *aeviternitas* und kann in einem gewissen Sinne sagen, die *aeviternitas* sei ein mittleres Glied zwischen Zeit und Ewigkeit. S. Th. 1 q. 10 a. 5 c.

Eine specifisch vollkommenere, übernatürliche Teilnahme und Ähnlichkeit mit der göttlichen Ewigkeit als die bloße Inkorruptibilität ist die auf dem lumen gloriae beruhende *visio beata*. Dieselbe ist insofern ein Analogon der interminabilis vitae perfecta possessio, als die Seligen 245. Die Ewigkeit des Himmels und der Hölle.

1. die ihnen eigene Vollendung erlangt haben, und in ihnen keine Entwickelung und Bewegung zu ihrem Ziele hin mehr stattfindet, und als sie

2. Gott selbst, ihr Endziel, besitzen und in seiner Anschauung ruhen. Participantes aeternitatem ex ipsa Dei contemplatione. S. Th. 1 q. 10 a. 3 ad 1.

Gerade das Gegenteil gilt von den Verdammten, die, ihres Zieles und damit jeglicher Ruhe beraubt, alle Peinen einer endlosen Zeit empfinden. S. Th. 1 q. 10 a. 3 ad 2.

§ 27. Die Unermeßlichkeit und Allgegenwart Gottes.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie III § 177. 178.

Gott ist unermeßlich und kraft seiner Unermeßlichkeit allgegenwärtig.

I. Ehe der Beweis für diese These angetreten wird, müssen die Begriffe der Unermeßlichkeit und Allgegenwart genau festgestellt werden.

246. Begriff der Unermeßlichkeit. 1. Durch die Unermeßlichkeit wird an Gott jede Räumlichkeit und jedes Raumverhältnis geleugnet. Der Begriff der Unermeßlichkeit ist also enger als der der Unendlichkeit, die jede Beschränkung des göttlichen Seins oder der göttlichen Vollkommenheit negiert. Der Name kommt z. B. vor bei *Baruch* 3, 25: magnus est et non habet finem: excelsus et *immensus* und im *Symb. Athan.*: *immensus* Pater. Die Sache ergibt sich unmittelbar aus der Unendlichkeit und Einfachheit Gottes; denn Räumlichkeit und Raumverhältnisse setzen ein endliches Neben- und Außereinander voraus.

Auch hier erinnere man sich, daß die göttliche Unermeßlichkeit mit dem göttlichen Wesen identisch ist, und daß somit Gott seine Unermeßlichkeit ist.

Daß Gott an sich unermeßlich ist, in keinem Raumverhältnisse steht und daher auch von keinem Raum umschlossen werden kann, wollte man durch das Wort ausdrücken, Gott sei sich selbst Raum, oder er sei in seiner Unermeßlichkeit der absolute Raum. Ante omnia Deus erat solus; ipse sibi et mundus et locus et omnia. *Tert.*, Adv. Prax. c. 5: in se habitabat Deus, apud se habitabat et apud se est Deus. *Aug.*, Enarr. in ps. 122 n. 4.

Den Begriff der göttlichen Unermeßlichkeit gewinnen wir, indem wir an dem göttlichen Sein oder Wesen sowohl die räumliche Ausdehnung und circumscriptive Gegenwart an einem Orte, wie sie den Körpern eigen ist, als auch die Beschränkung der virtuellen Gegenwärtigkeit auf bestimmte Orte und Räume, wie sie den geschaffenen Geistern zukommt, leugnen und eben dadurch Gottes Gegenwärtigkeit als aktuell unendlich setzen.

247. Begriff der Allgegenwart. 2. Kraft seiner Unermeßlichkeit ist daher Gott allgegenwärtig. Die Allgegenwart bezeichnet nämlich das Verhältnis des unräumlichen Gottes zum Raum, d. h. zu den räumlichen Dingen, oder richtiger, das Verhältnis dieser zu ihm. Da nun Gott unermeßlich ist, ist er allen Dingen und ihren Orten und Räumen, wie im ganzen, so jedem Teile derselben ungeteilt gegenwärtig, aber nicht in räumlicher und örtlicher Weise, sondern in Weise der Unermeßlichkeit, d. h. der Erhabenheit über alle Räumlichkeit und Örtlichkeit. Man hat dies auch so ausgedrückt: Gott sei nicht *circumscriptive* wie ein Körper, nicht *definitive* wie ein Geist, sondern *repletive* gegenwärtig. Vgl. Gutberlet a. a. O. S. 160.

Daher ist Gott nicht teilweise in den verschiedenen Teilen des Raumes, sondern ganz im ganzen und ganz in jedem Teile und ganz außer allem und über allem.

Weil Gott überall ist, aber nicht in räumlicher Weise wie in einem Orte oder einem Raume, so kann man in diesem Sinne auch sagen, daß er an keinem Orte, in keinem Raume sei, nämlich örtlich und räumlich; denn eigentlich ist nicht er an einem Orte oder einem Raume, sondern alle Orte und Räume sind in seiner Gegenwart. Quod ubique est, ita dici videtur, non quod in omni sit loco (omnino enim in loco esse non potest), sed quod ei adsit omnis locus ad eum capiendum, quum ipse non suscipiatur in loco. Atque ideo nusquam in loco esse dicitur, quoniam ubique est, sed non in loco. *Boëthius,* De Trin. c. 4. Gott ist daher wie Athanasius sagt: ubique et extra omnia. Epist. ad Serapion.

248. Gott allgegenwärtig essentia sive substantia. 3. Diese doppelte Wahrheit, daß Gott in allem und zugleich außer allem, daß er an allen Orten, aber nicht örtlich oder in

räumlicher Weise gegenwärtig ist, darf man nicht so miteinander vereinigen wollen, als ob Gott nur seiner Herrschaft und Wirksamkeit, nicht aber seinem Wesen nach allgegenwärtig sei. Er ist vielmehr allgegenwärtig nicht nur *potentia*, insofern alles seiner Herrschaft unterworfen ist, was Gnostiker, Manichäer und andere Dualisten leugneten, und auch nicht nur, wie man sagte, *praesentia*, indem seine weise Vorsehung alles umfaßt, was z. B. die Averroisten leugneten, die die Vorsehung auf die höheren Dinge beschränkten, sondern, wovon hier zunächst die Rede ist, *essentia sive substantia*. S. Th. 1 q. 8 a. 3.

Essentialiter oder *substantialiter* aber ist Gott gegenwärtig, nicht als ob er, wie die Pantheisten wähnen, das Wesen der Welt, oder als ob er die Seele, *forma* der Welt, oder als ob er irgendwie accidentell mit der Welt verbunden wäre, sondern er ist in allen Dingen gegenwärtig als deren absolute schöpferische und erhaltende Ursache.

249. Grund der göttlichen Allgegenwart.

Der Grund der göttlichen Allgegenwart ist also seine absolute Kausalität. Gott ist allen Dingen gegenwärtig als ihre absolute Ursache des Seins, und zwar nicht mittelbar, wie die Gnostiker und Arianer lehrten, sondern unmittelbar. Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei, in quod agit. S. Th. 1 q. 8 a. 1 c.

Daß aber diese Gegenwart Gottes in allen Dingen als deren schöpferische Ursache eine substantiale Gegenwart ist, sieht man sofort ein, wenn man sich erinnert, daß das Wirken Gottes mit seinem Wesen identisch ist. Wenn daher von Scotus u. a. eingewendet wurde, es lasse sich die substantiale Gegenwart aus der Kausalität allein nicht erklären, weil eine Ursache auch aus der Ferne durch von ihr ausgehende Kräfte, wie die Sonne durch ihre Strahlen, wirken könne, so ist dieser Einwand auf Gott absolut unanwendbar, wenn man nicht in den Wahn der Palamiten oder der Gnostiter fallen will.

250. Gott und die imaginären Räume.

Die Theologen behandeln hier auch die Frage, ob Gott in den imaginären Räumen außerhalb der Welt gegenwärtig sei. Die Bejahung dieser Frage hat selbstverständlich nur den Sinn, daß Gott, wenn er andere Welten und Räume schüfe, auch in ihnen gegenwärtig wäre. Was oben (n. 241) von den imaginären Zeiten gesagt wurde in Bezug auf die Ewigkeit, gilt auch von den imaginären Räumen in Bezug auf die Unermeßlichkeit.

251. Unterschiede zwischen Unermeßlichkeit und Allgegenwart.

Zwischen der Unermeßlichkeit und Allgegenwart bestehen folgende Unterschiede: Die Unermeßlichkeit und die darin begründete Möglichkeit der Allgegenwart ist eine absolute, die wirkliche Allgegenwart eine korrespektive Eigenschaft Gottes; jene ist absolut notwendig, diese bedingt notwendig, d. h. unter der Bedingung der auf freier Schöpfung beruhenden Existenz von Kreaturen. Daher ist jene Gott von Ewigkeit, diese für die Zeit der betreffenden Dinge und Räume Gott zuzuschreiben.

252. Die Unermeßlichkeit und Allgegenwart Glaubens- und Vernunftwahrheiten.

II. Die Unermeßlichkeit und Allgegenwart Gottes sind Glaubenswahrheiten und Vernunftwahrheiten.

1. Alle Stellen der heiligen Schrift, welche die Unendlichkeit darthun (n. 198), beweisen auch die Unermeßlichkeit (n. 246). Auch wird Gott ausdrücklich der Unermeßliche genannt (n. 246). Die Allgegenwart aber wird von der heiligen Schrift verkündet, da sie lehrt, Gott selbst sei überall gegenwärtig im Himmel und auf Er-

den (*Deut.* 4, 39); daher gäbe es keinen Ort, wo er nicht gegenwärtig wäre (*Ps.* 138, 7 ff.); er erfülle Himmel und Erde (*Jerem.* 23, 24) und sei jedem nahe, da wir in ihm leben, weben und sind (*Act.* 17, 28). Vgl. *Sap.* 1, 6 ff.; *Rom.* 11, 36; *Coloss.* 1, 16 f.

2. In der Erklärung der These wurden schon verschiedene Stellen der heiligen Väter angeführt, in denen die substantiale Gegenwart Gottes hervorgehoben und gegen falsche Vorstellungen geschützt wird. Die ganze Doktrin der heiligen Väter läßt sich in den Satz zusammenfassen, der in dem, wenn nicht vom heil. Augustin selbst, so doch unter seinem Einflusse verfaßten Widerrufe des pelagianisch gesinnten Mönches Leporius aus Massilia (vgl. Hergenröther, Handb. der allg. Kirchengesch. 3 Aufl. S. 448) sich findet: Deus *capax* est, sed non *capabilis, penetrans*, sed non *penetrabilis, implens*, sed non *implebilis*. Ausführlich wird der Beweis aus den heiligen Vätern geführt von Heinrich III S. 482—493.

3. Die Kirche bekennt Gott in ihrem Glaubensbekenntnisse als den Unermeßlichen: Symb. Athanas.; Lat. IV c. Firmiter; Vatic. l. c. c. 1 und trägt diese Lehre auch vor an vielen Stellen ihrer Liturgie und in ihren Katechismen, besonders im römischen Katechismus (Pars 4 c. 9 q. 18).

4. Auch die Vernunft fordert Gottes Unermeßlichkeit und Allgegenwart. Einem Orte gegenwärtig zu sein ist eine Vollkommenheit; dieselbe ist um so größer, je mehr Orten einer gegenwärtig ist. Da Gott jede Vollkommenheit besitzt, muß er allen Orten gegenwärtig sein, aber nicht mit der Unvollkommenheit, wie Körper und Geister einem Orte gegenwärtig sind, sondern frei von allen Unvollkommenheiten der räumlichen und örtlichen Gegenwart, von allen Schranken des Raumes und des Ortes, d. h. Gott muß allgegenwärtig und unermeßlich sein. Andere Vernunftbeweise siehe bei Gutberlet a. a. O. S. 161 ff.

253. Die allgemeine und besondere Gegenwart Gottes.

III. Die Weise, in der Gott als die schöpferische und erhaltende Ursache in allen Geschöpfen substantial gegenwärtig ist, nennt man den modus *naturalis* praesentiae Dei. Die natürliche Gegenwart ist, wie wir wissen, eine notwendige, erstreckt sich eben deshalb auf alles, und ist somit Allgegenwart.

Von dieser praesentia naturalis ist verschieden die freie, gnädige, übernatürliche Gegenwart, vermöge welcher Gott nur jenen Geschöpfen gegenwärtig ist, denen er nach seinem freien Willen in dieser Weise gegenwärtig sein will. Man pflegt diesen modus *specialis* praesentiae Dei in creaturis mit dem Ausdruck *inhabitatio* zu bezeichnen und drei Weisen und Stufen der übernatürlichen Innewohnung hervorzuheben: den modus *gratiae* sive *sanctificationis*, den modus *gloriae* sive *glorificationis* und den modus *unionis hypostaticae* sive *personalis* oder *specialissimus*.

Von dieser praesentia specialis ist die Rede, wenn gesagt wird, daß Gott an einem Orte, z. B. im Himmel, sei und an einem anderen Orte, z. B. in der Hölle, nicht. Wenn es ferner heißt, daß er komme oder sich entferne, so bedeutet das nichts anderes, als daß er jenes übernatürliche Sein, als dessen Ursache er innewohnt, einer Kreatur verleiht oder entzieht. Die Veränderung geht also in der Kreatur vor sich, nicht in Gott.

Durch diese Unterscheidung zwischen der allgemeinen, notwendigen und der besonderen, gnädigen Gegenwart erledigt sich auch der Einwand, Gott könne wegen seiner Heiligkeit nicht in den Bösen, im Satan, in der Hölle gegenwärtig sein: modo gratiae et gloriae freilich nicht, wohl aber modo naturali, indem er auch den Bösen ihr Sein gibt und erhält; das Sein aber ist etwas Gutes. Gott ist also in den Bösen, soweit sie sind und gut sind, nicht aber, insofern sie bös sind, d. h. von einem Sein oder einem Guten, das in ihnen sein sollte, deficieren. Vgl. S. Th. 1 q. 8 a. 1 ad 4.

2. Die affirmativen Attribute Gottes.

Die absolute Geistigkeit Gottes ergibt sich, wie wir sahen (n. 227), unmittelbar aus der unendlichen Vollkommenheit und Einfachheit Gottes. Einen positiven Begriff vom Geiste aber gewinnen wir aus den uns bekannten inneren Akten des Geistes, dem Erkennen und Wollen, und deren äußerer Bethätigung. Dementsprechend wird uns auch der unendliche Geist positiv dadurch faßbar, daß wir Gott Erkenntnis, Wille und Macht zuschreiben und dieselben auf dem von uns betrachteten Wege der Negation als unendlich fassen. Das göttliche Erkennen, der göttliche Wille und daran anschließend die moralischen Attribute, endlich die Allmacht Gottes müssen daher zum Gegenstand eingehender Untersuchung gemacht werden. 254. Der positive Begriff von der Geistigkeit Gottes.

a. Das göttliche Erkennen.

§ 28. Existenz und Natur des göttlichen Erkennens.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie III § 180. 182.

I. Gott ist unendliche Intelligenz.

Dieser Satz ist Glaubenslehre, aus Schrift und Tradition evident und von der Kirche ausdrücklich ausgesprochen. Es ist überflüssig, die zahllosen Zeugnisse für diese Wahrheit zusammenzustellen. Den ausführlichen Beweis siehe bei Heinrich III S. 513 ff. 255. Gott – unendliche Intelligenz.

Zugleich ist er eine Vernunftwahrheit, die mit der wahren natürlichen Gotteserkenntnis gegeben ist. Daher haben alle Menschen und Völker nach dem Maße ihrer Gotteserkenntnis auch von dem Wissen und der Weisheit Gottes eine mehr oder minder erhabene Idee.

Die unendliche Intelligenz Gottes pflegt man aus der Vernunft zu beweisen

1. *a priori* aus dem Wesen Gottes und zwar

a. aus seiner Vollkommenheit im allgemeinen. Intelligenz ist eine perfectio simpliciter simplex und daher in Gott zu affirmieren. Diesen Beweis führt man auch durch Induktion. Ein Geschöpf steht um so höher, je vollkommener seine Intelligenz ist. Das höchste Wesen ist also die höchste Intelligenz. So Thom. in 1 dist. 35 q. 1 a. 1;

b. insbesondere aus seiner Immaterialität und Geistigkeit. S. Th. 1 q. 14 a. 1 c;

2. *a posteriori* aus der in der erschaffenen Welt sich offenbarenden Weisheit. In 1 dist. 35. q. 1 a. 1.

II. Das Erkennen Gottes ist mit dem göttlichen Wesen identisch. Es kommen ihm daher sämtliche, die göttliche Absolutheit näher bestimmenden, negativen Eigenschaften zu. Insbesondere ist demnach dem göttlichen Erkennen zuzuschreiben: 256. Eigenschaften des göttlichen Erkennens.

257. Die Aseität des göttlichen Erkennens. 1. Die Aseität. Demgemäß erkennt Gott alles vermöge seines Wesens, oder, wie man auch sagt, aus, in und durch sich selbst. Unser Erkennen ist von den Objekten außer uns abhängig und durch sie verursacht. Dagegen sind die kreatürlichen Objekte nicht die Ursache des göttlichen Erkennens; vielmehr ist umgekehrt das göttliche Erkennen die Ursache der kreatürlichen Objekte, wie wir unten in der Lehre vom Gegenstande des göttlichen Erkennens näher sehen werden.

258. Die Einfachheit des göttlichen Erkennens. Kein Accidens. 2. Die absolute Einfachheit. Daraus folgt vor allem:

a. Das göttliche Erkennen ist nicht ein Accidens oder eine Qualität des göttlichen Wesens, sondern das göttliche Wesen selbst. Intelligere Dei est eius substantia. S. Th. 1 q. 14 a. 4 c. Scientia non est qualitas in Deo vel habitus sed substantia. S. Th. 1 q. 14 a. 1 ad 1.

259. Das Hegelsche absolute Denken. Mit dieser vernünftigen und christlichen Wahrheit, daß Gott das absolute Erkennen oder Wissen ist, darf wegen der Ähnlichkeit des Wortlautes der Hegelsche Satz nicht verwechselt werden, Gott sei das absolute Denken, der absolute Geist, die absolute Idee oder das Sein als Denken.

Das Hegelsche absolute Denken ist nichts weniger als das absolute göttliche Erkennen, sondern eine Abstraktion des endlichen menschlichen Denkens, das endliche Denken, abgesehen von dem denkenden Subjekte und dem gedachten Objekte, die formale logische Denkbewegung; das Sein aber, mit dem dieses Denken identisch sein soll, ist nicht das absolute göttliche Sein, sondern das Sein der Welt, der endlichen Dinge. Das absolute göttliche Erkennen dagegen ist mit seinem Objekte nur insofern identisch, als Gott selbst dieses Objekt ist. Die von Gott erkannten kreatürlichen Dinge aber sind keineswegs mit dem göttlichen Erkennen formaliter identisch, sondern nur virtualiter und eminenter, insofern nämlich Gott die Ursache und das Urbild alles Seienden und aller Wahrheit ist.

260. Das göttliche Erkennen actus purus. b. Vermöge der göttlichen Einfachheit ist ferner im göttlichen Erkennen kein Unterschied zwischen Potenz, Habitus und Akt. Es gibt also in Gott weder ein ruhendes Erkenntnisvermögen, noch ein bloßes habituales Wissen (scientia per modum habitus), sondern nur lauteres aktuales Erkennen oder Wissen: das göttliche Erkennen ist eben *actus purus*.

261. Das göttliche Erkennen nicht diskursiv. c. Deshalb findet in Gott kein diskursives Erkennen oder Denken statt: weder ein Übergang von einem Erkenntnisobjekt zum anderen, noch von einer Erkenntnisoperation zur anderen, noch von einem Erkenntnismoment zum anderen. Gott kommt daher nicht, wie der endliche, insbesondere der menschliche Verstand durch Bildung und Zusammenfassung von Begriffen oder durch die Bildung von Urteilen und Schlußfolgerungen allmählich zur Erkenntnis der vollen Wahrheit, sondern schaut alle Wahrheit zumal in der absolut einfachen und unendlichen Wahrheit, die er selber ist. Dieses einfache absolute Schauen schließt alle Vollkommenheit des mannigfaltigen und diskursiven kreatürlichen Erkennens in eminenter Weise ein, während es von aller Unvollkommenheit und Endlichkeit desselben frei ist. S. Th. 1 q. 14 a. 7 und a. 14.

262. In Gott keine Vielheit von Erkenntnisakten. d. Aus der absoluten Einfachheit des göttlichen Erkennens folgt endlich, daß die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Objekte, die Gott erkennt, im göttlichen Erkennen selbst keine Vielheit und Verschiedenheit von Erkenntnisakten und Erkenntnisweisen bewirkt. Wenn man daher, wie wir unten (n. 273) sehen werden, nach der Verschiedenheit der Objekte verschiedene Arten der göttlichen Erkenntnis unterscheidet, so bezieht sich diese Unterscheidung nur auf die Objekte, nicht aber auf das göttliche Erkennen an sich, und spricht nur die Wahrheit aus, daß das absolut einfache göttliche Wissen die verschiedenen Objekte als verschieden und ein jedes Objekt seiner ganzen Eigentümlichkeit nach erkennt. S. Th. 1 q. 14 a. 1 ad 2.

263. Die Unveränderlichkeit und Ewigkeit des göttlichen Erkennens.

3. Die Unveränderlichkeit und Ewigkeit. Gott erkennt daher alles unveränderlich und ewig, d. h. ohne daß seiner Erkenntnis je irgend etwas in irgend einer Weise durch den in den Kreaturen stattfindenden Wechsel zugeht oder abgeht. Könnte der göttlichen Erkenntnis je etwas zu- oder abgehen, so daß Gott etwas zu wissen anfinge, was er vorher nicht gewußt, oder etwas zu wissen aufhörte, was er zuvor gewußt, dann würde Gottes Vollkommenheit zeitlich zu- oder abnehmen: so fände im göttlichen Erkennen und daher im göttlichen Wesen ein beständiger Übergang von der Potenz zum Akte statt und umgekehrt, was mit dem Wesen Gottes in Widerspruch steht. S. Th. 1 q. 14 a. 15.

264. Die Absolutheit des göttlichen Erkennens.

4. Die Absolutheit des göttlichen Erkennens zeigt sich darin, daß Gott alles und alles vollkommen erkennt. Es ist daher unmöglich, daß Gott irgend etwas Erkennbares nicht erkenne. Und zwar erkennt Gott alles Erkennbare vollkommen, da er es im Wesen der Dinge und in ihrem höchsten Princip erkennt, das er selber ist.

§ 29. Die Allwissenheit Gottes und der Gegenstand des göttlichen Erkennens.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie III 180. 181. 183—190.

265. Die Allwissenheit Gottes:

I. Gott ist allwissend; denn er erkennt vollkommen alles Erkennbare, d. h. alles, was irgendwie ist, und er erkennt es geradeso, wie es ist.

Die These ist so evident, daß sie kaum eines Beweises bedarf.

in der heiligen Schrift:

1. Die heilige Schrift spricht von dieser Allwissenheit in mannigfaltigster Weise. Gott besitzt alle Erkenntnis, omnem (omnium) scientiam (*Ecclus.* 42, 19; *Esth.* 14, 14); daher ist sein Wissen unergründlich, incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius (*Rom.* 11, 33), und alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis, omnes thesauri sapientiae et scientiae (*Col.* 2, 3) sind in ihm. Deshalb wird er auch Deus scientiarum genannt (1 *Reg.* 2, 3). Insbesondere erkennt er sich selbst, omnia scrutatur, etiam profunda Dei (1 *Cor.* 2, 10) und alle Kreatur, non est *ulla* creatura invisibilis in conspectu eius; omnia autem nuda et aperta sunt oculis eius. *Hebr.* 4, 13. Das wird nach allen Seiten hin specifiziert und namentlich hervorgehoben, daß Gott auch das Geringste erkennt, wie den Sand am Meere, die Tropfen des Regens (*Ecclus.* 1, 2) und die Haare des Hauptes (*Matth.* 10, 30).

Insbesondere erkennt Gott alle Handlungen des Menschen, die äußerlichen wie die innerlichen, omnes gressus eorum (hominum) considerat (*Job* 34, 21); vgl. *Ps.* 32, 13 ff. Das Herz, sonst unergründlich, ist vor Gott nicht verborgen, cor hominum investigavit (*Ecclus.* 42, 18); er erkennt die geheimsten Gedanken, corda scrutatur Dominus et universas mentium cogitationes intelligit (1 *Par.* 28, 9), die verborgensten Winkel, ante te omne desiderium meum, et gemitus meus a te non est absconditus (*Ps.* 37, 10), das Gute und das Böse, omnia opera eorum velut sol in conspectu Dei (*Ecclus.* 17, 16; vgl. *Ps.* 33, 16), Vergangenes, Gegenwärtiges, Zukünftiges, scit praeterita et de futuris aestimat: scit versutias sermonum et dissolutiones argu-

mentorum: signa et monstra scit antequam fiant, et eventus temporum et saeculorum. *Sap.* 8, 8; vgl. *Ps.* 138, 5; *Ecclus.* 42, 19.

bei den Vätern: 2. Alles dies haben die Väter nach allen Seiten hin entwickelt und in der mannigfaltigsten Weise über die unendliche Vollkommenheit des göttlichen Wissens sich ausgesprochen. Ist dasselbe doch eine wesentliche Voraussetzung der wichtigsten Glaubenslehren, namentlich der Lehre von der allumfassenden Vorsehung, der Gnade und Gerechtigkeit Gottes, und eines der wirksamsten Motive des religiös-sittlichen Lebens.

in der Lehre der Kirche und der Theologen: 3. Mit der evidenten Lehre der heiligen Schrift und der Väter stimmt der Konsens der Theologen, die konstante Lehre der Kirche in ihrem Unterricht, ihren liturgischen Gebeten und ausdrücklichen Erklärungen überein. So hat noch das allgemeine vatikanische Konzil erklärt, daß Gott, dessen Intelligenz und Wille und jegliche Vollkommenheit unendlich ist, „alles, was er erschaffen hat, auch durch seine Providenz fortwährend schützt und regiert, von einem Ende bis zum anderen wirkend kräftiglich und alles ordnend mildiglich. Denn vor seinen Augen ist alles nackt und offen, auch dasjenige, was durch freie Thätigkeit der Geschöpfe zukünftig ist". Const. dogm. de fid. cath. c. 1.

eine Forderung der Vernunft. 4. Die Allwissenheit Gottes wird auch von seiner unendlichen Vollkommenheit gefordert und ist daher eine Vernunftwahrheit.

II. Zur genaueren Bestimmung der göttlichen Allwissenheit unterscheidet man:

266. Das obiectum primarium der göttlichen Allwissenheit. 1. Das *obiectum primarium* derselben, das Gott selber ist. Gott, dessen ganzes Wesen Wirklichkeit und folglich erkennbar, und dessen unendliches Wesen unendliche Erkenntnis ist, erkennt eben deshalb sich absolut. Daraus sieht man auch, daß Gott dadurch, daß er sich selbst vollkommen begreift, nicht verendlicht wird, da ja sein Denken ebenso unendlich ist, als sein Wesen. S. Th. 1 q. 14 a. 2 u. a. 3;

267. Das obiectum secundarium der göttlichen Allwissenheit. 2. das *obiectum secundarium*, nämlich alles Kreatürliche. Da Gott die absolute Ursache der Kreaturen ist, und zwar in jeder Beziehung, so ist klar, daß Gott vermöge der absoluten Erkenntnis seines eigenen Wesens notwendig alles Kreatürliche vollkommen erkennt; denn er würde ja sich selbst als die causa prima nicht vollkommen erkennen, wenn er nicht alles, dessen Ursache er ist oder sein kann, vollkommen erkennen würde. S. Th. 1 q. 14 a. 5.

268. Gott erkennt alles in concreto. Deshalb erkennt Gott auch alles außer ihm, das Mögliche wie das Wirkliche in absolut vollkommener Weise, und zwar nicht etwa nur so, wie es in eminenter Weise in Gott, sondern so, wie es in sich selbst ist, nicht im allgemeinen und unbestimmten (*in confuso*), sondern im einzelnen und in seiner konkreten Bestimmtheit. Würde Gott alle Kreaturen nur in confuso, d. h. in dem, was sie mit einander gemein haben, erkennen, nicht aber auch in ihren Eigentümlichkeiten, durch die sie sich von einander unterscheiden, so wäre diese Erkenntnis unvollkommen. Das göttliche Erkennen ist aber, auch insoweit es die Kreaturen umfaßt, unendlich vollkommen. Indem nämlich Gott sich selbst vollkommen erkennt, erkennt er auch vollkommen jede Art und Weise, in der seine unendliche Vollkommenheit nachahmbar oder wirklich nachgeahmt ist. Oportet dicere quod alia a se cognoscat *propria*

cognitione, non solum secundum quod communicant in ratione entis, sed secundum quod unum ab alio distinguitur. S. Th. 1 q. 14 a. 6 c.

Gott erkennt folglich die Kreaturen nicht etwa wie unser Verstand nur 269.
Gott erkennt nicht durch Allgemeinbegriffe.
durch Allgemeinbegriffe, oder, wie einige meinten, aus ihren allgemeinen Ursachen, sondern auch in ihrer Singularität, wie wir das Einzelne nur durch die Sinne erkennen. Die absolut einfache göttliche Erkenntnis vereinigt daher in sich per eminentiam die Vollkommenheit unseres geistigen und sinnlichen Erkennens. Necesse est quod essentia eius sit principium sufficiens cognoscendi omnia quae per ipsum fiunt, non solum in universali, sed etiam *in singulari*. S. Th. 1 q. 14 a. 11 c.

Die endlichen Dinge sind nun entweder bloß möglich und nie wirklich, oder wirklich, oder bedingt zukünftig.

a. Die bloß möglichen und nie wirklichen Dinge werden auch 270.
Gott erkennt alles bloß Mögliche, wie Wirkliche.
non entia genannt, nicht als ob sie in jeder Beziehung nicht wären — das mögliche Sein oder genauer die Möglichkeit des Seins kommt ihnen nämlich zu —, sondern weil sie nie wirklich sind. Es ist nun theologisch und philosophisch gewiß, daß Gott alles bloß Mögliche erkennt, denn er erkennt nicht nur alles, was für seine Allmacht, sondern auch alles, was für die erschaffenen Kräfte jeder wirklichen und möglichen Kreatur in allen wirklichen und möglichen Beziehungen und Verhältnissen möglich ist. S. Th. 1 q. 14 a. 9 c. Der positive Beweis hierfür wurde oben (n. 268) erbracht.

Hieraus leuchtet auch ein, daß wie überall, so auch bei Gott die Erkenntnis des Möglichen aus der Erkenntnis des Wirklichen entspringt, wodurch der Einwand widerlegt ist, von den non entia, dem Nichts, könne man keine Erkenntnis haben.

Da die Möglichkeit, wie wir wissen, eine unendliche ist, so ist klar, daß Gott auch die unendlich vielen mannigfaltigen, möglichen Dinge und zwar singulariter erkennt. Denn sein unendliches Wesen schließt in sich die Urbilder aller möglichen Dinge, nicht etwa nur in Allgemeinbegriffen, sondern ihrer singulären Eigentümlichkeit nach. Daher wird die Frage, ob Gott unendlich vieles (*infinita*) erkenne, allgemein bejahend beantwortet. Das steht aber nicht mit der früher (n. 174) erörterten Wahrheit in Widerspruch, daß eine unendliche Zahl nie wirklich werden kann; denn Gott erfaßt *infinita* nicht nach und nach, durch ein Durchschreiten von Zahlen und Reihen, was selbstverständlich unmöglich wäre, sondern zumal in derselben einen unendlichen und unteilbaren Anschauung, in der Gott sich selbst begreift. S. Th. 1 q. 14 a. 12 c. und ad 1. Vgl. *Aug.*, De Civ. Dei l. 12 c. 18; Gutberlet, Das Unendliche, metaphysisch und mathematisch betrachtet. Mainz 1878. § 7—9.

b. Desgleichen erkennt Gott vollkommen alles kontingente Wirk- 271.
Gott erkennt alles kontingente Wirkliche.
liche, also selbstverständlich auch dasjenige, was uns und jeder Kreatur verborgen ist, z. B. die Gedanken, die Willensakte, die Absichten. Irgend etwas als verborgen für Gott ansehen, heißt die Beschränktheit unserer Erkenntnis auf Gott übertragen. Desgleichen erkennt Gott das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige. Scimus, quia Deo futurum nihil est, ante cuius oculos praeterita nulla sunt, praesentia non transeunt, futura non veniunt, quippe quia omne, quod nobis fuit et erit, in eius prospectu praesto est; et omne, quod praesens est, scire potius potest quam praescire. *Greg.*, Moral. l. 20 c. 23. Auch das Unfreie und das Freie, das Gute und das Böse ist Gegenstand des gött-

lichen Erkennens. Vgl. oben n. 265. Über die Erkenntnis des Bösen s. unten n. 275. 276.

272. Gott erkennt das bedingt Zukünftige. Dies lehrt:

c. Die von einigen verneinte Frage, ob Gott auch das bedingt Zukünftige (*futura conditionata*) erkenne, d. h. ob er wisse, was unter gewissen Bedingungen geschehen würde, obwohl es wegen Nichteintritt dieser Bedingungen niemals geschieht, ist mit der *sententia communis* ohne Zweifel zu bejahen; denn:

die heil. Schrift:

α Die heilige Schrift enthält außer den allgemeinen Stellen über Gottes Allwissenheit (n. 265) eine ganze Reihe Aussprüche darüber, daß Gott auch alles das weiß, was eine Kreatur unter gewissen Bedingungen, und zwar frei wollen und thun würde, obwohl diese Bedingungen und daher auch die freien Akte niemals wirklich werden. Gott gab dem David auf die Frage, ob Saul ihn in Ceila belagern und die Bewohner der Stadt ihn dann ausliefern würden, durch den Hohenpriester die kategorische Antwort, beides werde geschehen. Beides geschah aber nicht, weil David auf diese Antwort hin entfloh. 1 *Reg.* 23, 10 ff. So gewiß Gott nur unfehlbar Wahres sagen kann, so gewiß ist es daher, daß Gott das bedingt Zukünftige unfehlbar weiß. Dasselbe gilt von dem Worte Christi, daß Tyrus und Sidon Buße gethan hätten, wenn bei ihnen geschehen wäre, was in Corozain und Bethsaida geschah. *Matth.* 11, 21. An eine Konjektur oder bloße Redefigur in solchen Ausdrücken zu denken, ist durchaus unstatthaft. Vgl. auch *Sap.* 4. 11.

die Gesamtheit der Väter;

β. Die heiligen Väter erklären diese Stellen der heiligen Schrift im Sinne unserer Behauptung. Auch machen sie von der Wahrheit, daß Gott auch das bedingt Zukünftige erkenne, auf mannigfaltige Weise Anwendung. So trösten sie mit dem Gedanken, daß Gott den Menschen Trübsale oder selbst den Tod sende, weil er voraussehe, daß sie in glücklicheren Verhältnissen oder bei längerem Leben sündigen und verloren gehen würden: Gregor von Nyssa in der Rede de iis, qui praemature abripiuntur. Daher sind die heiligen Väter mit den Gnostikern und Marcioniten darin einig, daß Gott das bedingt Zukünftige erkennt, und bekämpfen nur die falschen Konsequenzen, die die Häretiker daraus zogen. Vgl. *Hieron.*, Dialog. 3 c. Pelag. n. 6. Ebenso verfährt Augustinus gegen die Semipelagianer, indem er die Erkenntnis des bedingt Zukünftigen Gott ausdrücklich zuschreibt und nur die falsche Anwendung, die jene Häretiker von derselben machten, zurückweist. Vgl. De corrept. et grat. c. 8 n. 19; De dono persev. c. 9 n. 22 sq. S. *Franzelin.* l. c. Thes. 45.

die allgemeine Ansicht der Theologen:

γ. Die allgemeine Ansicht der Theologen stimmt mit der heiligen Schrift und den Vätern überein, wenn auch zugestanden werden muß, daß es Theologen gab, die Gott bezüglich des bedingt Zukünftigen nur eine konjekturale Erkenntnis zuschrieben oder auch diese leugneten. Vgl. Franzelin, a. a. O.

das christliche Bewußtsein:

δ. Dasselbe wird auch bestätigt durch das christliche Bewußtsein. Das Gebet der Christen und der ganzen Kirche, daß Gott uns geben möge, was uns zum Heile dienlich, und versagen, was uns schädlich, wie nicht minder der Glaube und der Trost der Christen, daß Gott nichts schickt, als was uns heilsam ist, sind ebensoviele Zeugnisse für das göttliche Wissen des bedingt Zukünftigen.

die Vernunft.

ε. Auch die Vernunft erkennt aus der unendlichen Vollkommenheit Gottes, daß Gott auch das bedingt Zukünftige wissen muß.

III. Nach der Verschiedenheit der Objekte unterscheidet man verschiedene Arten des göttlichen Wissens. Diese Unterscheidungen sind also begründet lediglich in der Verschiedenheit der Objekte, nicht aber in dem absolut einfachen göttlichen Erkennen selbst. Die Begriffe und Namen der verschiedenen Erkenntnisarten sind selbstverständlich unserem menschlichen Erkennen entlehnt und nur analog auf Gott übertragen. 273. Einteilung des göttl. Wissens nach seinem Objekte.

Durch die Unterscheidung der verschiedenen Arten des göttlichen Erkennens nach seinem Objekte ist wiederum die Wahrheit ausgesprochen, daß Gott durch sein absolut einfaches Wissen jedes Objekt so erkennt, wie es ist.

1. Vor allem pflegt man die göttliche Erkenntnis in die notwendige (scientia *necessaria*) und die freie oder zufällige (scientia *libera* sive *contingens*) einzuteilen. Gegenstand der scientia *necessaria* ist das absolut Notwendige, nämlich Gott selbst und alles Mögliche als solches; Gegenstand der scienta *libera* ist das kontingent Wirkliche oder die Existenz des Endlichen. Da nämlich alles Endliche sein oder nicht sein kann, so hängt seine Existenz im letzten Grunde von dem freien Willen oder Dekrete Gottes ab. Der scientia libera kann daher nur eine durch den freien Willen Gottes bedingte (hypothetische) Notwendigkeit zugeschrieben werden. 274. Scientia necessaria und libera.

2. Rein spekulativ (scientia *speculativa*) ist Gottes Erkennen, insofern er selbst Gegenstand desselben ist; spekulativ und praktisch zugleich (scientia *speculativa et practica*) aber ist das Wissen Gottes von allen Kreaturen. Und zwar hat Gott von dem Möglichen nur dem Gegenstande (secundum obiectum), nicht aber auch dem Ziele nach (secundum finem), vom Wirklichen aber dem Gegenstande und dem Ziele nach eine praktische, daher umgekehrt vom Möglichen dem Ziele und der Weise, vom Wirklichen aber nur der Weise nach (secundum modum) eine spekulative Erkenntnis. S. Th. 1 q. 14 a. 16 c. 275. Scientia speculativa und practica.

Die spekulative Erkenntnis hat lediglich die Betrachtung und Erfassung der Wahrheit zum Zweck, die praktische aber ist in irgend einer Beziehung auf die Hervorbringung eines Werkes gerichtet.

Obwohl Gott nichts Böses wollen oder thun kann und dasselbe insofern für Gott kein operabile ist, so fällt es doch insofern unter seine praktische Erkenntnis, als er es zulassen oder nicht zulassen kann, und als es seiner Herrschaft und Leitung unterworfen ist, in quantum *permittit* vel *impedit* vel *ordinat*. S. Th. 1 q. 14 a. 16 c.

3. Die Theologen nennen die göttliche Erkenntnis des Guten scientia *approbationis*, die des Bösen scientia *improbationis*. Die heilige Schrift bezeichnet oftmals die scientia *approbationis* einfach als Kennen, Wissen, die scientia *improbationis* als Nichtkennen, Nichtwissen: Novit Dominus viam iustorum. *Ps.* 1, 6; vgl. *Ps.* 36, 18; *Jerem.* 1, 5; *Joann.* 10, 14; 2 *Tim.* 2, 19; vgl. auch *Gen.* 1, 31. Vom Bösen aber heißt es: Nescio vos, nunquam novi vos. *Matth.* 7, 23; vgl. *Luc.* 13, 27. 276. Scientia approbationis u. improbationis.

Hiermit wird selbstverständlich die von der Schrift mit großem Nachdruck verkündigte Wahrheit nicht geleugnet, daß Gott auch alles Böse weiß: infernus et perditio coram Domino: quanto magis corda filiorum hominum? *Prov.* 15, 11.

Auf die Frage, wie Gott das Böse erkenne, da er doch alle Dinge in sich selbst als ihrer Ursache und ihrem Urbild erkennt, das Böse aber weder causaliter noch exemplariter in ihm sein kann, ist zu erwidern, daß Gott das Böse einfach als das erkennt, was es ist, als Defekt und Privation des Guten und demnach durch das Gute, von dem es abweicht, und dessen Ursache und Urbild er selbst ist, sicut per lucem cognoscuntur tenebrae. S. Th. 1 q. 14 a. 10 c.

Auch versteht es sich von selbst, daß, wenn Gott das kontingente Gute vollkommen erkennt, er notwendig auch alle möglichen und wirklichen Defekte desselben weiß.

277. Scientia simplicis intelligentiae und visionis.

4. Nach Analogie unseres menschlichen Erkennens wird, da wir das Nichtwirkliche lediglich denken, das Wirkliche aber schauen können, die Erkenntnis des nur Möglichen scientia *simplicis intelligentiae*, die des Wirklichen scientia *visionis* genannt. Keineswegs aber soll hierdurch Gott von dem bloß Möglichen eine unvollkommene, überhaupt eine andere Erkenntnis als von dem Wirklichen zugeschrieben werden. Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst, daß die bisher betrachteten verschiedenen Einteilungen des göttlichen Wissens einander nicht ausschließen, und wie sie sich mit einander kombinieren.

278. Kombinationen der genannten Erkenntnisarten.

Von sich selbst hat Gott eine scientia *absolute necessaria, mere speculativa, approbationis* et *visionis;* von dem nur Möglichen eine scientia *absolute necessaria, secundum finem speculativa, secundum obiectum practica, simplicis intelligentiae* und zwar *approbationis* bezüglich des möglichen Guten, *improbationis* bezüglich des möglichen Bösen. Von dem kontingent Wirklichen aber hat Gott eine scientia *libera, secundum finem practica, secundum modum speculativa, visionis* und zwar *approbationis* bezüglich des Guten, improbationis bezüglich des Bösen.

279. Scientia media.

5. Seit Molina pflegt man die Erkenntnis des bedingt Zukünftigen, die Gott ohne allen Zweifel zukommt (n. 272), scientia *media* zu nennen, weil sie weder schlechthin scientia simplicis intelligentiae, noch schlechthin scientia visionis sei. Dagegen behaupten die Thomisten, die scientia, die media genannt werde, sei scientia simplicis intelligentiae, insoweit sie auf einen nie wirklich gewordenen Gegenstand sich beziehe, insoweit sie aber den Nichteintritt der Bedingung zum Gegenstand habe, scientia visionis. Deshalb verwerfen die Thomisten die scientia media als überflüssig.

280. Das Vorherwissen Gottes.

Anm. Insofern Gott die Succession des Kontingenten, das zu einander im Zeitverhältnisse steht, erkennt, redet man von einer Erinnerung, einem Vorherwissen Gottes. Dadurch unterwerfen wir das göttliche Erkennen selbst nicht einer zeitlichen Succession. In diesem Sinne sagen die Väter oft, daß es kein Vorherwissen, sondern nur ein Wissen Gottes gäbe, was Socinus u. a. abgeschmackter Weise von der Leugnung des göttlichen Vorherwissens verstehen wollen. Den Sinn solcher Ausdrücke erklärt z. B. Augustin (de div. qq. ad Simplic. lib. 2, 2 n. 2): quid est praescientia nisi scientia futurorum? quid autem futurum est Deo, qui omnia supergreditur tempora? Si enim scientia Dei res ipsas habet, non ei sunt futurae, sed praesentes, ac per hoc non praescientia, sed tantum scientia dici potest.

§ 30. Von dem Vorherwissen der freien Willensakte insbesondere.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie III § 187.

Gott weiß ewig und unfehlbar alle freien Akte der vernünftigen Geschöpfe; dadurch wird aber deren Freiheit nicht aufgehoben. 281. Das göttliche Vorherwissen der freien Akte

I. Daß Gott auch alle freien Akte ewig und unfehlbar weiß, kann auf mannigfaltige Weise erwiesen werden: in der heiligen Schrift;

1. Die heilige Schrift, die auf jeder Seite die Freiheit des erschaffenen Willens lehrt, behauptet ebenso bestimmt, daß Gott ewig und unfehlbar auch die zukünftigen freien Handlungen der Geschöpfe kennt; und zwar

a. spricht sie dies oftmals ausdrücklich aus: intellexisti cogitationes meas de longe . . . . omnes vias meas praevidisti. *Ps.* 138, 3. 4. Vgl. *Dan.* 13, 42. 43; *Ecclus.* 39, 24. 25; 23, 28; *Joann.* 6, 65 u. s. w.;

b. ein thatsächlicher Beweis des göttlichen Vorherwissens ist die Prophetie, die zum großen Teile freie Handlungen der Menschen zu ihrem Gegenstande hat. Praescientia Dei tot habet testes, quot fecit prophetas. *Tertull.*, Adv. Marc. l. 2 c. 5.

2. Daß Gott auch die freien Handlungen der Geschöpfe von Ewigkeit her weiß, war die unbestrittene Lehre der heiligen Väter; ja bis auf die apostolischen Väter läßt sich dieser Glaube verfolgen. Daher bezeichnen die späteren Väter die Leugnung des göttlichen Vorherwissens als eine gottlose und vernunftwidrige Lehre. So sagt der heil. Augustinus: „Bekennen, es sei ein Gott, und leugnen, daß er die Zukunft vorauswisse, ist der offenbarste Unsinn.“ De Civ. Dei lib. 5 c. 9. bei den Vätern;

3. Daher erklärt auch das Vatikanum (Const. de fid. cath. c. 1 in fine), wo es von der göttlichen Weltregierung redet: Omnia nuda et aperta sunt oculis eius, ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt. in der Lehre der Kirche;

4. Die Wahrheit unseres Satzes ergibt sich auch aus der Vernunft und zwar begründet in der göttlichen Vollkommenheit und Weltregierung.

a. *a priori* aus der Vollkommenheit, Unveränderlichkeit und Ewigkeit des göttlichen Wissens. Wenn Gott nämlich nicht alles Zukünftige wüßte, so wäre er nicht allwissend; und wenn er es nicht von Ewigkeit her wüßte, so wäre seine Erkenntnis nicht ewig und unveränderlich;

b. *a posteriori* aus der göttlichen Weltregierung und aus den ewigen göttlichen Ratschlüssen, auf denen sie beruht; denn ewige und unveränderliche göttliche Ratschlüsse und eine der Unabhängigkeit, Herrschaft und unendlichen Weisheit Gottes entsprechende Weltregierung sind ohne jenes ewige und unfehlbare Vorherwissen nicht möglich.

Anm. Wenn sich das Wort Gottes mitunter einer dubitativen Formel bedient, z. B. *Joann.* 4. 10; 5, 46; 8, 19; *Jerem.* 26, 2 f.; *Ezech.* 2, 4 f., so ist zunächst zu bemerken, daß die Vulgata häufig die Partikel ἄν mit *forsitan* übersetzt, obgleich durch diese Partikel, wenn sie mit dem Indikativ verbunden ist, keineswegs etwas Zweifelhaftes ausgedrückt wird. Wo immer aber eine Ungewißheit ausgesprochen wird, ist dieselbe nicht dem göttlichen Wissen, sondern dem menschlichen Handeln zugeschrieben. Vgl. *Hieron.*, In Jerem. c. 26; *Gregor M.*, In Ezech. l. 1 hom. 2 n. 8. Solche Stellen beweisen daher ebenso wenig etwas gegen das absolut untrügliche göttliche Wissen, als die Nichterfüllung bedingter pro- 282. Dubitative Ausdrücke in der heiligen Schrift.

phetischer Androhungen und Ankündigungen, deren Erfüllung durch Buße oder Gebet abgewendet wurde. Vgl. *Jon.* 3 sqq.; *Is.* 38, 1 sqq.

II. Gegen unsere Wahrheit hat sich von jeher der vulgäre Einwand erhoben, daß die Unfehlbarkeit dieses Vorherwissens mit der Freiheit des kreatürlichen Willens unverträglich sei.

283. Vorherwissen u. Freiheit. 1. Hierauf ist vor allem zu sagen, daß, wenn wir auch nicht begriffen, wie Vorherwissen und Freiheit sich vereinigen lassen, wir dennoch nach dem Axiom: incertitudo *modi* non tollit certitudinem *facti*, beides festhalten müssen, weil beides durch Glaube und Vernunft unzweifelhaft feststeht.

2. Mit dem heil. Thomas werden wir die Schwierigkeit am besten auf folgende Weise lösen:

Gott erkennt die kontingenten Akte nicht nur, wie sie in ihren Ursachen sind, sondern so, wie ein jeder dieser Akte wirklich in sich selbst ist. Obwohl nämlich die kontingenten Akte der Geschöpfe allmählich in einer zeitlichen Succession ins Dasein treten, so erkennt sie doch Gott nicht wie wir,
284. Gott erkennt die freien Akte in ihrer ewigen Gegenwärtigkeit. nach und nach in einer zeitlichen Succession, sondern auf einmal; denn wie sein Sein ist auch sein Erkennen ewig und umfaßt alle Zeit. Daher ist alles, was nach und nach in der Zeit geschieht, ewig gegenwärtig vor Gott, und zwar nicht etwa, wie einige meinten, insofern als die Ideen aller Dinge ewiglich in Gott sind, sondern weil Gott von Ewigkeit alles in Gegenwärtigkeit schaut. Es ist daher offenbar, schließt der englische Lehrer, daß Gott alle kontingenten Akte unfehlbar erkennt, insofern sie ihrer Gegenwärtigkeit nach der ewigen göttlichen Erkenntnis unterworfen sind, während sie im Vergleiche zu ihren nächsten Ursachen, z. B. zum menschlichen Willen, zukünftig und kontingent sind. S. Th. 1 q. 14 a. 13 c.

So wenig daher die unfehlbare Erkenntnis vergangener oder gegenwärtiger Willensakte deren Freiheit aufhebt, ebenso wenig wird die Freiheit zukünftiger Akte dadurch vernichtet, daß Gott dieselben wie gegenwärtige von Ewigkeit her schaut. Vielmehr ist gerade deshalb, weil Gottes Wissen unfehlbar ist, die Freiheit jener Akte gewiß: denn Gott weiß ja nicht nur unfehlbar, daß diese Akte eintreten, sondern auch, daß sie frei sein werden. Cum enim Deus sit praescius voluntatis nostrae, cuius est praescius, ipsa erit. (Hierbei ist zu bemerken, daß Augustin unzählige Mal durch *voluntas* den freien Willen bezeichnet.) Voluntas ergo erit, quia voluntatis est praescius. Nec voluntas esse poterit, si in potestate non erit. Ergo et potestatis est praescius. Non igitur per eius praescientiam potestas mihi adimitur, quae propterea mihi certior aderit, quia ille, cuius praescientia non fallitur, adfuturum mihi esse praescivit. *Aug.*, De lib. arb. l. 3 c. 3.

Der Einwand, daß das, was Gott vorherweiß, notwendig geschehe, Notwendigkeit und Freiheit aber mit einander unverträglich seien, beruht demnach auf der Verwechselung der aus der freien Setzung des fraglichen Aktes entspringenden nachfolgenden und bedingten Notwendigkeit
285. Notwendigkeit desjenigen, das Gott voraus sieht. (necessitas *subsequens, conditionata, consequentiae*) mit der dem Akte vorhergehenden, ihn bestimmenden und dadurch seine Freiheit ausschließenden absoluten Notwendigkeit (necessitas *antecedens, absolūta, consequentis*). Solange ein Willensakt noch nicht gesetzt ist, ist der Wille in Bezug auf denselben indeterminiert; kann ihn setzen oder nicht setzen. Im Augenblicke aber, da der Wille zu dem Akte sich bestimmt, ist diese Indifferenz aufgehoben: der Akt ist gesetzt, und es ist unmöglich, daß er

nicht gesetzt ist. Daß dieser Akt gesetzt, und daß er frei gesetzt ist, ist somit eine ewige und unwandelbare Wahrheit, die als solche Gegenstand des unfehlbaren und unwandelbaren göttlichen Wissens ist. Allerdings ist es also necessitate *subsequenti* notwendig, daß alle freien Akte, die Gott vorherweiß, geschehen; aber er weiß sie vorher, weil sie geschehen, wie er auch, falls sie nicht geschehen würden, ihren Nichteintritt vorher wüßte.

Man hat dies auch in folgender Weise ausgedrückt: daß alles geschieht, was Gott als zukünftig vorherweiß, ist notwendig in sensu *composito*, nämlich so, wie es dem göttlichen Vorherwissen unterstellt und mit ihm verbunden ist, nicht aber in sensu *diviso*, d. h. an und für sich betrachtet.

Hierüber besteht keine Kontroverse. Die Schwierigkeiten beginnen erst, wenn man näher nach der Weise, wie, nach dem Medium, durch das Gott die freien Akte erkennt, gefragt wird.

§ 31. Von dem Medium des göttlichen Erkennens.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie III § 190. 191.

I. Gott erkennt sich selbst unmittelbar, so daß von einem medium cognitionis nicht die Rede sein kann. Das ist aus dem seither Gesagten evident und wird von allen Theologen gelehrt.

II. In Bezug auf alle Gegenstände des göttlichen Erkennens außer dem göttlichen Wesen gilt folgendes:

1. Das Mögliche erkennt Gott in seinem eigenen Wesen, der absoluten Ursache alles Möglichen, als dem der Ordnung nach zuerst erkannten Mittel (medium *cognitum* oder medium *in quo*). Dies ist die sententia *communis*, die gegen andere, namentlich Vasquez festzuhalten ist, welche meinten, Gott erkenne vermöge seines Wesens als der absoluten alles erkennbar machenden und repräsentierenden *species intelligibilis* (medium *incognitum* oder medium *quo*) alle Möglichkeiten unmittelbar in ihnen selbst.

286. Sich selbst erkennt Gott ohne Medium.

287. Das Mögliche erkennt Gott in seinem Wesen.

2. Bei dem Wirklichen müssen wir unterscheiden:

a. Alles Erschaffene erkennt Gott durch seine schöpferischen Gedanken und Willensakte: res creatas videt Deus in suis decretis atque ideis archetypis. *Hurter*, Theolog. dogm. Comp. Tom. 2 p. 47.

Anm. des Herausg. Soweit aus den hinterlassenen Werken des Verfassers hervorgeht, war dies thatsächlich seine Ansicht. Derselben steht diejenige Franzelins u. a. entgegen, die für die scientia visionis nach unserer Erkenntnisweise folgende Ordnung im göttlichen Erkennen aufstellen: a. divina essentia imitabilis ad extra; b. possibilia omnia; c. divina intellectio imitabilitatis essentiae et in hac intellectio omnium possibilium, ut sunt operabilia a Deo ipso; d. intellectio operabilium et existentiarum efficiendarum praelucens voluntati effectrici, et voluntas libera intellectioni coniuncta imperans existentias pro aliqua temporis differentia; e. veritas existentiae pro ea differentia temporis; f. scientia visionis huius existentiae. *Franzelin* l. c. p. 422.

288. Das Erschaffene erkennt Gott in seinen Willensakten.

Was von den erschaffenen Dingen gesagt wurde, gilt auch von den Wirkungen notwendig wirkender Ursachen.

b. In Bezug auf das Erkennen der zukünftigen freien Akte herrschen unter den Theologen verschiedene Ansichten.

289. Die zukünftigen freien Akte erkennt Gott nach den Thomisten in seinen Willensdekreten;

α. Die Thomisten lehren, Gott erkenne dieselben in seinen ewigen und unveränderlichen freien Willensdekreten. Auch die göttliche Erkenntnis der bösen oder sündhaften Akte erklären die Thomisten aus demselben Princip. Zu diesem Zwecke unterscheiden sie ein doppeltes göttliches Dekret, ein decretum *permissivum*, durch das Gott das Böse, soweit es ein Defekt ist (*formale* peccati), zuläßt, und ein decretum *positivum*, durch das er, was an dem sündigen Akte Seiendes ist (*materiale* peccati), als erste Ursache wirkt. Das göttliche Wissen von den bedingt freien Akten gründen die Anhänger dieser Schule auf die subjektiv unbedingten, objektiv bedingten ewigen göttlichen Ratschlüsse (decreta absoluta ex parte subiecti, conditionata ex parte obiecti oder kurz: obiective conditionata).

nach Molina durch die Superkomprehension des erschaffenen Willens;

β. Molina, Bellarmin, Becanus u. a. nahmen an, daß Gott vermöge seiner unendlichen Intelligenz einen jeden erschaffenen Willen so vollkommen durchdringe und begreife, daß er vermöge dieser Superkomprehension unfehlbar erkenne und schaue, wozu derselbe in jedem gegebenen Zustande und unter allen gegebenen Umständen und Einflüssen sich entscheiden werde. Diese Lehre wurde von den meisten Molinisten verlassen. Vgl. *Suarez,* Opusc. II l. 2. De scient. cond. fut. conting. c. 7 n. 4. (Ed. Vivès, Tom. 11 p. 365.)

nach den späteren Molinisten in der objektiven Wahrheit der freien Akte.

γ. Daher gründen die meisten späteren Molinisten und Kongruisten das göttliche Vorherwissen der unbedingt wie der bedingt zukünftigen freien Akte auf die objektive Wahrheit derselben und auf die unendliche Vollkommenheit des göttlichen Erkennens, das aus und durch sich selbst zur Erkenntnis jeglicher Wahrheit determiniert ist. Potest *obiectiva* ratio praescientiae intelligi *ex veritate ipsius actus liberi,* quod scilicet ad hunc potius quam ad alium actum creaturam in tempore se libere determinare, ab aeterno verum est. *Franzelin* l. c. p. 429.

Anm. des Herausg. Eine ausführliche Kritik der beiden unter α und γ angeführten Ansichten siehe III S. 628 ff. Dort wie hier entscheidet sich der Verf. weder für die eine noch für die andere. Er hob vielmehr, wie er öfters im persönlichen Verkehre bemerkte, seine Entscheidung für den Traktat de gratia auf. Leider sollte er denselben nicht mehr schreiben. Für die Gnadenlehre ist diese Frage von der größten Wichtigkeit. Am besten dürfte Gutberlet die Ansicht des Verfassers getroffen haben, da er in dem eben veröffentlichten 8. Bande (S. 476) der Dogmatischen Theologie schreibt: „Durch die Unzulänglichkeit der zahlreichen, durch Jahrhunderte hindurch mit dem größten Scharfsinn versuchten Erklärungen wird uns der Gedanke nahe gelegt, daß es die Vernunft hier mit einem wahren Geheimnisse zu thun hat, dessen Dunkel sie im Diesseits nie ganz aufzuhellen im stande sein dürfte."

§ 32. Von den göttlichen Ideen.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie III § 193.

290. Ideen in Gott.

Im weiteren Sinne wird das Wort Idee von jedem Begriffe, also von der species intelligibilis gebraucht, durch die die Sache, deren Bild jene ist, direkt erkannt wird; im engeren Sinne aber bezeichnet Idee

den praktischen Gedanken eines möglicherweise oder wirklich zu schaffenden Werkes, das nach jenem Gedanken als nach seinem Urbilde hervorgebracht werden kann oder wirklich hervorgebracht wird. Danach können wir beurteilen, inwiefern und in welchem Sinne Gott in Beziehung auf sich selbst, inwiefern bezüglich der Kreaturen Ideen, desgleichen inwiefern ihm nur eine, inwiefern ihm viele Ideen zuzuschreiben sind.

1. Versteht man unter Idee eine jede, auch die rein spekulative Erkenntnis, so hat Gott von sich selbst, weil eine absolute Erkenntnis, auch eine absolute Idee. Wenn man dagegen unter Idee nur praktische Gedanken versteht, so hat Gott keine Idee von sich selbst, sondern nur von den Kreaturen, weil nur in Bezug auf diese seine Erkenntnis eine praktische ist. S. Th. 1 q. 15 a. 1 ad 2. Vgl. n. 275. 291. Die absolute Idee Gottes von sich selbst.

2. Wollte man unter Idee eine vom Wesen des Erkennenden verschiedene *species intelligibilis* verstehen, so erkennt Gott überhaupt nicht durch Ideen; insofern ihm aber sein Wesen selbst species intelligibilis ist, kann man sagen, daß die Idee Gottes sein eigenes Wesen ist, und daß er durch diese Idee, als durch das Urbild aller Dinge, alles Mögliche und alles Wirkliche erkennt. S. Th. 1 q. 15 a. 1 ad 3. 292. Die Idee Gottes sein Wesen.

3. Hiermit ist auch bereits die Frage beantwortet, inwiefern Gott nur eine, und inwiefern er viele Ideen hat. Versteht man unter Idee die species *qua* intelligitur, so ist nur eine Idee in Gott, sein eigenes Wesen; versteht man aber darunter den Gegenstand oder den *terminus* scientiae (id, *quod* intelligitur), so sind in ihm so viele Ideen, als er mögliche oder wirkliche Dinge erkennt. Denn da Gott jedes Ding so, wie es ist, *singulariter* und cognitione *propria* erkennt, nicht aber wie wir durch allgemeine Begriffe, so ist klar, daß Gott von jedem Einzeldinge eine besondere, demselben entsprechende und vollkommen adäquate Idee hat. Vgl. S. Th. 1 q. 15 a. 3 ad 4. 293. Anzahl der göttlichen Ideen.

Das Böse erkennt Gott jedoch nicht durch eine Idee des Bösen, sondern durch die Idee des Guten, dessen Privation es ist. S. Th. 1 q. 15 a. 3 ad 1.

b. Der göttliche Wille.

§ 33. Existenz und Natur des göttlichen Willens.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie III § 194. 195.

I. Gott ist, wie unendliches Erkennen, so auch unendliches Wollen oder Lieben. 294. Das göttliche Wollen

1. Die heilige Schrift verkündet diese Wahrheit fast auf jeder Seite. Ist doch die ganze natürliche und übernatürliche Ordnung ein Werk, beziehungsweise eine Zulassung des freien göttlichen Willens, der der unfreien wie der freien Kreatur Gesetze vorgeschrieben hat. Den Willen Gottes zu erkennen und zu vollbringen, ist daher die Aufgabe der Menschen und der Engel. Vgl. *Matth.* 7, 21; 12, 50; *Marc.* 3, 35; *Luc.* 22, 42; *Joann.* 4, 34; 5, 30; 6, 38; 1 *Joann.* 2, 17; *Rom.* 12, 2; *Ephes.* 5, 17; *Hebr.* 10, 7 u. s. w. in der heiligen Schrift;

2. In der Lehre von der Schöpfung, von der Gnade u. s. w. werden wir unzähligen Aussprüchen der heiligen Väter und Theologen be- bei den Vätern und Theologen:

gegnen, in denen der Wille Gottes ausdrücklich gelehrt oder vorausgesetzt wird.

nach der Lehre der Kirche;

3. Das vatikanische Konzil hat die Freiheit des göttlichen Willens in Bezug auf alle seine Werke nach außen und die Notwendigkeit der Liebe Gottes zu sich selbst als christliche Grundwahrheit ausgesprochen. Si quis . . . . . Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum . . . . anathema sit. Const. dogm. de fid. cath. Can. 1, 5.

nach der Vernunft.

4. Was den Vernunftbeweis betrifft, so pflegt man denselben im allgemeinen aus der göttlichen Vollkommenheit, da der göttliche Wille eine perfectio simpliciter simplex ist, und insbesondere aus der göttlichen Intellektualität zu führen; denn jedem intellektuellen Wesen als solchem ist Wille eigen. Jedes Wesen strebt nämlich nach dem ihm entsprechenden Gute oder ruht in ihm, wenn es dasselbe besitzt. Diese habitudo ad bonum wird bei vernunftlosen Wesen appetitus *naturalis*, bei vernünftigen aber *voluntas* genannt. S. Th. 1 q. 19 a. 1 c.

295. Eigenschaften des göttlichen Wollens.

II. Auch dem göttlichen Wollen müssen alle negativen Attribute beigelegt werden, wie dem göttlichen Erkennen (n. 256 ff.). Insbesondere ist daher dem göttlichen Wollen zuzuschreiben:

296. Die absolute Unabhängigkeit des göttlichen Wollens.

1. die absolute Unabhängigkeit. Sowie das Sein und Erkennen Gottes keine Ursache außer Gott hat und haben kann, so auch sein Wollen. Daher kann Ziel und Beweggrund des göttlichen Willens nur die unendliche Güte des göttlichen Wesens selbst sein. S. Th. 1 q. 19 a. 1 ad 3;

297. Die absolute Einfachheit des göttl. Wollens.

2. Die absolute Einfachheit. Daraus folgt:

a. Der Wille oder die Liebe Gottes ist von dem göttlichen Wesen und den göttlichen Eigenschaften, insbesondere vom göttlichen Erkennen nicht *realiter*, sondern nur *virtualiter* oder *ratione ratiocinata* verschieden. Deus caritas est. 1 *Joann.* 4, 8. 16.

b. Der göttliche Wille ist purer Akt; es findet also in ihm kein realer Unterschied zwischen Potenz, Habitus und Akt statt.

c. Wegen der Mannigfaltigkeit der Objekte des göttlichen Wollens ist dasselbe doch nicht in sich verschieden oder mannigfaltig. Wenn daher von Willensbeschlüssen (voluntates *Ps.* 102, 7; *Act.* 13, 22), Ratschlüssen (consilia *Ps.* 65, 5) und Dekreten Gottes geredet wird, so wird die Mehrheit von den kreatürlichen Objekten des göttlichen Wollens, nicht von dem göttlichen Wollen an sich ausgesagt. Den Grund hiervon spricht das einfache Wort des heil. Thomas aus: Sicut intelligere divinum est unum, quia multa non videt nisi in uno; ita velle divinum est unum et simplex, quia multa non vult nisi per unum, quod est bonitas sua. S. Th. 1 q. 19 a. 2 ad 4.

298. Die Ewigkeit und Unveränderlichkeit des göttl. Wollens.

3. Die Ewigkeit und Unveränderlichkeit. Was immer Gott will, will er unveränderlich und ewig. Wird daher gesagt, daß Gott etwas anderes wolle, als was er zuvor gewollt, daß etwas ihn gereue, daß er verzeihe, nachdem er gezürnt, so ist, abgesehen von der metaphorischen Übertragung menschlicher Affekte auf Gott, die Veränderung nicht von dem göttlichen Wollen an sich, sondern von dessen Wirkungen in den Kreaturen zu verstehen. Aliud est mutare voluntatem, et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. S. Th. 1 q. 19 a. 7 c.

§ 34. Von dem Gegenstand, den Arten und dem Motiv des göttlichen Wollens oder der göttlichen Liebe.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie III § 196. 197. 198. 200.

I. Gott selbst ist der erste und formale Gegenstand (obiectum *primarium* et *formale*) des göttlichen Wollens; die Kreaturen sind nur sekundärer und materieller Gegenstand (obiectum *secundarium* et *materiale*) desselben.

1. Erbringen wir zuerst den Beweis für die Wahrheit dieser Sätze:

a. Daß Gott der erste und formale Gegenstand seines Wollens oder seiner Liebe ist, liegt schon in dem Worte der heiligen Schrift: Deus caritas est. 1 *Joann.* 4, 8. 16; sodann in den zahlreichen Aussprüchen, daß Gott alles zu seiner Ehre und Verherrlichung, um seiner selbst willen wirke oder zulasse (*Ephes.* 1, 5. 6. 12; *Rom.* 9, 23; *Js.* 43, 7); daß er sich selbst genügt und in keiner Weise der Geschöpfe bedarf (*Act.* 17, 25; *Ps.* 15, 2; *Job* 35, 6); daß alles von seinem Willen abhängt, er selbst aber von allem unabhängig ist. (*Rom.* 9, 20 f.) Indirekt ergibt sich dies aus den Aussprüchen über die Heiligkeit, Gerechtigkeit und Seligkeit Gottes, da diese Eigenschaften die unendliche Liebe Gottes zu sich selbst zum Princip, zur Voraussetzung und zur Folge haben. Auch aus der Vernunft ergibt sich diese Wahrheit. Gegenstand des Wollens ist das erkannte Gute; nun aber ist das unendliche Wesen Gottes selbst der principale Gegenstand des göttlichen Erkennens (n. 266), also auch des göttlichen Wollens. S. c. gent. l. 1 c. 74 arg. 1. Vgl. dort auch die übrigen Argumente ex ratione. 299. Gott der erste und formale Gegenstand seines Wollens.

b. Daß Gott auch die Kreaturen will und liebt, ergibt sich ebenfalls aus den eben angeführten Stellen, sowie auch aus der Erwägung, daß Gott, das unendliche Gut, seine Güte und Vollkommenheit anderen mitteilt. Pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet. S. Th. 1 q. 19 a. 2 c. Aus den soeben erwähnten Aussprüchen der heiligen Schrift und aus der Natur des göttlichen Wollens folgt aber auch, daß die Kreaturen nur sekundäres und materielles Objekt der göttlichen Liebe sein können; denn die Kreaturen können nicht Endziel und erster Beweggrund des göttlichen Wollens sein. 300. Die Kreaturen sekundäres und materielles Objekt des göttl. Wollens.

2. Wollen wir das Wesen der Liebe Gottes zu sich selbst und zu den Geschöpfen genauer kennzeichnen, so müssen wir voranschicken, daß Liebe der erste und fundamentalste Affekt des Willens ist. Liebe ist die Neigung zu einem erkannten Gute als solchem. Ein geliebtes Gut, noch nicht erlangt, ist Gegenstand des Verlangens, der Hoffnung, der Begierde (amor *concupiscentiae* oder *desiderii*), besessen, ist es Gegenstand der Befriedigung und der Freude (amor *complacentiae* oder *gaudii*). Die Affekte des Hasses, der Trauer, der Furcht haben die Liebe zur Voraussetzung und sind gegen dasjenige gerichtet, was dem geliebten Gute entgegengesetzt ist, ihm widerspricht, es vernichtet oder bedroht. S. Th. 1 q. 20 a. 1 c. Daraus ergibt sich: 301. Der Affekt der Liebe.

a. Die Liebe Gottes zu seinem eigenen Wesen ist amor *complacentiae*, Liebe des Wohlgefallens: Gott ist selbst sein höchstes Gut, das er genießt, und in dem er ruht. 302. Die Liebe Gottes zu sich amor complacentiae.

Weil Gott sich selbst alles Gut ist, so ist in ihm jede Liebe der Begierde *(amor concupiscentiae)* absolut unmöglich. Gott kann nach nichts verlangen, weil er in sich selbst alles besitzt oder vielmehr ist. Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges. *Ps.* 15, 2. Dem amor concupiscentiae entlehnte Ausdrücke werden daher von Gott, wie wir unten (n. 333) sehen werden, nur metaphorisch gebraucht.

303. Zwischen den drei göttlichen Personen amor amicitiae. Die Liebe der Freundschaft (*amor amicitiae*), die zwischen verschiedenen Personen besteht und passend definiert wird als: amor mutuae benevolentiae fundatus super aliquam communicationem, besteht in absoluter Weise zwischen den göttlichen Personen, wie wir in der Lehre von der Trinität sehen werden.

304. Die Liebe Gottes zu den Geschöpfen. b. Die Kreaturen können an und für sich für Gott weder Gegenstand des amor concupiscentiae, noch Gegenstand des amor complacentiae sein; denn Gott kann kein Ziel außer sich selbst haben, weder um danach zu verlangen, noch um es zu genießen und in ihm zu ruhen. Wohl aber sind die Kreaturen Gegenstand des göttlichen Wohlwollens, des amor *benevolentiae.* Auf Grund dieser reinen Liebe des Wohlwollens kann auch bezüglich der Kreaturen von einem göttlichen amor complacentiae die Rede sein, indem nämlich Gott an seiner eigenen Güte, insofern dieselbe in den Mitteilungen an die Geschöpfe sich offenbart, Wohlgefallen hat; auch von einem amor concupiscentiae kann man insofern reden, als er aus purem Wohlwollen nach dem Heile und Wohl der Geschöpfe verlangt, d. h. dasselbe will; endlich kann man Gott wieder auf Grund der Benevolenz den amor amicitiae zuschreiben, insofern er zwischen sich und der Kreatur auf Grund der übernatürlichen Gnadenmitteilung ein Verhältnis der Freundschaft begründet.

305. Die benevolente Liebe Gottes zu den Geschöpfen nach dem heil. Thomas. Der heil. Thomas erklärt die benevolente Liebe Gottes zu den Geschöpfen aus der Analogie der geschöpflichen Liebe. In jedem Wesen liegt nicht nur das Streben nach dem ihm entsprechenden Guten und Freude an demselben, sondern auch das Streben, das Gute, das es besitzt, mitzuteilen und dadurch ähnliches Gute hervorzubringen; daher ist in allen vernünftigen Kreaturen nicht nur die natürliche Tendenz, sich selbst Gutes zu wollen und sich darin zu freuen, amor concupiscentiae et complacentiae, sondern auch die Tendenz, anderen Gutes zu wollen, amor benevolentiae, und zwar ist diese Benevolenz um so größer, je größer die Güte eines vernünftigen Wesens ist. S. Th. 1 q. 19 a. 2 c.

3. Aus dem bisher Gesagten ergibt sich,

306. Gott das Endziel der Kreaturen. a. daß Gott, indem er die Kreaturen will und liebt, diese nicht als sein Endziel, sondern vielmehr sich selbst als ihr Endziel will. Deus vult et se et alia; sed se ut finem, alia vero, ut ad finem. S. Th. 1 q. 19 a. 2 c;

307. Der letzte Beweggrund der Liebe Gottes zu den Geschöpfen seine Güte. b. daß der letzte Beweggrund, weshalb Gott die Geschöpfe will und liebt, nicht in den Geschöpfen und ihrer endlichen Güte, sondern einzig und allein in Gott selbst, in seiner unendlichen Güte liegt. Deus alia a se vult volendo bonitatem suam. S. Th. 1 q. 19 a. 2 ad 2;

308. Die göttliche Liebe die Ursache der Güte der Kreaturen. c. daß nicht die Güte der Kreaturen die Ursache oder der Grund der göttlichen Liebe, sondern umgekehrt die göttliche Liebe die Ursache der Güte der Kreaturen ist; daß also Gott die Kreaturen im letzten Grunde nicht liebt, weil sie gut, sondern daß sie gut sind,

weil er sie liebt. Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus. S. Th. 1 q. 20 a. 2 c.

II. Hiernach beantworten sich auch folgende Fragen:

1. Liebt Gott alle Kreaturen? Diese Frage ist unbedingt zu bejahen: diligis *omnia*, quae sunt. *Sap.* 11, 25; vgl. *Sap.* 6, 8; 11, 24. 27; 12, 1. 13; *Matth.* 6, 26—28; 10, 29. Er liebt also nicht bloß die gegenwärtigen Kreaturen, sondern auch die zukünftigen; denn er liebt ja mit ewiger Liebe: in caritate perpetua dilexi te. *Jer.* 31, 3. 309. Gott liebt alle Kreaturen.

Daraus folgt schon, daß die göttliche Liebe all unserer Liebe und all unseren Verdiensten vorausgeht und deren Ursache ist; in hoc est caritas, non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos. 1 *Joann.* 4, 10; vgl. S. Th. 1 q. 20 a. 2 ad 2.

Auch das nur Mögliche als solches liebt Gott in der Liebe zu sich selbst und seiner Allmacht, also amore complacentiae et inefficaci, während er das Wirkliche amore benevolentiae et efficaci liebt. Vgl. S. Th. 1 q. 20 a. 2.

2. Liebt Gott alle Kreaturen mit gleicher Liebe? Der göttliche Akt des Willens oder der Liebe ist, weil absolut einfach und unendlich, in Beziehung auf alle Kreaturen gleich: mit derselben unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt, liebt er auch alles außer sich. Wenn man dagegen das Objekt der göttlichen Liebe ins Auge faßt, so ist diese Liebe in Beziehung auf die verschiedenen Kreaturen sehr verschiedenartig und ungleich nach der Art und Größe der Güter, die Gott den Geschöpfen aus Liebe mitteilt. Diese Güter sind teils natürlich: esse, vivere, sentire, intelligere, teils übernatürlich: gratia, gloria, unio hypostatica, und in dieser Beziehung sind verschiedene Arten und Grade der göttlichen Liebe zu unterscheiden. Vgl. S. Th. 1 q. 20 a. 3. 310. Grade der Liebe Gottes zu den Kreaturen.

III. Zum Schlusse muß noch das Verhältnis des göttlichen Wollens zum Bösen und zum Übel untersucht werden.

1. Das sittlich Böse, die Sünde (malum *culpae*), will Gott in keiner Weise und Beziehung, weder an sich (*per se*), noch um eines anderen Gutes willen (*per accidens*). Wohl aber will Gott um eines höheren Gutes willen Sünden zulassen. Die Wahrheit dieses Satzes wird uns gelehrt 311. Das sittlich Böse und der Wille Gottes.

a. von der heiligen Schrift und zwar indirekt an allen Stellen, die von Gottes unendlicher Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit handeln, und direkt, wenn sie z. B. sagt, daß Gott die Sünde verabscheut (*Sap.* 14, 9; *Ps.* 72, 27) und durchaus nicht will, daß irgend eine Sünde geschehe (*Ecclus.* 15, 11 ff.; *Ps.* 5, 5), so daß auch niemals eine Versuchung oder Anreizung zur Sünde von ihm ausgeht, von dem nur Gutes und alles Gute kommt (*Jac.* 1, 13. 17).

So gewiß es aber ist, daß nichts moralisch Böses von Gott in irgend einer Weise gewollt sein kann, ebenso gewiß ist es aber auch, daß Gott alles Böse, das geschieht, durch seine allmächtige Vorsehung zur Verwirklichung seiner weisen und heiligen Absichten verwendet und den Guten zum Guten dienen läßt. Vgl. *Rom.* 8, 28;

b. von den heiligen Vätern und den Theologen sowie von der Kirche selbst, die jegliche Irrlehre, welche, sei es in Weise der Gnostiker und Manichäer, sei es in Weise der Prädestinatianer, Gott zum Urheber der Sünde machte, auf das entschiedenste verwarf; vgl. *Trid.* sess. 6 de justif. can. 6;

c. von der Vernunft. Obiectum formale des Willens ist das Gute; das Böse kann nur gewollt werden wegen des Guten, mit dem es verknüpft ist (*sub ratione boni*). Das Gute wird daher *per se*, das Böse *per accidens* gewollt. Da nun Gott kein höheres Gut wollen kann als sich selbst, das sittlich Böse (malum *culpae*) aber in der Zerstörung der Hinordnung zum unendlichen Gute besteht, so ist es ebenso unmöglich, daß Gott das sittlich Böse per accidens wolle, als es unmöglich ist, daß Gott sich selbst nicht liebe. S. Th. 1 q. 19 a. 9 c.

Eine Reihe specieller Vernunftbeweise, die übrigens alle in der eben angeführten Beweisführung des heil. Thomas enthalten sind, siehe bei *Bellarmin*, De controv. Tom. 4 l. 2 c. 10.

312. Die natürlichen Übel sowie die Strafübel und der Wille Gottes.

2. Die natürlichen Übel (mala *naturae*) und Strafübel (mala *poenae*) will Gott, nicht aber um ihrer selbst willen (*per se*), sondern wegen eines höheren Gutes, mit dem sie verbunden sind (*per accidens*). Was demnach Gott hier will, ist nicht das Übel der Natur oder der Strafe an sich, sondern ein Gut, das aus jenem Übel folgt, und zwar ein höheres Gut, als jenes, das durch die natürliche Korruption oder durch die Strafe zerstört wird. So will Gott, indem er dem Menschen die Tiere zur Nahrung gibt, den Tod der Tiere, um das Leben der Menschen zu erhalten; wenn er die Märtyrer sterben läßt, will er nicht an sich deren zeitlichen Tod, sondern ihr ewiges Leben; straft er endlich die Sünder, so will er an sich nicht die Pein des Sünders, sondern den Sieg der Gerechtigkeit und die Aufrechthaltung der sittlichen Ordnung.

Daß Gott die natürlichen Übel und die Strafübel will, ergibt sich klar aus der heiligen Schrift: Bona et mala, vita et mors, paupertas et honestas a Deo sunt. *Ecclus.* 11, 14. Si erit malum in civitate, quod Dominus non fecerit? *Amos* 3, 6. Insbesondere die Leiden, die den Gerechten treffen, sind von Gott geordnet (*Gen.* 45, 8; *Job* 1, 21; *2 Reg.* 16, 10; *Act.* 2, 23; 4, 28), wie auch die Strafgerichte über den Sünder (*2 Reg.* 12, 11).

Ebenso klar lehrt aber auch die heilige Schrift, daß Gott diese Übel nicht *per se*, sondern *per accidens* will. Vgl. *Gen.* 50, 20; *Rom.* 8, 28.

Anm. Von den mala *naturae* und *poenae* gelten alle Aussprüche der heiligen Schrift, die Gott als den Urheber von Übeln bezeichnen; z. B.: Ego Dominus . . . creans malum. *Is.* 45, 6. 7.

§ 35. Von der Notwendigkeit und Freiheit des göttlichen Willens.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie III § 199.

313. Notwendigkeit und Freiheit des göttlichen Willens.

Gott will und liebt sich selbst mit Notwendigkeit, alles andere mit Freiheit. Es ist daher der göttliche Wille in Beziehung auf sich selbst ein absolut notwendiger, in Beziehung auf alles Kreatürliche aber ein schlechthin freier Wille. Weil aber Gott in allem Kreatürlichen, das er mit Freiheit will, notwendig sich selbst will und liebt, so ist sein freier Wille bezüglich der Kreaturen seiner göttlichen Weisheit und Güte in allen seinen göttlichen Eigenschaften notwendig kongruent.

I. Daß Gott sich selbst mit Notwendigkeit will und liebt, hat das allgemeine vatikanische Konzil als Glaubenswahrheit ausgesprochen (n. 294). Auch die heilige Schrift spricht diese Wahrheit überall aus, wo sie Gott als das notwendige Endziel aller Dinge bezeichnet und Gott die moralischen Eigenschaften beilegt, die notwendig sind und die Liebe Gottes zu sich selbst zur Voraussetzung haben (n. 299). Ferner ist es unzweifelhaft katholische Lehre, daß der heilige Geist vermöge der notionalen Liebe des Vaters und des Sohnes, die mit der essentialen Liebe *realiter* identisch ist, von beiden ausgeht. Da aber die Spiration des heiligen Geistes notwendig ist, so ist es auch die Liebe Gottes zu sich selbst (§ 56 ff.) 314. Gott liebt sich selbst notwendig.

Auch die Vernunft lehrt uns die Notwendigkeit der Liebe Gottes zu sich selbst. Jeder Wille hat das Gute schlechthin zu seinem notwendigen Gegenstande und Ziele. Sobald er dasselbe nicht in confuso erkennt, sondern schaut, muß er es lieben und kann nicht mehr durch einen Irrtum in einem vermeintlichen Gute sein höchstes Gut zu finden wähnen. Daher ist es den Seligen im Himmel unmöglich, Gott nicht über alles zu lieben. Um so mehr ist es notwendig, daß Gott sich liebt, da er sich als das höchste und unendliche Gut erkennt. Andere Argumente s. S. Thom., S. c. gent. l. 1 c. 80.

Daraus ist auch klar, daß Gott sich selbst notwendig liebt, nicht nur quoad *specificationem*, sondern quoad *exercitium*.

II. Wie die Liebe Gottes zu sich selbst absolut notwendig, so ist das Wollen und Lieben Gottes bezüglich der Kreaturen absolut frei. Wenn wir hier von Freiheit reden, so verstehen wir darunter die Wahlfreiheit, das *liberum arbitrium*. Diese Wahlfreiheit ist einem Willensakte dann eigen, wenn der Wollende das, was er will, auch nicht wollen, und umgekehrt das, was er nicht will, auch wollen kann. 315. Gott liebt die Geschöpfe mit absoluter Freiheit.

1. Diese Wahrheit ist zunächst gegen die Häresie und die falsche Philosophie zu beweisen (Abälard, Hermes, Günther). Daß Gott alles Kreatürliche mit der eben beschriebenen Wahlfreiheit will, ergibt sich:

a. aus der heiligen Schrift, die alle Werke Gottes einzig und allein auf seine freie Wahl zurückführt: omnia, quaecunque voluit, fecit. *Ps.* 113, 11; vgl. *Job* 23, 13. Operatur omnia secundum consilium voluntatis suae. *Eph.* 1, 11; vgl. *Apoc.* 4, 11. Von seinem freien Willen hängt die Austeilung der natürlichen Güter (*Jerem.* 27, 5) und der übernatürlichen Gaben (*Rom.* 9, 15 ff.; 1 *Cor.* 12, 11; *Eph.* 1, 5; *Gal.* 1, 4) ab. 316. Die Freiheit Gottes wird gelehrt von der heiligen Schrift;

Daher kann niemand ohne göttliche Offenbarung die Ratschlüsse Gottes wissen. Quis enim hominum poterit scire consilium Dei? aut quis poterit cogitare quid velit Deus? *Sap.* 9, 13. Ebensowenig kann und darf ein Geschöpf mit Gott rechten: was er thut, ist recht, und nichts steht über seinem freien Willen (*Sap.* 12, 12; *Rom.* 9, 20);

b. aus der Lehre der heiligen Väter, die dem heidnischen und häretischen Determinismus und Fatalismus gegenüber die göttliche Freiheit als Grundwahrheit des Christentums verteidigen: libertas, non necessitas Deo competit. *Tert.*, Adv. Hermog. c. 16; *Iren.*, Adv. haer. l. 2 c. 5 n. 4. Sola bonitate ac liberrima voluntate fecit Deus, quidquid fecit. *Aug.*, De civ. Dei l. 11 c. 24. Hiermit ist von selbst gegeben, daß Gott alles, was er wirklich wollte, auch nicht hätte wollen können, und daß er unendlich vieles hätte wollen können, was er nicht gewollt hat. Dies ist von den Vätern;

denn auch, wie Petavius (De Deo l. 5 c. 6) zeigt, die Lehre aller Väter;

von der Kirche; c. aus der Lehre der Kirche. Nachdem dieselbe dem betreffenden Irrtum Abälards (Capitula Abaelardi a Conc. Senon. a. 1140 et ab Innocentio II damnata, cap. 7. *Denzinger*, Ench. n. 316), Wiclifs, Hermes' und Günthers entgegengetreten war, erklärte sie auf dem Vatikanum die Freiheit der Weltschöpfung als Dogma. Deus . . . . . *liberrimo consilio* . . . . . condidit creaturam. Const. dogm. de fid. cath. c. 1; vgl. l. c. Canon. I, 5;

von der Vernunft. d. aus der Vernunft. Das Wollen von Kreatürlichem könnte nur dann notwendig sein, wenn entweder Gott zur Verwirklichung und Vollendung seiner eigenen Vollkommenheit und Seligkeit dessen bedürfte, oder das Wesen der Kreatur solches erforderte. Beides aber ist schlechthin nicht der Fall. Denn Gott ist aus und durch sich selbst unendlich vollkommen und selig, und es ist zu dieser Vollkommenheit nichts anderes notwendig, als daß Gott, wie er das höchste Gut ist und als solches sich erkennt, auch sich selbst unendlich liebt. Die Geschöpfe dagegen, die all ihre Güte nur von Gott empfangen, und deren Güte stets nur eine endliche sein kann, vermögen der göttlichen Vollkommenheit und Seligkeit nichts hinzuzufügen. S. Th. 1 q. 19 a. 3 c. Das Wesen der Kreaturen verlangt nicht ein notwendiges Wollen in Gott. Da ihre Existenz eine nicht notwendige ist, ergibt sich vielmehr auch aus dem Wesen der Kreaturen, daß sie nur im freien Willen Gottes ihren Grund haben. Vgl. S. Thom., S. c. gent. l. 1 c. 81.

317. Einwände gegen die Freiheit des göttlichen Willens. 2. Die Scheingründe, die gegen die Freiheit des göttlichen Willens bezüglich des Kontingenten vorgebracht werden, finden nach dem, was über die Natur des göttlichen Wollens gesagt ist, leicht ihre Erledigung:

a. allerdings will Gott alles Kontingente, das er will, ewig und unveränderlich, aber mit Freiheit; daher kann wohl, wie wir unten (n. 320) sehen werden, von einer necessitas *subsequens*, nimmer aber von einer necessitas *antecedens* die Rede sein;

b. allerdings will Gott notwendig seine eigene Güte; deswegen will er aber nicht notwendig das Kontingente, das er aus Güte will; Gott und sein Wille ist unendlich gut, er mag Kontingentes wollen oder nicht wollen;

c. auch ist klar, daß der göttliche Wille dadurch, daß er Kontingentes will, nicht selbst kontingent ist: nicht Gott und sein Wille, sondern das Gewollte ist kontingent. Die Kontingenz ist eine wesentliche Unvollkommenheit alles Kreatürlichen; in keiner Weise ist sie Gott und seinem Wollen eigen, der von allem Kreatürlichen absolut unabhängig und ebendeshalb ihm gegenüber absolut frei ist;

d. auch kann man nicht sagen, daß der göttliche Wille, wenn er nicht bezüglich aller Dinge mit innerer Notwendigkeit sich bestimmt, durch außer ihm liegende Gründe bestimmt werde; er wird vielmehr lediglich bestimmt durch seine absolut freie Benevolenz;

e. falsch ist auch der Schluß aus der Notwendigkeit des göttlichen Erkennens auf die Notwendigkeit des göttlichen Wollens. Allerdings weiß Gott notwendig alle Dinge, wie sie in ihm selbst, nämlich in seinen ewigen Ideen sind; der göttliche Wille aber hat nicht die Dinge zum Gegenstand, insofern sie in diesen ewigen Ideen in Gott, sondern insofern sie außer Gott in sich selbst sind oder sein sollen, und so sind sie nicht notwendig, sondern kontingent. S. Th. 1 q. 19 a. 3 ad 6.

318. Die Wahlfreiheit Gottes ohne Unvollkommenheit. 3. Wenn wir Gott bezüglich des Kreatürlichen Wahlfreiheit (liberum arbitrium) im wahrsten und vollsten Sinne des Wortes zuschreiben, so müssen wir Gott selbstverständlich an dieser göttlichen Freiheit alle Unvollkommenheiten und Mängel verneinen, die mit der Freiheit des erschaffenen Willens verbunden und Folgen seiner Endlichkeit und Defekti-

bilität sind, keineswegs aber zum Wesen der Willensfreiheit als solcher gehören.

a. Vor allem ist selbstverständlich eine Wahl zwischen sittlich Bösem und sittlich Gutem (libertas *contrarietatis*) in Gott absolut unmöglich. Gott kann nur Gutes wollen. Der böse Wille ist ein fehlerhafter, nichtiger Wille, der nur in solchen Wesen möglich ist, die aus dem Nichts stammen, und in ihnen wirklich wird, wenn sie von Gott, dem unendlichen Gute und dem Ursprung alles Guten, sich abwenden und gleichsam, wie Väter und Theologen sagen, zum Nichts zurückstreben. Sittlich Böses wollen, ist daher ein Defekt der Freiheit, gehört aber nicht zum Wesen der Wahlfreiheit. 319. In Gott keine libertas contrarietatis.

Nur in gewisser Beziehung (secundum quid) ist die Möglichkeit einer Wahl zwischen Gutem und Bösem für die Kreaturen eine Vollkommenheit, also eine perfectio secundum quid oder *mixta* (n. 203), die auf Gott nicht übertragen werden kann.

b. Auch ist das liberum arbitrium in Gott nicht als bloße Potenz zu denken; daher kann es auch im göttlichen Willen nicht, wie bei uns, einen wirklichen Zustand der Indifferenz zwischen Wollen und Nichtwollen geben. Was Gott will oder nicht will, will er oder will er nicht *actu* von Ewigkeit her, obwohl er jenes auch nicht wollen, dieses auch wollen könnte. Daher ist der göttliche Wille bezüglich eines jeden kontingenten Terminus seines Wollens ewig entschieden und unwandelbar, so daß es unmöglich ist, daß Gott das einmal Gewollte jemals nicht wolle. Insofern wohnt dem göttlichen Wollen des Kontingenten allerdings eine Notwendigkeit inne, aber nicht eine necessitas *antecedens* oder *absoluta*, sondern nur eine necessitas *subsequens*, *hypothetica* sive *ex suppositione*. Denn vorausgesetzt, daß Gott etwas will, ist es unmöglich, daß er es zugleich nicht wolle, oder daß er, da das göttliche Wollen purer Akt und deshalb unveränderlich ist, diese seine Wahl jemals ändere. S. Th. 1 q. 19 a. 3 c. 320. Die Wahlfreiheit Gottes keine Potenz.

Daß der göttliche Wille aber unwandelbar ist, ist nicht ein Mangel an Wahlfreiheit, sondern unendliche Vollkommenheit derselben. Die Wandelbarkeit des erschaffenen Willens entspringt nicht aus seiner Freiheit, sondern aus seiner Unvollkommenheit und Schwäche, aus der Unvollkommenheit der ihn leitenden Erkenntnis und aus der Abhängigkeit von anderen. Dagegen der Wille des Allwissenden kann nicht durch veränderte Einsicht, der Wille des Allmächtigen nicht durch Veränderung der äußeren Umstände, der Wille des Allweisen und Allheiligen nicht durch Laune und grundlose Willkür geändert werden. 321. Die Unwandelbarkeit des göttlichen Willens ist Vollkommenheit.

c. Es kann daher bei Gott von Willkür, die im schlechten Sinne dieses Wortes nichts anderes ist, als ein zufälliges, launenhaftes Wollen ohne vernünftigen Zweck und Grund, nicht die Rede sein. Das göttliche Wollen entspringt immer aus unendlich weisen und heiligen Absichten und steht in allen Beziehungen mit der unendlichen Vollkommenheit Gottes und deshalb auch mit der Natur der Dinge im Einklange. Die Theologen pflegen diese Angemessenheit und Gotteswürdigkeit der göttlichen Ratschlüsse bezüglich des Kreatürlichen und folglich auch der daraus hervorgehenden opera Dei ad extra im Unterschiede von Notwendigkeit Kongruenz oder Konvenienz zu nennen. 322. In Gott keine Willkür.

323. Der falsche Optimismus Abälards und Leibniz'. Allein gerade hieraus hat man folgern wollen, daß Gott nicht mit Freiheit das, was ihm beliebt, sondern immer aus Notwendigkeit das, was er als das Beste erkennt, wähle; vermöge seiner Allwissenheit kenne er das Beste, und vermöge seiner unendlichen Güte und Liebe müsse er es auch wählen, sonst wären die Werke Gottes nach außen seiner nicht würdig. Dieser Scheingrund beruht auf lauter falschen Voraussetzungen, hat aber Abälard, Leibniz u. a. zu ihrem falschen Optimismus verführt.

Gegen denselben ist vor allem zu sagen, daß wir beides festhalten müssen, die unendliche Weisheit und Güte Gottes, wie die absolute Freiheit seines Willens bezüglich alles Kreatürlichen, auch wenn wir nicht verstünden, beides miteinander zu vereinigen; denn beide Wahrheiten sind geoffenbart und durch Vernunftbeweise begründet. Indes ist es nicht unmöglich, dieselben zu vereinigen.

324. Es kann keine absolut, sondern nur relativ beste Kreatur geben. Alle Kreaturen sind wesentlich kontingent; daher können sie sein oder nicht sein, so oder anders sein: wenn sie aber sind, sind sie notwendig in einer *endlichen* Bestimmtheit und von einer *endlichen* Güte, die in ihrem letzten Grunde von nichts anderem abhängen kann, als von dem freien Willen Gottes. Daher hat jede Kreatur Gottes wohl notwendig eine endliche Güte, aber nicht notwendig *diese* endliche Güte; deshalb ist auch jede Kreatur, insofern sie ist, notwendig gut; aber ebenso notwendig liegt jenseits ihrer Wirklichkeit eine unendliche Möglichkeit von Besserem; in der Wirklichkeit kann es also eine *beste Kreatur* überhaupt *nicht geben*.

Wohl aber kann man in einem *relativen* Sinne sagen, daß alles, was Gott thut, das Beste ist, nämlich für *uns*; für *Gott* aber ist kein Geschöpf das möglichst beste, weil seine Weisheit, Güte, Allmacht in keinem endlichen Wesen sich erschöpfen kann, sondern jede kreatürliche Wirklichkeit unendlich überragt.

325. Inkarnation und Eucharistie. Nur insofern Gott selbst dem Geschöpfe sich schenkt, wie dies im höchsten Sinne bei der *Inkarnation* und *Eucharistie* der Fall ist, ist diese Gabe auch im *absoluten* Sinne die beste, weil unendlich gut. Allein diese Selbstmitteilung hängt einzig und allein vom freien Willen Gottes ab, und nur *Gott selbst* ist in diesen Gaben das Beste, die *kreatürliche* Vollkommenheit aber, die durch dieselben mitgeteilt wird, ist *endlich*. Daher ist *jedes* Maß sowohl der Natur, als der Gnade und Glorie endlich und kann demnach größer sein, als es ist.

Hieraus ergibt sich auch, was wir oben (n. 322) behauptet, nämlich daß alle opera Dei ad extra wie absolut frei, so auch anderenteils allen göttlichen Eigenschaften vollkommen angemessen, kongruent sind.

§ 36. Von den moralischen Attributen Gottes, insbesondere von der Heiligkeit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Wahrhaftigkeit und Treue.

Vgl. *Heinrich*, Dogmatische Theologie III § 201—204.

326. Die moralische Güte des göttlichen Willens. Die Theologen pflegen jene Eigenschaften, die Gott nach Analogie der menschlichen Tugenden beigelegt werden, *moralische* Attribute zu nennen. Unter Tugend versteht man den *Habitus*, der eine Fähigkeit der Seele zu guten Akten tüchtig und geneigt macht. S. Th. 1. 2 q. 55 a. 1 c. Tugend im engeren Sinne kommt nur dem *Willen* zu. S. Th. 1. 2 q. 56 a. 3 c.

Der Wille eines Geschöpfes ist *sittlich gut*, wenn er mit dem

Sittengesetze, oder, was dasselbe ist, mit dem göttlichen Willen übereinstimmt; und sittlich böse, wenn er demselben widerspricht.

Aus dem Bisherigen ist klar,

1. daß der Wille Gottes absolut ist und nichts Böses in ihm sein kann;

2. daß die moralische Güte des göttlichen Willens nicht in der Übereinstimmung mit einem Gesetze außer und über ihm, sondern in der Übereinstimmung mit seinem göttlichen Wesen, das die lex aeterna selbst ist, besteht;

3. daß diese Güte des göttlichen Willens nicht ein accidens, eine Qualität oder ein habitus, sondern actus purus, die göttliche Substanz selbst ist. Daher kann man auch den Ausdruck Tugend im eigentlichen Sinne von Gott nicht gebrauchen, ebensowenig wie die Ausdrücke Moralität und Sittlichkeit.

I. Die Heiligkeit ist der Inbegriff aller moralischen Eigenschaften Gottes in ihrer absoluten Fülle und absoluten Einfachheit. Sie ist, wie von selbst einleuchtet, identisch mit der Liebe, mit der Gott seine eigene Güte notwendig, das erschaffene Gute frei will oder liebt. Daher wird Gott vorzugsweise wie die Liebe, so auch der Heilige (*Is.* 6, 3), und wie der allein Gute, so auch der allein Heilige (1 *Reg.* 2, 2) genannt. 327. Die Heiligkeit Gottes.

Indem Gott alles Gute liebt, verabscheut und haßt er selbstverständlich alles Böse vermöge derselben notwendigen Liebe, mit der er sich selbst und in sich alles Gute liebt (*Ps.* 44, 8; *Habac.* 1, 13; *Prov.* 8, 13; 15, 9 u. s. w.).

Es versteht sich von selbst, daß Liebe und Haß in Gott nicht zu denken sind als Affekte und Leidenschaften, sondern als lauteres Wollen. Vgl. *Aug.*, Conf. l. 1 c. 4. Auch haßt Gott den Sünder nicht, insofern er sein Geschöpf und gut und seiend ist, sondern insofern er böse ist. S. Th. 1 q. 20 a. 2 ad 4.

Die Heiligkeit Gottes ist die urbildliche, bewirkende, finale Ursache aller kreatürlichen sittlichen Vollkommenheit, besonders aber der übernatürlichen Heiligkeit, die eine durch die übernatürliche Gnade verliehene Teilnahme ist an der Heiligkeit Gottes.

Daß Gott unendlich heilig ist, bezeugt außer der heiligen Schrift die einstimmige Lehre der heiligen Väter und nicht nur das christliche, sondern auch das natürliche, allgemein menschliche Bewußtsein. Die Kirche aber hebt die Heiligkeit Gottes in ihrer Liturgie (*Sanctus* der heiligen Messe) besonders hervor und bekennt sie durch ihre gesamte Glaubens- und Sittenlehre.

II. Gerechtigkeit im weiteren Sinne bedeutet den Inbegriff aller moralischen Eigenschaften und ist gleichbedeutend mit Heiligkeit. Gerechtigkeit im engeren Sinne besteht in dem beharrlichen Wollen, einem jeden das Seine oder das ihm Gebührende zu geben. Gott ist daher gerecht, wenn er jedem Geschöpfe dasjenige mitteilt, was ihm zukommt oder gebührt. 328. Die Gerechtigkeit Gottes im weiteren und engeren Sinne; Arten der letzteren.

1. Die Gerechtigkeit Gottes wird eingeteilt in

a. iustitia *legislatoria,* durch die für die vernünftigen und freien Geschöpfe eine sittliche Ordnung festgesetzt wird;

b. iustitia *iudiciaria,* die richterliche Gerechtigkeit, die mittelst Lohn und Strafe die festgesetzte sittliche Ordnung aufrecht erhält;

c. iustitia *distributiva*, die den Geschöpfen ihrer Natur und verschiedenartigen Würdigkeit entsprechende Güter austeilt. Wenn hier von einer Schuld der Gerechtigkeit (*debitum iustitiae*) gesprochen wird, so ist zu bemerken, daß dieselbe auf einem ihr vorausgehenden freien göttlichen Willensakte beruht, und daß Gott nicht sowohl den Geschöpfen, als sich selbst gegenüber jene Rechtsschuld hat. Si recte attenditur, Deus creaturae debitor non dicitur, sed suae dispositioni implendae. S. Thom., S. c. gent. l. 2 c. 29.

Die iustitia *commutativa* kann im strengen und eigentlichen Sinne auf Gott keine Anwendung finden. Denn Gott kann von seinem Geschöpfe nicht in Weise strenger Rechtsverpflichtung abhängig sein, und das Geschöpf besitzt aus sich selbst nichts, was es Gott geben oder thun könnte, um darauf nach dem Gesetze der ausgleichenden Gerechtigkeit einen Rechtsanspruch zu gründen. Quis prior dedit illi, et retribuetur ei? *Rom.* 11, 35. Vgl. S. Th. 1 q. 21 a. 1 c. Wohl aber kann Gott freiwillig und aus purer Gnade durch ein Versprechen seinem Geschöpfe einen Anspruch verleihen. Durch solch gnädige Verheißung entspringt für Gott die Schuld oder Verbindlichkeit der Treue (*debitum fidelitatis*). Vgl. die Lehre von der Gnade.

329. Die Gerechtigkeit Gottes in Schrift und Tradition.

2. Daß Gott Gerechtigkeit zukommt, wird uns unaufhörlich in der heiligen Schrift versichert. Gott ist der oberste Gesetzgeber (*Is.* 33, 22), dessen Gesetze gerecht, gut, heilig, weise sind (*Ps.* 18, 8—11; *Rom.* 7, 12; 1 *Tim.* 1, 8): sie machen den, der sie hält, glücklich (*Sap.* 6, 19. 20; *Matth.* 11, 29; 19, 17; *Jac.* 1, 25); denn in ihrer Beobachtung erfüllt das Geschöpf seine Bestimmung und entspricht der ewigen Idee Gottes (*Eccli.* 12, 13).

Nach seinem gerechten Gesetze richtet Gott die Welt, das Gute belohnend, das Böse bestrafend in Zeit und Ewigkeit. Einem jeden wird von dem gerechten Gotte vergolten nach seinen Werken (*Ps.* 118, 137; *Job* 34, 10. 11; *Matth.* 16, 27; 2 *Cor.* 5, 10; 9, 6; *Gal.* 6, 8); nicht das kleinste Gut bleibt unbelohnt (*Matth.* 10, 42), nicht die geringste Sünde ungestraft (*Matth.* 12, 36). Auch die ganze Geschichte ist eine Offenbarung wie der Erbarmungen so der Strafgerichte Gottes: die gefallenen Engel, Adam und sein Geschlecht, die Sintflut, Sodoma und Gomorrha u. s. w.

Auf Grund dieser evidenten Schriftaussprüche haben die heiligen Väter die Gerechtigkeit Gottes als eine Grundwahrheit des Glaubens erklärt, die auch aus dem Begriff des unendlich vollkommenen Gottes sich ergibt.

3. Aus dem bisher Gesagten ergibt sich namentlich:

330. Die Übung der Gerechtigkeit notwendig.

a. daß die Übung der göttlichen Gerechtigkeit, weil sie in der Liebe Gottes zu sich selbst ihren Grund hat, notwendig ist, wenn auch die Art und Weise und der Umfang ihrer Ausübung unter die göttliche Freiheit fällt.

Falsch ist daher die socinianische Lehre, die Übung der göttlichen Gerechtigkeit habe ihren Grund nicht im Wesen Gottes, sondern lediglich im freien Willen Gottes und sei daher in keiner Beziehung notwendig;

331. Der letzte Grund der Werke der Gerechtigkeit.

b. daß der letzte Grund wie aller göttlichen Werke, so insbesondere der Werke der Gerechtigkeit in Gott selbst liegt: um seiner eigenen Ehre willen lohnt und straft Gott.

Falsch ist daher die Behauptung, daß Gott nur zum Besten der Kreatur die Strafe androhe und sie nur vollziehe, damit diese Androhung nicht leer und nutzlos sei, oder wie Hermes meinte, weil die Gerechten auf die Bestrafung der Ungerechten ein Recht hätten. Die göttlichen Strafen sind wahrhaft poenae vindicativae und nicht lediglich poenae medicinales;

c. daß die göttliche Gerechtigkeit, insbesondere die Strafgerechtigkeit, nicht im Widerspruch steht mit der göttlichen Liebe; sie ist ja der Ausfluß der unendlichen Liebe Gottes zu sich selbst, die die Bedingung und Quelle aller Liebe zu den Kreaturen ist. Wenn aber das Geschöpf freiwillig von der göttlichen Liebe sich abwendet, so kann Gott sich nicht selbst untreu werden. Wohl aber beweist Gott seine freie Güte auch gegen die Sünder, indem er sie unbeschadet seiner Gerechtigkeit von der Sünde und ihrer Strafe befreien will: insofern wird die göttliche Liebe oder Güte Barmherzigkeit genannt. 332. Die göttliche Gerechtigkeit und die göttliche Liebe.

III. Die Barmherzigkeit ist in Gott selbstverständlich nicht wie beim Menschen ein Affekt, ein Leiden — der Ausdruck Mitleid wird daher von Gott nur metaphorisch gebraucht —, sondern der reine Willens- oder Liebesakt, die Geschöpfe vom Bösen oder vom Übel zu befreien. Vgl. S. Th. 1 q. 21 a. 3 c. 333. Die Barmherzigkeit kein Affekt, sondern freie Benevolenz.

Barmherzigkeit heißt also die göttliche Benevolenz, insofern sie Gutes mitteilen will zur Aufhebung von Bösem, von Übeln und gewissermaßen selbst von einfachen Mängeln, während, von dieser Zweckbeziehung abgesehen, die göttliche Güte einfach Güte oder Liebe oder Freigebigkeit, *liberalitas*, genannt wird. Da alle Mitteilung der göttlichen Güte absolut frei ist, so ist es auch insbesondere die göttliche Erbarmung: während also Gott notwendig seine eigene Heiligkeit und die auf ihr beruhende heilige Ordnung und somit irgend welche Aufrechthaltung der Gerechtigkeit will, muß er niemals seine Barmherzigkeit offenbaren, sondern ist vielmehr in dieser Beziehung absolut frei. Wohl aber ist die Übung der Barmherzigkeit seiner benevolenten Liebe überaus angemessen, je nach Verschiedenheit ihres Gegenstandes in verschiedenem Maße. In der Wirklichkeit hat Gott zumal für uns Menschen seine Barmherzigkeit vor allen anderen Eigenschaften geoffenbart. *Jac.* 2, 13; vgl. *Ex.* 20, 6; *Ps.* 144, 9. Ja, die ganze Offenbarung ist ein beständiger Beweis für die Güte und Barmherzigkeit Gottes, so daß es überflüssig ist, diese Attribute Gottes aus Schrift und Tradition zu beweisen.

Die Barmherzigkeit wird Langmut oder Geduld genannt, insofern Gott mit der Strafe zögert und dem Sünder Zeit und Gnade zur Buße gibt; Barmherzigkeit im engsten Sinne aber, insofern er dem reumütigen Sünder Gnade schenkt und selbst die Strafe der Unbußfertigen mildert. 334. Die Langmut Gottes.

Wie in allen göttlichen Werken Barmherzigkeit und Gerechtigkeit miteinander verbunden sind (*Eccl[us]*. 5, 4–9; *Ps.* 24, 10), ist leicht einzusehen, wenn man bedenkt, daß Gott in jedem freien Werke seiner Benevolenz notwendig sich selbst und seine Heiligkeit will und liebt. 335. Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in ihrem Verhältnisse zu einander.

Je nachdem nun eine vernünftige Kreatur entweder die Barmherzigkeit ergreift und der Ordnung der Gerechtigkeit sich unterwirft, oder aber die Erbarmung zurückweist und gegen die Ordnung der Gerechtigkeit sich empört, tritt ihr gegenüber, sozusagen, die Barmherzigkeit oder die Gerechtigkeit in den Vordergrund, indem ihr im ersten Falle Erbarmung und Heil zu teil

wird, jedoch so, daß eben dadurch die Ordnung der Gerechtigkeit verwirklicht wird, im anderen Falle aber ihr Gerechtigkeit widerfährt, nicht aber ohne daß auch Barmherzigkeit geübt wird, die zur Rettung der unglückseligen Kreatur das Ihrige thut und in die Strafe selbst noch Milde einfließen läßt. Die Grenzlinie aber zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, d. h. das Maß der letzteren ist nicht durch ein Gesetz der Notwendigkeit, sondern durch den ebenso freien als weisen und heiligen, für uns aber unerforschlichen Willen Gottes bestimmt. S. Th. 1 q. 21 a. 4.

336. Die Wahrhaftigkeit Gottes. IV. Die Wahrhaftigkeit (*veracitas*) Gottes besteht darin, daß Gott, sowie er die Wahrheit selbst ist und in seiner Erkenntnis nicht irren kann (vgl. § 28), ebenso in allen Offenbarungen nach außen notwendig und absolut wahrhaftig ist. So unmöglich es ist, daß Gott in irgend etwas sich täuscht, ebenso unmöglich ist es, daß Gott in irgend einer Weise täuschen will; nur zulassen kann Gott Irrtum und Täuschung, wie er auch die Sünde zuläßt (n. 311). Vermöge seiner absoluten und notwendigen Wahrhaftigkeit kann daher Gott in keiner Weise, weder selbst, noch in der vom Verbum angenommenen menschlichen Natur, noch durch Stellvertreter, weder durch Worte, noch durch Zeichen und Thaten, weder direkt, noch durch absichtliche Zweideutigkeiten lügen, seine Geschöpfe täuschen und in Irrtum führen. Und zwar ist dies nicht deshalb unmöglich, weil Gott nicht täuschen will, sondern weil er vermöge seiner göttlichen Natur nicht täuschen kann.

Die Wahrhaftigkeit Gottes ist daher auch eine Vernunftwahrheit, die aus der unendlichen Vollkommenheit Gottes sich ergibt. Klar und unzweifelhaft ist sie auch in der heiligen Schrift enthalten (*Num.* 23, 19; *Ps.* 85, 15; *Matth.* 22, 16; *Marc.* 12, 14; *Luc.* 20, 21; *Joann.* 3, 33; 8, 26; 17, 17; *Rom.* 3, 4; 2 *Tim.* 2, 13 u. s. w.) und von den heiligen Vätern gelehrt worden, besonders gegen die Priscillianisten, die für ihre Behauptung, die Lüge sei erlaubt, auf das Beispiel Christi und Gottes selbst sich beriefen. Die Lehre der Kirche vgl. im Vatikanum Const. dogm. de fid. cath. c. 3.

Falsch ist folglich auch die Behauptung der Reformatoren des 16. Jahrhunderts, es gebe einen mit dem geoffenbarten göttlichen Willen (voluntas *signi*) im Widerspruche stehenden verborgenen Ratschluß Gottes (voluntas *beneplaciti*).

337. Die Treue Gottes. V. Vermöge seiner Treue hält Gott sein Wort: Fidelis Dominus in *omnibus verbis suis* (*Ps.* 144, 13), sowohl wenn er verspricht, als wenn er androht. *Num.* 23, 19; 1 *Cor.* 1, 9; 2 *Petr.* 3, 9. Über das debitum fidelitatis s. oben (n. 328).

§ 37. Von der Allmacht und Wirksamkeit des göttlichen Willens.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie III § 206. 207.

338. Die Macht Gottes. I. Gott ist allmächtig. Die Allmacht ist die aktive Potenz des göttlichen Wesens, kraft deren Gott alles Mögliche, das er wollen kann, lediglich durch sein Wollen zu verwirklichen vermag.

1. Da jedes Wesen nach dem Maße seines Seins aktive Macht hat, so ist notwendig die aktive Macht des unendlichen Wesens und Seins unendlich. S. Th. 1 q. 25 a. 2 c. Daraus folgt aber keineswegs, daß auch die Wirkungen der göttlichen Macht, nämlich die durch sie hervorgebrachten Geschöpfe, unendlich sind. Das ist vielmehr unmöglich, da jede kreatürliche Wirklichkeit endlich ist und nur ihre Möglichkeit keine Grenzen hat. Vgl. n. 324.

Gott verwirklicht alles durch seinen Willen. Daher kann er alles wirken, was er wollen kann, und nur das kann er nicht wirken, was er nicht wollen kann. Gott kann nicht das Böse wollen und es darum auch nicht verwirklichen. Auch das metaphysisch Unmögliche kann Gott nicht wollen, da es mit seinem Wesen im Widerspruche steht. S. Th. 1 q. 25 a. 3 c. Dadurch wird die Allmacht Gottes aber nicht aufgehoben oder beschränkt, sondern als die Wirkungskraft des unendlichen, unendlich vollkommenen Wesens charakterisiert.

2. Die Theologen pflegen die potentia Dei *absoluta* und *ordinata* zu unterscheiden. Potentiâ Dei *ordinatâ* ist dasjenige möglich, was nach der durch den freien Willen Gottes festgesetzten Ordnung möglich ist; potentiâ *absolutâ* ist alles möglich, was dem Wesen Gottes nicht widerspricht. Dieses ist der allein richtige Sinn der fraglichen Einteilung nach der sententia *communis* et *omnino certa*. 339. Die potentia Dei absoluta und ordinata.

Dagegen haben manche Theologen, z. B. Berti, Noris mit diesen Ausdrücken einen falschen Sinn verbunden. Nach ihrer Ansicht ist die potentia ordinata die Allmacht Gottes, wie sie durch die übrigen göttlichen Eigenschaften, z. B. die Weisheit, die Güte, die Gerechtigkeit geordnet ist; die potentia absoluta aber die Allmacht abgesehen von diesen Eigenschaften. Dies ist aber nicht bloß eine nichtige, real unmögliche Abstraktion, sondern eine evidente Unwahrheit, da es eine von den anderen göttlichen Eigenschaften getrennte und unabhängige, eine gleichsam wilde Allmacht weder gibt noch geben kann. Vielmehr ist die Allmacht, gerade weil sie All-Macht ist, auch wesentlich All-Weisheit, All-Güte u. s. w. Damit fallen auch alle Konsequenzen, die man in verschiedenen Glaubenslehren aus diesem falschen Sinne obiger Einteilung gezogen hat. Vgl. die Lehre vom status purae naturae.

3. Die Allmacht Gottes wird an vielen Stellen der heiligen Schrift verkündet. Gott selbst hat sich dem Abraham als den Allmächtigen geoffenbart: Ego Deus *omnipotens* (אֲנִי־אֵל שַׁדַּי). *Gen.* 17, 1. Vgl. *Gen* 28, 3; 35, 11; 43, 14; *Jerem.* 32, 17; *Ps.* 103, 24 ff. Apud Deum omnia possibilia sunt. *Matth.* 19, 26. Non erit impossibile apud Deum omne verbum. *Luc.* 1, 37. Vgl. *Marc.* 14, 36; *Ephes.* 3, 20 u. s. w. 340. Die Allmacht Gottes in Schrift und Tradition

Daß die heiligen Väter einmütig die Allmacht Gottes lehren, brauchen wir nicht nachzuweisen (Väterstellen s. III S. 822 ff.); wird die Allmacht ja auch von Nichtchristen, wenn sie nur den wahren Gott erkennen, bekannt; denn sie gehört zu den Wahrheiten, die auch dem heidnischen Volke nach dem Zeugnisse der Seele geläufig waren. Vgl. *August.*, Serm. de dieb. Pasch. c. 2 n. 2 und *Tertull.*, Adv. Marcion. 1, 10. Daher finden wir die Allmacht Gottes auch in allen Glaubensbekenntnissen der Kirche, vom apostolischen angefangen.

II. Der göttliche Wille ist durch sich selbst die Ursache aller Dinge. Er ist daher aus und durch sich selbst wirksam, und nichts kann seine Erfüllung hindern.

Daraus folgt,

311. Der Wille Gottes wirkt unmittelbar. 1. daß Gott zur Verwirklichung des von ihm Gewollten keines Mittels bedarf, weder eines Stoffes, noch von ihm verschiedener Kräfte; der göttliche Wille ist durch sich selbst und unmittelbar erste Ursache. S. Th. 1 q. 19 a. 4;

312. Alles ist durch den Willen Gottes, wenigstens permissive. 2. daß alles, was irgendwie ist, durch Gottes Willen ist und nicht sein kann ohne ihn.

Die Existenz des Bösen bildet hiergegen keinen Einwand, da dasselbe ein Defekt, dieser Defekt aber von Gott zugelassen ist. Vgl. n. 319. 311;

313. Die absolute Wirksamkeit des göttl. Willens. 3. daß der göttliche Wille unfehlbar verwirklicht wird, und nichts ihm widerstehen kann. Vgl. *Ps.* 32, 9; *Is.* 14, 27; 46, 10; *Job* 23, 13 u. s. w.

Den Grund hierfür spricht der heil. Thomas mit den Worten aus: Cum voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quod divina voluntas suum effectum non consequatur. S. Th. 1 q. 19 a. 6 c.

Daraus folgt aber keineswegs, wie die Kurzsichtigkeit einer falschen Philosophie und Theologie meinte, daß alles mit Notwendigkeit geschieht; alles geschieht vielmehr in der Weise, wie Gott will, daß es geschehen soll. Gott will aber, daß die erschaffenen Ursachen teils mit Notwendigkeit, teils mit Freiheit wirken. S. Th. 1 q. 19 a. 8 c.

Insofern nun Gott will, daß etwas durch den freien Willen vernünftiger Geschöpfe geschehe, zugleich aber zuläßt, daß diese Geschöpfe, ihrem Eigenwillen folgend, dem göttlichen Willen zuwiderhandeln, kann man sagen, daß der göttliche Wille nicht erfüllt werde. Vocavi, et renuistis *Prov.* 1, 24; vgl. *Is.* 65, 2.

314. Die absolute Wirksamkeit des göttl. Willens nicht beeinträchtigt. Dadurch wird aber die absolute Wirksamkeit des göttlichen Willens nicht beeinträchtigt,

a. weil das Geschöpf das Vermögen und die Freiheit, sich gegen den göttlichen Willen zu bestimmen, nicht aus sich, sondern aus Gott hat;

b. weil das Geschöpf nur mit Gottes Zulassung sich so bestimmt und bestimmen kann, während Gott es hindern und auch den Willen des Geschöpfes ohne Aufheben seiner Freiheit anders bestimmen könnte;

c. weil auch da, wo das Geschöpf im Widerspruch mit dem göttlichen Willen handelt, nicht des Geschöpfes, sondern Gottes Absicht verwirklicht wird. Quod recedere videtur a divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium; sicut peccator, qui quantum est in se, recedit a divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinae voluntatis, dum per eius iustitiam punitur. S. Th. 1 q. 19 a. 6 c.

315. Einteilung des göttl. Willens. Scholion. Nach dem Gesagten unterscheiden Väter und Theologen, unbeschadet der absoluten Einfachheit des göttlichen Willens, einen vorausgehenden und nachfolgenden (voluntas *antecedens* et *consequens*), oder einen ersten und zweiten (voluntas *prima* et *secunda*), desgleichen einen

bedingten und unbedingten (voluntas *conditionata* et *absoluta*) Willen. Der vorhergehende und bedingte Wille kann unwirksam (*inefficax*) sein, niemals aber der nachfolgende Wille; dieser ist notwendig und immer wirksam (*efficax*). Väter und Theologen machen diese Unterscheidungen meistens speciell bezüglich des Heilsratschlusses Gottes, der mit seiner voluntas *antecedens*, die deshalb auch als Wille des Wohlgefallens (beneplacitum) bezeichnet wird, das Heil aller, mit seiner voluntas *consequens* aber die Verwerfung der unbußfertigen Sünder will. Vgl. *Franzelin* l. c. Thes. 47.

§ 38. Von den übrigen Eigenschaften Gottes.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie III § 208. 209.

Nach dem Bisherigen ist das Verständnis der übrigen göttlichen Attribute nicht schwer. 346.

Gott die absolute Wahrheit.

1. Gott ist die absolute, unendliche, höchste Wahrheit (*Joann.* 14, 6) und der Grund aller erschaffenen Wahrheit, sowohl des Seins, als des Erkennens. Da Gott das sich selbst absolut erkennende unendliche Sein ist, so ist in ihm die absolute Übereinstimmung, ja die Identität von Sein und Erkennen, also die absolute Wahrheit. S. Th. 1 q. 16 a. 5 c. 347.

Gott das höchste Gut.

2. Gott ist das unendliche, höchste Gut und die Ursache und das Urbild alles Guten. Etwas wird gut genannt, sofern es Gegenstand des Wollens ist; daher ist das sich selbst unendlich liebende, unendlich vollkommene Wesen unendlich gut und deshalb auch die Ursache aller kreatürlichen Güte. S. Th. 1 q. 5 und 6. 348.

Gott die absolute Schönheit.

3. Als die absolut einfache unendliche Vollkommenheit ist Gott die dem unendlichen Intellekte unendlich wohlgefallende absolute Schönheit und das eminente Urbild alles Schönen. Vgl. *Sap.* 7, 29; 13, 3; *Ecclus.* 24, 19; *Cant.* 1, 15; *Ps.* 44, 3; 95, 6 u. s. w.; vgl. auch S. Th. 1 q. 5 a. 4 ad 1.

349.

Gott die unendliche Seligkeit.

4. Als die sich selbst absolut erkennende, besitzende und genießende unendliche Wahrheit, Güte und Schönheit ist Gott die unendliche Seligkeit, *in se* et *ex se beatissimus* (*Vatic.*, De fide cath. c. 1), und der Urquell aller Seligkeit, daher auch das letzte Ziel alles Verlangens: totus desiderabilis. *Cant.* 5, 16. Vgl. S. Th. 1 q. 26.

350.

Gott das absolute Leben.

5. Gott ist das absolute Leben, das absolut Lebendige (*Deut.* 5, 26; *Ps.* 41, 3; 83, 3; *Joann.* 5, 26; 1 *Thess.* 1, 9; *Apoc.* 7, 2 u. s. w.), im Gegensatz zu den toten Götzen (*Ps.* 113, 13; *Sap.* 14, 21; *Js.* 41, 29; *Jer.* 10, 15).

Lebendig wird ein Wesen genannt, insofern es thätig sein kann und thätig ist und zugleich das Princip seiner Thätigkeit in sich selbst hat. Gott ist aber purer Akt aus und durch sich selbst und zwar die allervollkommenste, nämlich intellektuale Aktualität. S. Th. 1 q. 18 a. 3 et 4.

Hieraus ist auch klar, inwiefern man Gott Bewegung zuschreiben kann: insofern die Bewegung Thätigkeit ist, ist Gott die absolute Bewegung, insofern aber Bewegung dem nächsten und eigentlichen Sinne nach einen Übergang von Potenz zum Akt und mithin eine Veränderung, ein Fortschreiten zu einem Ziele hin bedeutet, ist Gott absolut unbeweglich, die absolute Ruhe.

351. Gott die unendliche Majestät und Herrlichkeit. 6. Als der absolut unabhängige und allvollkommene und als der Herr aller Dinge ist Gott die unendliche Majestät und Herrlichkeit: Deus maiestatis (*Deut.* 5, 24; *Ps.* 28, 3), rex gloriae, pater gloriae (*Ps.* 23, 7—10; *Eph.* 1, 17).

Regi autem saeculorum immortali, invisibili, soli Deo, honor et gloria in saecula saeculorum. Amen. 1 *Tim.* 1, 17.

Zweiter Teil.

Von der allerheiligsten Dreifaltigkeit.

Vorbemerkung.

§ 39. Die Persönlichkeit Gottes im allgemeinen.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie IV § 210 ff.

Die Persönlichkeit Gottes im allgemeinen ist eine Glaubens- und eine Vernunftwahrheit; seine Dreipersönlichkeit aber kann die bloße Vernunft weder finden noch beweisen.

I. Daß Gott ein persönliches Wesen ist, ergibt sich 352. Gott ein persönliches Wesen nach der Offenbarung und der Vernunft.

1. aus der gesamten Offenbarung, die dies überall lehrt und voraussetzt, wenn auch der abstrakte Name Person oder Hypostase nicht vorkommt;

2. aus der Lehre der Kirche, die den modernen Irrtümern, namentlich dem Pantheismus gegenüber, diese Wahrheit förmlich ausgesprochen hat, indem sie erklärte, Gott sei una *singularis* .... substantia spiritualis. *Conc. Vat.*, Const. dogm. de fide cath. c. 1;

3. aus der Vernunft, wie das vatikanische Konzil dies auch ausdrücklich erklärt (l. c. Can. II, 1). Denn

a. Persönlichkeit ist eine perfectio simpliciter simplex (n. 203), ja die letzte Vollendung eines Wesens, weshalb sie Gott formaliter eigen sein muß. Persona significat id, quod est perfectissimum in tota natura .... Unde cum omne illud quod est perfectionis Deo sit attribuendum, eo quod eius essentia continet in se omnem perfectionem, conveniens est ut hoc nomen *persona* de Deo dicatur. S. Th. 1 q. 29 a. 3 c;

b. der Begriff Gottes und der Persönlichkeit selbst verlangt es. Es wird nämlich ein vernünftiges Wesen insofern persönlich genannt, als es selbständig für sich besteht: naturae rationalis individua substantia. Da aber Gott absolut für sich selbst besteht und vernünftiger Geist ist, so ist er offenbar im höchsten und vollkommensten Sinne persönlich. Vgl. S. Th. 1 q. 29 a. 3 ad 1. 353.

Die Persönlichkeit Gottes ohne jede Unvollkommenheit.

Wenn aber Gott im wahrsten und höchsten Sinne Persönlichkeit zugeschrieben werden muß, so versteht es sich von selbst, daß alle Unvollkommen-

heiten von Gott auszuschließen sind, die einer erschaffenen Person, als einem endlichen Wesen und einer endlichen Persönlichkeit eigen sind. Nachdem der heil. Thomas mit obigen (n. 352) Worten die Persönlichkeit Gottes bewiesen, fügt er daher hinzu, dieselbe sei jedoch in Gott nicht *eodem modo*, quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo; sicut et alia nomina, quae creaturis a nobis imposita, Deo attribuuntur. S. Th. 1 q. 29 a. 3 c.

354. Die Dreipersönlichkeit Gottes ein Geheimnis. II. Soweit reicht die Vernunft. Dagegen ist es ein übernatürliches Geheimnis, das nur aus der Offenbarung erkannt werden kann, daß Gott in drei Personen subsistiert.

355. Was die Vernunft in Bezug auf die Dreifaltigkeit zu erkennen vermag. Daher kann die Vernunft die durch den Glauben uns bekannte und gewisse Trinität weder beweisen noch widerlegen, sondern nur ihr Unvermögen bezüglich dieses Geheimnisses bekennen. Wohl aber muß sie eingestehen, daß die Unbegreiflichkeit dieses Geheimnisses kein vernünftiger Grund ist, dasselbe zu leugnen. Auch das vermag die Vernunft einzusehen, daß das Trinitätsdogma dem wahren Gottesbegriffe, wie ihn die Philosophie zu erreichen vermag, nicht widerspricht, sondern denselben in übernatürlicher Weise vervollkommnet. Dies zu zeigen, ist aber nicht mehr Aufgabe der Philosophie, sondern der Theologie. Dieselbe hat also zuerst die Trinitätslehre aus den Quellen des Glaubens zu beweisen und sodann sie theologisch zu entwickeln. Mit dieser doppelten Aufgabe ist die Einteilung der Lehre von der allerheiligsten Dreifaltigkeit von selbst gegeben.

A. Positive Darlegung und Begründung der Trinitätslehre aus der heiligen Schrift und der Offenbarung.

I. Die Lehre der heiligen Schrift über das Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit.

Mit der Mehrzahl der Theologen beginnen wir den positiven Beweis für das Geheimnis der Trinität mit dem Schriftbeweis, dem der Traditionsbeweis mit der Darlegung der kirchlichen Entscheidungen angeschlossen wird. Um die Fülle und Kraft des Schriftbeweises zur Anschauung zu bringen und stufenweise das theologische Verständnis des Dogmas vorzubereiten, stellen wir den Beweis aus dem Alten Testamente an die Spitze.

1. Die Trinität im Alten Testamente.

§ 40. Allgemeine Andeutungen der Trinität im Alten Testamente.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie IV § 214.

356. Die Trinität im A. T. nach der göttlichen Heilsökonomie. Der göttlichen Heilsökonomie entsprechend stellt das Alte Testament dem Polytheismus gegenüber die Einheit des göttlichen Wesens in den Vordergrund. Die Trinität wurde nur in dem Maße geoffenbart, als die göttlichen Personen in ihrer persönlichen Eigentümlichkeit durch die Menschwerdung des Sohnes und die Ausgießung des heiligen Geistes, auf welche vorbereitet wurde, nach außen sich offenbaren. Aber gerade deshalb, weil das Alte Testament das Neue vorbereitete, mußte es auch dieses höchste Geheimnis des Christentums immer mehr erkennbar machen. Die betreffenden Offenbarungen haben allerdings erst ihr volles Licht im Neuen Testament

empfangen. Auf Grund der neutestamentlichen Offenbarungen werden sie von den Vätern und Theologen mit vollem Rechte von der Trinität verstanden, waren aber auch bereits für die Gläubigen und namentlich für die besonders erleuchteten im Alten Testament nicht gänzlich verschlossen, wie sie auch nach dem Zeugnis der Evangelien den Zeitgenossen Christi irgendwie bekannt waren. Nur das von Christus abgefallene Judentum und der Rationalismus gibt ihnen eine antitrinitarische Deutung.

1. Schon in dem ersten Verse der Genesis erblicken manche Väter und Theologen eine Hinweisung auf das trinitarische Glaubensgeheimnis, indem sie unter dem ersten Worte בְּרֵאשִׁית den Sohn verstehen, was nach dem Anfang des Johannesevangelium sehr begründet ist. 357. Verschiedene Andeutungen der Trinität.

2. Eine weitere Andeutung liegt in den Namen Elohim, Adonim u. s. w. in Verbindung mit der Einzahl des Verbums, sowie in der so häufigen Verbindung des Namens Elohim mit anderen Gottesnamen in der Singularform, insbesondere mit Jehova.

3. Dazu kommen die Stellen, wo Gott von sich und mit sich selbst in Pluralform redet (*Gen.* 1, 26; 3, 22; 11, 7.)

Wenn dieselbe auch als *Pluralis maiestaticus* aufgefaßt werden kann, so bleibt es immerhin merkwürdig, daß Moses und die Propheten die Form Elohim wählten, obschon die hebräische Sprache eine doppelte Singularform dieses Wortes zu Gebote stellte. Von noch größerem Gewichte ist es, wenn Gott von sich selbst im Plural und zugleich wieder im Singular redet. Et *ait*: *Faciamus* hominem ad imaginem et similitudinem *nostram* . . . . . Et *creavit Deus* hominem ad imaginem *suam*: ad imaignem Dei *creavit* illum. *Gen.* 1, 26. 27. Vgl. *Js.* 6, 8.

4. Bekräftigt werden diese allgemeinen Andeutungen durch symbolische Hinweisungen auf die Trinität. Eine solche erblicken viele Väter und Theologen in den drei Männern, die als Repräsentanten Jehovas dem Abraham erschienen (*Gen.* 18; vgl. *Corn. a Lap.*, In *Gen.* 18, 2); in der dreimaligen Anrufung des Namens Jehova im hohenpriesterlichen Segen (*Num.* 6, 24–26); ferner in der dreimaligen Nennung Gottes bei der feierlichen Erklärung der göttlichen Einheit im Deuteronomium (*Deut.* 6, 4; vgl. *Corn. a Lap.* in h. l.); endlich in dem dreimal Heilig der Seraphim in der Vision des Propheten Isaias (*Js.* 6, 3; vgl. *Corn. a Lap.* in h. l.). Diese sehr allgemeinen Andeutungen genügen freilich für sich allein nicht; aber sie erhalten schon im Alten Testamente Erklärung und Bestätigung durch die Offenbarungen über den Maleach-Jehova oder -Elohim, über die Gottheit des Messias und die Persönlichkeit der göttlichen Weisheit. 358. Symbolische Hinweisungen auf die Trinität

§ 41. Der Jehova-Engel.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie IV § 215.

Der Bundesengel, den Malachias als den Herrn selbst bezeichnet (veniet ad templum suum dominator, quem vos quaeritis et *angelus testamenti*, quem vos vultis. *Mal.* 3, 1), erscheint durch den ganzen Verlauf des Alten Testamentes als der Engel Jehovas, der Engel des Angesichtes, in dem der Name Gottes ist, in dem Gott selbst erscheint, und dem daher alle göttlichen Attribute beigelegt 359. Der Bundesengel.

werden. *Gen.* 16, 9 ff.; 18, 1 ff.; 19, 24; 22, 15; 31, 11. 13; 32, 24 ff.; 48, 15. 16; *Ex.* 3, 2; 13, 21; *Jos.* 5, 13 ff.; *Judic.* 2, 1 ff.; 6, 11 ff.; *Js.* 63, 9; *Osee* 12, 4 u. s. w.

360. Der Bundesengel und der Logos.

Wenn es auch unrichtig ist, daß in den Theophanien nur der Sohn Gottes habe erscheinen können, und wenn es auch nach der heiligen Schrift und den Vätern gewiß ist, daß die göttlichen Offenbarungen und Erscheinungen im Alten Bunde durch den Dienst eines Engels oder der Engel vermittelt waren, so kann es doch nach dem Gesamtinhalte der Schrift, sowie nach der Lehre der Väter und der angesehensten Schriftausleger keinem Zweifel unterliegen, daß der Logos es war, der in dem Engel und in der Schechina im Alten Bunde sich offenbarte, bis er endlich auch Fleisch geworden ist. Daher ist auch jener Maleach Jehova nicht zu verwechseln mit einzelnen, zumal im Neuen Bunde von Gott gesandten Engeln, die aus diesem Grunde öfters Engel des Herrn genannt werden.

361. Der Bundesengel eine zweite göttliche Person.

Daß wir aber wirklich den im Jehova-Engel erscheinenden Herrn als eine von der ersten göttlichen Person verschiedene zweite Person, als den Logos fassen, dazu haben wir im einzelnen folgende entscheidende Gründe:

1. Die authentische Erklärung des Neuen Testamentes und die kirchliche Überlieferung. Vgl. 1 *Cor.* 10, 4. 9. 11; *Jud.* 5; *Hebr.* 3, 7 ff.; 8, 9;

2. jene Stellen, in denen der im Maleach erscheinende Jehova von einem anderen Jehova, dem Jehova im Himmel, unterschieden wird. *Gen.* 16, 9 ff.; 19, 24; *Jerem.* 50, 40; *Amos* 4, 11.

Dieser Unterschied ist klar da ausgesprochen, wo der im Jehova-Engel erscheinende Jehova als von Jehova gesendet bezeichnet wird. *Zach.* 2, 8. Denn die Sendung setzt einen persönlichen Unterschied zwischen dem Sendenden und dem Gesandten voraus. Vgl. unten § 57 ff.;

3. die Andeutungen der heiligen Schrift, daß der im Maleach erscheinende Jehova mit der Person des Messias und der hypostatischen Weisheit identisch ist. Vgl. § 42 und 43.

In den alttestamentlichen Stellen von dem Engel des Herrn und den Erscheinungen des Herrn finden sich daher manche Andeutungen eines Personenunterschiedes in Gott; aber das Geheimnis der Trinität ist in denselben so verhüllt, wie es der älteren Zeit Israels angemessen war. Erst im Lichte des Neuen Testamentes gewinnen diese Stellen Klarheit und ihre volle Bedeutung. Ausführliches über den Jehova-Engel s. bei Reinke, Beiträge. 4 S. 355 ff.; Zschokke, Theol. der Proph. 1. Teil § 40.

§ 42. Die Lehre von dem Messias.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie IV § 216. 217.

362. Die zweite göttliche Person in den messianischen Weissagungen.

Die gesamte messianische Weissagung, die den Messias als Nachkommen Adams, Davids, Abrahams, Judas, als Frucht der Erde, als Sohn der Jungfrau schildert, kennzeichnet ihn auch fortwährend und durchaus als eine übermenschliche Person, als schlechthin erhaben über alle Patriarchen, Könige und Propheten, denen der Name Sohn Gottes nur im uneigentlichen Sinne beigelegt werden kann, während der Messias in

einem eminenten Sinn Sohn Gottes, Sproß Jehovas, ja Jehova, Allerheiligster, Adonai, Gott der Heerscharen genannt wird, der selbst sein Volk, die ganze Menschheit, erlöst und als ewiger König regiert.

1. Dies ist schon im Protoevangelium und in den patriarchalischen Verheißungen der Fall, insofern der Messias als der Schlangenzertreter (*Gen.* 3, 15) und der Segen aller Völker (*Gen.* 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14; 49, 10) bezeichnet wird. 363. Das Protoevangelium.

2. Klarer tritt die Gottheit des Messias hervor in den Psalmen. 364. Die messianischen Psalmen: Psalm 2;

a. Zu dem Gesalbten Jehovas, gegen den die Völker sich erheben, wird gesprochen: Filius meus es Tu, ego hodie genui Te. *Ps.* 2, 7. Nach der authentischen Erklärung des N. T. (*Hebr.* 1, 5) und der einmütigen Interpretation der Väter und Theologen sind diese Worte zunächst und zuerst von der ewigen Zeugung und somit von der wahren konsubstantialen Sohnschaft zu verstehen. Es wird daher dadurch sowohl die Gottheit des Sohnes, wie dessen persönlicher Unterschied vom Vater bewiesen.

b. Im 15. Psalm wird der Messias, der Richter Israels, als der Heilige Gottes geschildert, der die Verwesung nicht schaut und zur Rechten Gottes ewige Freuden genießt, was die Apostel (*Act.* 2, 31; 13, 35) auf Christus beziehen. Psalm 15;

c. Im 44. Psalm, dessen Messianität nach der Erklärung des Neuen Testamentes (*Hebr.* 1, 8) nicht bezweifelt werden kann, wird der Messias, das schönste der Menschenkinder, zugleich als Gott bezeichnet, dessen Thron ewig steht, als der von Gott gesalbte Gott, als der anbetungswürdige Herr, den alle Völker ewig preisen. Sedes tua Deus in saeculum saeculi: virga directionis virga regni tui. Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem: propterea unxit te Deus Deus tuus oleo laetitiae prae consortibus tuis .... Populi confitebuntur tibi in aeternum. *Ps.* 44, 7. 8. 18. Psalm 44;

d. Von demselben Königssohne heißt es im 71. Psalme, daß er über alles und ewig herrsche, daß alle Völker ihn anbeten werden, ihn, der herniedersteigt, wie der Tau auf (Gedeons) Vließ, und Gerechtigkeit und Frieden bringt. (*Ps.* 71, 5. 7. 8—11. 17.) Psalm 71;

e. Den 109. Psalm: Dixit Dominus Domino meo: sede a dextris meis hat Christus selbst (*Matth.* 22, 44) vor allen anderen Schriftstellen ausgewählt, um durch ihn die Juden zur Erkenntnis der göttlichen Natur und Persönlichkeit des Messias zu führen. Dementsprechend haben auch die Apostel auf diesen Psalm ein besonderes Gewicht gelegt (1 *Cor.* 15, 25; *Hebr.* 5, 6; 7, 17). David erblickt den Messias zur Rechten Gottes in jener Herrlichkeit, in die er durch seine Verklärung eingegangen, und in der er die göttliche Herrschaft und das göttliche Richteramt über alle Geschöpfe ausübt. Diese Erhebung hat die Gottheit des Messias und deshalb seine ewige Geburt vom Vater zur Voraussetzung. Das ex utero ante luciferum genui Te der Vulgata entspricht zwar nicht dem masorethischen, höchst wahrscheinlich aber dem ursprünglichen hebräischen Texte. Vgl. Kaulen im Kath. 1865 II S. 129—174. Psalm 109;

3. Nicht minder klare Stellen finden sich in den Propheten. 365. Die Propheten: Isaias;

a. Isaias nennt den Messias nicht bloß die Frucht der Erde, sondern auch den Sprößling Jehovas (*Is.* 4, 2). Gleich darauf

(7, 14) nennt er den Messias Emmanuel. Daß hier wirklich der Messias gemeint ist, steht unzweifelhaft fest durch die Erklärung des Neuen Testamentes (*Matth.* 1, 23; *Luc.* 1, 31). Dieser Messias aber ist Emmanuel, d. h. der mit und bei uns seiende Gott; denn er ist der Herr der Heerscharen (*Is.* 8, 13), das große Licht, das die Welt erleuchten wird (9, 2), das Kindlein, das uns geboren, der Sohn, der uns geschenkt ist (9, 6), auf dessen Schultern die Herrschaft ruht, und der genannt wird und ist der Wunderbare, der Ratgeber, der starke Gott, der Vater der Ewigkeit, der Friedensfürst (9, 6), dessen Reich des Friedens und der Gerechtigkeit ewig dauert (9, 7).

Auch das 11. und 12. Kapitel enthalten eine Reihe von Andeutungen der göttlichen Natur und Persönlichkeit des Messias. Wenn auch in allen Gerechten der heilige Geist wohnt, so ruht doch auf ihm eine solche Geistesfülle, daß wir aus derselben auf die göttliche Natur schließen können. Dasselbe tritt noch klarer hervor durch all das Große, das Isaias von dem Zweig aus der Wurzel Jesse verkündigt. Er richtet nicht nach dem Schein, sondern ist der Herzenskundige (11, 3. 4); er bedarf keiner irdischen Waffen, sondern vernichtet seine Feinde mit dem Hauche seines Mundes (11, 4); er bringt den Frieden und die Glückseligkeit des Paradieses zurück (11, 6 ff), erfüllt die ganze Erde mit der Erkenntnis des Herrn (11, 9) und steht allen Nationen zum Zeichen (11, 10). Er ist ferner Gott unser Heiland, aus dessen Quellen wir mit Freuden die Wasser des Lebens schöpfen sollen (12, 3).

Gott selbst kommt, uns zu erlösen; dann werden die Augen der Blinden sich öffnen u. s. w. (35, 4 ff.; vgl. *Matth.* 11, 5).

Der Messias ist der Knecht und Auserwählte, an dem Gott sein Wohlgefallen hat (*Is.* 42, 1; vgl. *Matth.* 12, 18), der ersehnte Heiland, den die Himmel herabregnen, die Erde hervorsprossen soll. (*Is.* 45, 8; 64, 1).

Alle Könige und Völker beten ihn an (49, 7). Er richtet die Völker (50, 11), und durch seine Erniedrigung wird er über alles erhöht (52, 13; 53, 11). Er ist Jehova der Heerscharen, der Gott der ganzen Erde (54, 5). Der Messias, über dem der Geist des Herrn in seiner Fülle ruht, und den Gott gesandt hat, die frohe Botschaft zu verkünden, sagt von sich selbst: ich, Jehova, liebe das Recht (61, 1 ff.; 63, 1 ff). Mit Isaias stimmen die anderen Propheten überein.

Jeremias; b. So nennt Jeremias den Messias den Stifter des Neuen Bundes, Jehova unsere Gerechtigkeit (23, 5. 6). Vgl. auch *Jer.* 30, 8. 9; 33, 15. 16.

Nachdem Baruch die göttliche Weisheit geschildert, schließt er mit den merkwürdigen Worten: „Danach erschien er auf Erden und wandelte unter den Menschen" (3, 38), was die Väter von der hypostatischen göttlichen Weisheit verstehen. Vgl. Reinke, Mess. Weiss. 4 S. 491 ff.

Ezechiel; c. Wie Isaias, so schaut auch Ezechiel die Glorie Jehovas in Menschengestalt auf dem Throne (1, 26 ff. 2, 1).

Daniel; d. So sieht auch Daniel den Messias als den Menschensohn zu dem Altbetagten (dem Ewigen) kommen, von welchem dem Erlöser ewige Gewalt und Herrschaft gegeben wird, so daß seines Reiches kein

Ende sein wird (7, 13. 14). Desgleichen ist in der Prophetie von den siebzig Jahrwochen die Gottheit des seiner Menschheit nach getöteten Messias dadurch angedeutet, daß er als der *Sanctus sanctorum* (9, 24) bezeichnet wird.

e. Auch die kleinen Propheten enthalten Andeutungen über die Gottheit des Messias. *Joel* 2, 28 (vgl. *Act.* 2, 16 ff.); *Mich.* 4, 5; 5, 2 ff.; *Zach.* 3, 8; 6, 12 ff.; *Mal.* 3, 1 ff; 4, 2. 5. die kleinen Propheten.

§ 43. Die Lehre des Alten Testamentes von dem Worte und der Weisheit Gottes.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie IV § 218.

I. Auch in manchen von dem Worte Gottes oder des Herrn redenden Stellen des Alten Testamentes finden sich Andeutungen über die zweite göttliche Person. 366. Das Wort Gottes im A. T.

So wird schon im Anfange der Genesis das schaffende Wort unterschieden von dem Geiste Gottes; vom Worte ist auch an manchen späteren Stellen die Rede, die auf die Schöpfung sich beziehen. *Verbo* Domini coeli firmati sunt: et spiritu oris eius omnis virtus eorum. *Ps.* 32, 6; Fecisti omnia *verbo* tuo. *Sap.* 9, 1. Vgl. § 40.

Ferner gehören hierher jene Stellen, in denen das Wort Gottes als eine den Auftrag Gottes vollziehende Person dargestellt und mit dem Messias, der Weisheit und dem Jehova-Engel identifiziert wird. *Js.* 55, 10. 11; *Sap.* 9, 1; 18, 14. 15. Vgl. *Ps.* 147, 15. 18.

II. Weit klarere Andeutungen einer ewigen Hypostase der Weisheit in Gott enthalten die in den Sapientialbüchern gegebenen Schilderungen der unerschaffenen göttlichen Weisheit. 367. Die göttliche Weisheit in den Sapientialbüchern.

In den Sapientialbüchern ist von einer doppelten Weisheit die Rede, der erschaffenen, z. B. im Anfang der *Proverb.*, und von ihrem Urbilde, der unerschaffenen göttlichen Weisheit. Die unerschaffene Weisheit wird in folgender Weise geschildert:

1. Sie war vor der Weltschöpfung von Ewigkeit her empfangen: Ab aeterno ordinata sum . . . . nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram. *Prov.* 8, 23. 24. Sie war ewig bei Gott (*Ecclus.* 1, 1; 24, 14) und bleibt auch in Ewigkeit (*Ecclus.* 24, 14); sie wohnte der Weltschöpfung bei (*Sap.* 9, 9) und wirkte bei allem mit, was Gott that: Cum eo eram cuncta componens. *Prov.* 8, 30; alles ist durch sie gemacht: ego feci in coelis, ut oriretur lumen indeficiens. *Ecclus.* 24, 6; sie umfaßt und durchdringt alles: Gyrum coeli circuivi sola, et profundum abyssi penetravi. *Ecclus.* 24, 8. 368. Die göttliche Weisheit von Ewigkeit und in Ewigkeit.

2. Sie erscheint hier nicht bloß wie eine göttliche Eigenschaft, sondern wie eine andere Person in Gott. Sie war vor aller Schöpfung bei Gott, die Teilnehmerin an seiner Seligkeit und der Gegenstand seines Wohlgefallens. Cum eo eram . . et delectabar per singulos dies, ludens coram eo omni tempore. *Prov.* 8, 30. Sie ist die Beisitzerin an Gottes Thron (*Sap.* 9, 4). Diese Weisheit spricht *Ecclus.* 24, 5: Ego ex ore Altissimi prodivi, primogenita ante omnem creaturam. Sie ist vapor . . virtutis Dei, et emanatio quaedam 369. Die göttliche Weisheit eine zweite Person in Gott.

claritatis omnipotentis Dei sincera . . . . candor . . lucis aeternae, et speculum sine macula Dei maiestatis, et imago bonitatis illius. Et cum sit una, omnia potest: et in se permanens omnia innovat. *Sap.* 7, 25—27.

370. Die göttliche Weisheit in ihren Beziehungen zu den Menschen. 3. Die Weisheit ist voll Liebe zu den Menschen und wohnt gern unter ihnen: Deliciae meae, esse cum filiis hominum. *Prov.* 8, 31. Sie ist die Lehrmeisterin derselben (*Prov.* 8, 32 ff.), die Urheberin der Tugend, der Gnade und des Lebens: Ego mater pulchrae dilectionis, et timoris, et agnitionis, et sanctae spei. In me gratia omnis viae et veritatis, in me omnis spes vitae et virtutis. *Ecclus.* 24, 24. 25. Insbesondere aber sind Israel und die Auserwählten ihr Erbteil und ihr Wohnsitz: In Jacob inhabita, et in Israel haereditare, et in electis meis mitte radices . . Et sic in Sion firmata sum. *Ecclus.* 24, 13. 15. Vgl. *Bar.* 3, 36 ff.

Alles dieses nur als poetische Personifikationen der Eigenschaft der göttlichen Weisheit zu betrachten, ist durchaus unstatthaft, zumal wenn man bedenkt, daß das Neue Testament, namentlich Johannes und Paulus, alle diese Ausdrücke über die Weisheit von dem Logos, dem Sohne Gottes gebrauchen.

371. Weisheit und Wort. Was das Verhältnis der Weisheit zum Worte betrifft, so kann man in *Sap.* 9, 1. 2: fecisti omnia *verbo* Tuo et *sapientia* Tua constituisti hominem eine Hindeutung auf Identität von Wort und Weisheit erblicken.

§ 44. Die Lehre des Alten Testamentes vom Geiste Gottes.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie IV § 219.

Nicht nur das Wirken, sondern auch die göttliche Natur und die unterschiedene Persönlichkeit des heiligen Geistes ist im Alten Testamente angedeutet und dadurch die volle Offenbarung dieser Wahrheit im Neuen Testamente vorbereitet.

372. Der Geist Gottes im A. T. Von dem Geiste, dem Geiste Gottes, dem Geiste des Herrn, dem heiligen Geiste ist an vielen Stellen und in konstanter Weise die Rede, wenn auch nicht so klar wie vom Worte und der Weisheit Gottes.

Als schaffendes Princip schwebt der Geist Elohims im Anfang der Schöpfung über den Wassern; durch das Wort und den Geist Jehovas sind die Welten gemacht (*Gen.* 1, 2; *Ps.* 32, 6). Insbesondere ist der Mensch durch den Geist Gottes erschaffen worden (*Job* 33, 4). Daher erhält und erfüllt der Geist Gottes alles (*Sap.* 1, 7; 12, 1; *Job* 34, 14. 15; *Ps.* 103, 30).

In ganz besonderer Weise ist der Geist Gottes das Princip des übernatürlichen Lebens, der Gnade. Er erleuchtet, reinigt, heiligt und stärkt die Menschheit und führt dadurch das Werk des Messias zur Vollendung. (*Job* 32, 7. 8). In seiner Fülle ist er dem Messias eigen (*Js.* 42, 1; 61, 1), der diesen Geist über die ganze Menschheit ausgießen wird. Effundam Spiritum meum super semen tuum. *Js.* 44, 3. Vgl. *Js.* 59, 21; *Joel* 2, 28 f.; *Ezech.* 11, 19; 18, 31; 36, 27; 37, 14; 39, 29.

Daß der Geist, von dem im Alten Testamente die Rede ist, **wahrer Gott** ist, unterliegt keinem Zweifel. Denn dasselbe, was von Gott, wird auch von diesem Geiste ausgesagt. Er erleuchtet die Propheten (2 *Reg.* 23, 2; *Is.* 61, 1; *Ezech.* 11, 24; *Dan.* 4, 6; *Zach.* 7, 12). Der Geist hat auch selbst das Volk durch die Wüste geführt und ist von ihm beleidigt worden (*Is.* 63, 10). 373. Der Geist Gottes ist wahrer Gott.

Nicht so klar aber ist es, ob unter dem Geiste Gottes nur die göttliche Kraft und Wirksamkeit, oder die dritte Person der Gottheit zu verstehen ist. Nach der ausdrücklichen Erklärung der Kirche (Credo . . . in Spiritum sanctum . . . . qui locutus est per Prophetas) und des Neuen Testamentes (*Act.* 2, 16 f., 2 *Petr.* 1, 21) ist letzteres unbedingt zu bejahen, wie es auch von Vätern und Theologen allgemein gelehrt wird, während nur die neuere protestantische und rationalistische Exegese es in Abrede stellt. Offenbar weisen auf die persönliche Subsistenz des Geistes besonders alle jene Stellen hin, in denen der Geist Gottes als Subjekt persönlicher Thätigkeit dargestellt und von Jehova unterschieden wird, z. B. wenn der Prophet sagt, daß Gott der Herr und sein Geist ihn gesendet habe: Dominus Deus misit me et spiritus eius. *Is.* 48, 16. Über die Persönlichkeit des Geistes im Buche der Weisheit s. Gutberlet, Das Buch der Weisheit. S. 66, 179 ff. u. s. w. 374. Der Geist Gottes als dritte göttliche Person angedeutet.

2. Die Trinität im Neuen Testamente.

Wir haben in den Schriften des Alten Testamentes mannigfache Offenbarungen über die allerheiligste Dreifaltigkeit gefunden. Wohl waren diese Offenbarungen für das Kindesalter der Welt, wo Israel in den ersten Elementen der Heilslehre befestigt werden sollte, mit heilsamem Schleier verhüllt. Nachdem aber in der messianischen Zeit dieser Schleier hinweggenommen und der Sinn der heiligen Schriften des Alten Testamentes uns durch Christus erschlossen ist, sehen wir, daß alles, was Christus und seine Apostel offen und unverhüllt aussprachen, bereits von Anbeginn an geheimnisvoll vorherverkündigt gewesen ist.

§ 45. Die Zeugnisse des Neuen Testamentes für die Trinität im allgemeinen.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie IV § 220. 221.

Wie das Alte Testament schon im Schöpfungsberichte und in allen großen Momenten der Offenbarungsgeschichte die Trinität andeutet, so spricht das Neue Testament dieselbe mit voller Klarheit aus 375. Die Trinität im N. T. klar ausgesprochen:

1. schon bei der Verkündigung der Menschwerdung des Sohnes Gottes (*Luc.* 1, 35); bei der Verkündigung;

2. sodann bei der feierlichen Einführung Christi in sein messianisches Wirken bei der Taufe im Jordan (*Matth.* 3, 16. 17; *Joann.* 12, 28); bei der Taufe Christi;

3. über die Trinität hat Christus die Apostel namentlich in seinen letzten Reden vollkommen belehrt, wo er von seinem Verhältnis zum Vater und zum heiligen Geiste spricht (*Joann.* 14—16); in den letzten Reden Jesu;

4. vor seiner Himmelfahrt befahl Jesus den Aposteln zu taufen in nomine (εἰς τὸ ὄνομα) Patris et Filii et Spiritus Sancti. Daß in dieser Formel nur von Gott die Rede sein kann, ergibt sich daraus, daß in der Tausformel;

nicht ein Geschöpf, sondern nur Gott es sein kann, in dessen Auftrag und Vollmacht die Taufe gespendet, durch dessen Kraft und Wirksamkeit die Wiedergeburt bewirkt, dem eben dadurch der Wiedergeborene als Eigentum geweiht und zum Dienste verpflichtet wird. Dieser Gott wird bezeichnet als der Vater und der Sohn und der heilige Geist. Daß dies nicht verschiedene Namen, sondern drei unterschiedene Personen sind, ergibt sich schon grammatikalisch aus der Wiederholung des Artikels, ist aber auch durch den Begriff von Vater und Sohn evident, woraus dann auch wegen der völligen Gleichheit des Ausdruckes der Personenunterschied bezüglich des heiligen Geistes sich ergibt. Als etwas Unpersönliches kann weder das Wort Sohn noch der Ausdruck heiliger Geist aufgefaßt werden, da nach der Natur der Sache und dem konstanten Sprachgebrauch der heiligen Schrift nur in dem Namen und auf den Namen einer Person getauft werden kann. Vgl. 1 *Cor.* 1, 12. 13;

in den Briefen der Apostel.

5. endlich gehören hierher die trinitarischen Stellen in den Briefen der Apostel, namentlich:

1 *Cor.* 12, 4–6: Divisiones vero gratiarum sunt, idem autem Spiritus: et divisiones ministrationum sunt, idem autem Dominus: et divisiones operationum sunt, idem autem Deus, qui operatur omnia in omnibus.

2 *Cor.* 13, 13: Gratia Domini nostri Jesus Christi, et caritas Dei, et communicatio Sancti Spiritus sit cum omnibus vobis.

1 *Petr.* 1, 1. 2: Electis . . secundum praescientiam Dei Patris, in sanctificationem Spiritus, in oboedientiam et aspersionem sanguinis Jesu Christi.

1 *Joann.* 5, 7: Quoniam tres sunt, qui testimonium dant in coelo: Pater, Verbum et Spiritus Sanctus: et hi tres unum sunt.

Obgleich die letzte Stelle bestritten ist und wohl deshalb den Arianern gegenüber von den Vätern wenig gebraucht wurde, so haben wir doch weder äußere, noch innere stichhaltige Gründe, diese von der Vulgata bezeugte, wichtige Beweisstelle aufzugeben.

376. Zeugnisse der Schrift für die einzelnen göttlichen Personen, insbesondere den Sohn.

Was die Schriftzeugnisse für die einzelnen göttlichen Personen betrifft, so können wir hier von den Zeugnissen absehen, die sich auf den Vater insbesondere beziehen, da diese von keinem Häretiker bestritten wurden und der Beweis der göttlichen Persönlichkeit des Vaters aus dem Nachweis der Gottheit und Persönlichkeit der beiden anderen Personen von selbst sich ergibt. Wir beschränken uns daher darauf, die Gottheit und Persönlichkeit des Sohnes und des heiligen Geistes zu beweisen.

Was zunächst den ersten Punkt betrifft, so besteht ja der Hauptzweck des Neuen Testamentes und insbesondere der Evangelien darin, nachzuweisen, daß Jesus der verheißene Messias und der wesensgleiche Sohn Gottes ist. Sowohl die Synoptiker als Johannes führen beide Beweise, wenngleich der letztere die Gottheit des Logos mit ganz besonderem Nachdruck hervorhebt.

Da diese Stellen insgesamt von dem Mensch gewordenen Sohne handeln, so sind sie auch ebensoviele Beweise für das Inkarnationsdogma, und in dieser Beziehung werden sie in der Inkarnationslehre geltend gemacht.

§ 46. Christus, der eingeborene Sohn Gottes des Vaters.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie IV § 223.

377. Christus wahrhaft der Sohn Gottes.

Die heilige Schrift des Neuen Testamentes nennt Christus den Sohn Gottes, Gott den Vater Christi und zwar nicht in einem uneigentlichen oder moralischen, sondern in dem eigentlichen und metaphysischen Sinne.

Dies ergibt sich

378. Die Sohnschaft Christi keine Adoptiv- oder uneigentliche Gottessohnschaft.

1. daraus, daß die natürliche Sohnschaft streng unterschieden wird

a. von der Adoptivkindschaft der Gläubigen. Christus ist der Sohn Gottes von Natur (*Joann.* 1, 14); uns hat er die Macht gegeben, Kinder Gottes zu werden, nicht durch natürliche Generation, sondern durch übernatürliche Wiedergeburt aus dem Wasser und dem heiligen Geiste *Joann.* 1, 12; *Rom.* 8, 14 ff.; *Gal.* 4, 5 ff. u. s. w.);

b. von der Adoptivkindschaft der Engel, von der z. B. *Job* 1, 6 die Rede ist. So hoch aber ist Christus über die Engel erhaben, als sein Name Sohn erhaben ist über ihren Namen. *Hebr.* 1, 4;

c. von der uneigentlichen Gottessohnschaft der Stellvertreter Gottes, denen im Alten Testamente öfters der Name Elohim gegeben wird, z. B. *Ex.* 22, 8; *Ps.* 81, 1. Im Gegensatz zu den Stellvertretern heißt es: multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis: novissime, diebus istis locutus est nobis in *filio. Hebr.* 1, 1. 2. Moses war Diener, Christus ist der Sohn (*Hebr.* 3, 5. 6). In den Parabeln vom Weinberge und vom Gastmahle ist er der Sohn, die Propheten und Apostel sind die Knechte des Königs (*Matth.* 21, 33 ff.; 22, 2 ff.; *Luc.* 20, 9). Daher der Schluß a minori ad maius: Si illos dixit deos, ad quos sermo Dei factus est, et non potest solvi scriptura: quem Pater sanctificavit, et misit in mundum, vos dicitis, quia blasphemas: quia dixi; Filius Dei sum? *Joann.* 10, 35. 36.

379. Sohn Gottes bezeichnet nicht die Messiaswürde Christi, sondern seine göttliche Persönlichkeit.

Aus dem Gesagten folgt, daß Christus nicht etwa, wie die Rationalisten wollen, nur per eminentiam und in dem Sinne Sohn Gottes ist, in dem auch ein rein menschlicher Messias so genannt werden könnte. Er ist es vielmehr im höchsten und eigentlichen Sinne. Daher drückt der Name Sohn Gottes nicht etwa bloß die Messiaswürde Christi, sondern seine göttliche Persönlichkeit aus. Dies ergibt sich, abgesehen von den später zu betrachtenden Beweisen von der Gottheit Christi und abgesehen davon, daß auch schon das Alte Testament die Gottheit des Messias ausspricht, namentlich aus folgenden Argumenten:

380. Christus unterscheidet seine Gottessohnschaft von den anderen Gesandten Gottes.

1. Christus bemüht sich, seine Jünger und besonders die fleischlich gesinnten Juden zu der Erkenntnis zu führen, daß der Messias im eigentlichen Sinne Sohn Gottes sei: Quid vobis videtur de Christo? Cuius filius est? dicunt ei: David. Ait illis: quomodo ergo David in spiritu vocat eum Dominum, dicens: Dixit Dominus Domino meo . . . Si ergo David vocat eum Dominum, quomodo filius eius est? *Matth.* 22, 42 ff.

381. Die Juden verstehen Christi Worte von der eigentlichen Sohnschaft und Gleichheit mit Gott.

2. Die Juden verstehen Jesus auch dahin, daß er im eigentlichen Sinne Sohn Gottes sei; denn sie beschuldigen ihn, dadurch, daß er sich Sohn Gottes nenne, mache er sich Gott gleich: propterea magis quaerebant eum Judaei interficere: quia . . . . patrem suum dicebat Deum, *aequalem* se faciens Deo. *Joann* 5, 18.

382. Christus bekräftigt seine eigentliche Sohnschaft mit einem Schwur.

3. Auch die in feierlichem Augenblicke erfolgte Antwort auf die Frage des Hohenpriesters: adiuro te per Deum vivum, ut dicas nobis, si tu es Christus Filius Dei (*Matth.* 26, 63), kann nur auf die eigentliche Gottessohnschaft bezogen werden. Dementsprechend fordern auch die Juden von Pilatus den Tod Christi, nicht nur weil er sich zum König Israels (*Joann.* 18, 33 ff.), sondern auch weil er sich

zum Sohn Gottes gemacht habe (*Joann.* 19, 7), unter Berufung auf das Gesetz gegen die Gotteslästerung (*Lev.* 24, 16).

383. Das Bekenntnis des hl. Petrus und Marthas. Schluß des Johannes-Evangeliums.

4. Denselben Sinn hat das Bekenntnis Petri: Tu es Christus, Filius Dei vivi (*Matth.* 16, 16; vgl. *Joann.* 6, 70), das Bekenntnis der Martha: ego credidi, quia Tu es Christus, Filius Dei vivi, qui in hunc mundum venisti, als Grund ihres Glaubens, daß Christus die Auferstehung und das Leben ist (*Joann.* 11, 25 ff.); ferner das dem Prolog entsprechende Schlußwort des Evangeliums des hl. Johannes: Haec autem scripta sunt, ut credatis, quia Jesus est Christus Filius Dei. *Joann.* 20, 31. Vgl. auch *Joann.* 9. 35 ff. Nicht der Glaube an irgend welchen Messias macht selig, sondern der an den eingeborenen Sohn Gottes;

384. Die Epitheta des Sohnes Gottes:

2. aus den Epitheta, die das Neue Testament dem Namen Sohn Gottes, wo er auf Christus angewendet wird, beifügt. Christus wird genannt

der eigene Sohn: a. der eigene Sohn, Filius *proprius*, *ἴδιος* (*Rom.* 8, 32);

der eingeborene Sohn: b. der eingeborene, *unigenitus*, *μονογενής* (*Joann.* 3, 16; 1 *Joann.* 4, 9), der im Schoße des Vaters ist (*Joann.* 1, 18; vgl. das *unicus* im Apostol. Glaubensbek.);

der wahre Sohn: c. wahrer Sohn Gottes, Filius *verus*, *ἀληθινός* (1 *Joann.* 5, 20);

der geliebte Sohn. d. der geliebte Sohn, Filius *dilectus*, in dem Gott sich wohlgefällt (*Matth* 3, 17), und der Sohn der Liebe, Filius *dilectionis* (1 *Col.* 1, 13).

§ 47. Die Lehre des Neuen Testamentes von Christus als dem Worte, dem Abglanze und dem Ebenbilde des Vaters.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie IV § 224.

385. Lehre des hl. Johannes von dem Λόγος.

I. Unigenitus a Patre plenus gratiae et veritatis ist identisch mit dem Worte, Λόγος, *Verbum* (vgl. *Apoc.* 19, 13), das Fleisch geworden. Von dem Λόγος lehrt Johannes im Eingange seines Evangeliums,

1. daß der Λόγος von Ewigkeit ist, weil er am Anfang der Zeit bereits war: in principio *erat* Verbum (1, 1);

2. daß er bei Gott, also ein von ihm verschiedenes Subjekt oder Suppositum ist: Verbum erat *apud* Deum (1, 1);

3. daß er selbst Gott war: *Deus* erat Verbum (1, 1);

4. daß durch ihn alles ohne Ausnahme erschaffen ist: *omnia* per ipsum facta sunt, et *sine ipso* factum est *nihil* quod factum est (1, 3);

5. daß er das Leben durch sich selbst hat: in ipso vita erat (1, 4);

6. daß er das Licht und die Quelle alles Lichtes ist: vita erat lux hominum (1, 4);

7. daß er die Ursache der Gotteskindschaft für alle ist, die an ihn glauben: dedit eis potestatem filios Dei fieri, his, qui credunt in nomine eius (1, 12).

386. Der Sohn das Ebenbild Gottes.

II. Was Sohn und Wort besagen, drückt der heil. Paulus aus, wenn er den Sohn bezeichnet

1. als Ebenbild — *imago*, *εἰκών* — Gottes (2 *Cor.* 4, 4), des Unsichtbaren (*Col.* 1, 15). Christus ist aber nicht etwa wie ein Engel oder wie Adam ein erschaffenes, unvollkommenes, sondern vermöge der hypostatischen Vereinigung des ewigen Sohnes mit der menschlichen Natur das absolute, unerschaffene und deshalb wesensgleiche

Ebenbild des Vaters. Denn in ihm wohnt *omnis plenitudo divinitatis corporaliter* (*Col.* 2, 9), d. h., wie die besten Exegeten interpretieren, die ganze Gottheit nicht durch die Gnade, sondern durch die hypostatische Vereinigung. Vgl. *Col.* 1, 19. Vermöge dieser absoluten Ebenbildlichkeit kann Christus mit voller Wahrheit sagen: „Wer mich sieht, sieht auch den Vater." *Joann.* 14, 9;

2. als *splendor gloriae* — et *figura substantiae eius* — ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ. *Hebr.* 1, 3. Vgl. *Sap.* 7, 26 und im Symb. Nic.-Const. *lumen de lumine.* Daß dadurch der Sohn als wahrer Gott erklärt wird, ergibt sich aus den sofort folgenden Worten: portansque omnia verbo virtutis suae und den unmittelbar vorausgehenden: per quem fecit et saecula (Vers 2); 387. Der Sohn der Abglanz des Vaters.

3. als *forma Dei:* Qui cum in forma Dei esset — ἐν μορφῇ τοῦ Θεοῦ ὑπάρχων —, non rapinam arbitratus est, esse se aequalem Deo. *Phil.* 2, 6. Denn daß die forma Dei die göttliche Natur ist, ergibt sich namentlich aus folgendem: 388. Der Sohn die forma Dei.

a. Christus war in forma Dei, ehe er Mensch wurde.

b. Deshalb hielt er es nicht für einen Raub, *esse se aequalem Deo.*

c. Der Gegensatz zur forma Dei ist die *forma servi;* so gewiß also diese die menschliche Natur bezeichnet, ebenso gewiß bezeichnet jene die göttliche Natur. In der Annahme der forma servi liegt aber eine unendliche Selbstentäußerung: semetipsum exinanivit (Vers 7). Weil der Sohn jedoch dadurch nicht aufhörte, Gott zu sein, so sagt der Apostel: in *similitudinem* hominum factus et habitu inventus ut homo (l. c.). Hierdurch wird weder die Wahrheit der menschlichen Natur geleugnet, noch die similitudo lediglich auf die Passibilität beschränkt;

4. als *primogenitus omnis creaturae* — πρωτότοκος πάσης κτίσεως (*Col.* 1, 15). Dies ist jedoch keineswegs, wie die Arianer behaupteten, gleichbedeutend mit *primocreatus,* sondern enthält die doppelte Wahrheit, 389. Der Sohn primogenitus omnis creaturae.

a. daß Christus erzeugt ist vor aller Kreatur, wie die Weisheit sich nennet, primogenita *ante* omnem creaturam (*Ecclus.* 24, 5);

b. daß er das absolute Princip aller natürlichen und übernatürlichen (vgl. *Apoc.* 3, 14) Schöpfung ist.

Daß der Apostel den Sohn wirklich in diesem Sinne den Erstgeborenen vor aller Schöpfung nennt, erklärt er selbst in den folgenden Versen *Col.* 1, 16 und 17: Quoniam in ipso condita sunt universa in coelis et in terra, visibilia et invisibilia, sive throni sive dominationes sive principatus sive potestates: omnia per ipsum et in ipso creata sunt, et ipse est ante omnes, et omnia in ipso constant.

§ 48. Christus — Herr und Gott.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie IV § 225.

I. Ein Christus ganz besonders zugeeigneter Name ist der Name Herr, κύριος, Dominus. Obwohl auch dieser Name ihm auch als Mensch, als dem Haupte aller zukommt, so ist er doch principaliter seiner Gottheit eigen, vermöge welcher er der absolute Herr über alles ist. Demgemäß wird er auch genannt 390. Christus der Herr.

1. *solus Dominator et Dominus* — μόνος δεσπότης καὶ κύριος — *Jud.* 4;

2. κύριος ἐξ οὐρανοῦ — secundus homo de coelo coelestis. 1 *Cor.* 15, 47;

3. *Dominus gloriae.* 1 *Cor.* 2, 8;

4. *Dominus Dominorum* und Rex Regum. *Apoc.* 17, 14; 19, 16;

5. der eine Herr, durch den alles, wie der Vater der eine Gott ist, aus dem alles. (1 *Cor.* 8, 6).

391. Christus — Gott. II. Wie der Name Herr der zweiten, so wird der Name Gott der ersten Person vorzugsweise zugeeignet. Jedoch fehlt es auch nicht an Stellen, in denen der Name Gott dem Sohne beigelegt wird. Einige dieser Stellen hat man durch Interpunktion und gezwungene Konstruktion zu entkräften gesucht, — eine überflüssige Bemühung, da, wenn auch alle diese Stellen nicht vorhanden wären, der Beweis für die Gottheit des Sohnes gerade so fest stände. Die Hauptstellen sind:

1. Der Ausruf des Thomas: Dominus meus et *Deus meus. Joann.* 20, 28. Daß sich Deus auf Christus bezieht, ergibt sich unmittelbar aus dem Kontexte und ist überdies von dem 5. ökumenischen Konzil (553) gegen Theodor v. Mopsuestia ausdrücklich erklärt worden. Vgl. *Denzinger*, Enchir. n. 183.

2. *Act.* 20, 28: Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit episcopos regere ecclesiam *Dei*, quam acquisivit sanguine suo. Die Mehrzahl der Codices liest τοῦ θεοῦ, während nur wenige statt θεοῦ κυρίου, andere τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ haben.

3. *Rom.* 9, 5: Ex quibus (Israelitis) est Christus secundum carnem, qui est super omnia *Deus* benedictus in saecula.

4. *Tit.* 2, 13: Exspectantes beatam spem et adventum gloriae magni *Dei* et Salvatoris nostri Jesu Christi. Der Salvator selbst wird Gott genannt, wie klar aus dem griechischen Text durch die Stellung des Artikels hervorgeht: τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος.

5. *Hebr.* 1, 8 f. wird der Sohn durch Anwendung der messianischen Psalmstelle *Ps.* 44, 7 f. in prägnantester Weise als Gott bezeichnet. Thronus tuus, *Deus*, in saeculum saeculi . . . . . proptera unxit te, *Deus*, Deus tuus. Vgl. n. 364.

6. Der hl. Johannes schließt die Erörterung über die Gottheit Christi in seinem ersten Briefe mit den Worten: Hic est verus *Deus* et vita aeterna. 1 *Joann.* 5, 20; vgl. 3, 16.

§ 49. Die göttlichen Attribute, Werke und Rechte Christi.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie IV § 226.

Die bisherigen allgemeinen Erklärungen über die göttliche Person Christi werden bestätigt und beleuchtet durch alle jene Stellen, in welchen Christus die göttlichen Attribute, Werke und Rechte, insbesondere die inkommunikabeln, zugeschrieben werden.

392. Die göttlichen Attribute Christi: die Ewigkeit: I. Von den göttlichen Attributen wird Christus zugeschrieben

1. die Vorzeitlichkeit und Ewigkeit. Ehe Abraham ward, ist er (*Joann.* 8, 58; vgl. 1, 30). Seiner Menschheit nach empfängt er die Herrlichkeit, die er besaß, ehe die Welt war (*Joann.* 17, 5; vgl. 6, 63). Vor Gründung der Welt war er vom Vater geliebt. (*Joann.* 17, 24);

die Überweltlichkeit; 2. die Überweltlichkeit. Er ist nicht aus der Welt, sondern von Gott, von oben, aus dem Himmel herabgestiegen (*Joann.*

6, 42; 8, 23) und deshalb über alle erhaben: Qui desursum venit, super omnes est. Qui est de terra, de terra est et de terra loquitur; qui de coelo venit, super omnes est. *Joann.* 3, 31. Obwohl unter uns wohnend, ist er im Schoße des Vaters (*Joann.* 1, 18 vgl. 1, 14). Irdisches und Menschliches kommt ihm nur seiner Menschheit nach zu (*Rom.* 1, 3). Die Annahme der menschlichen Natur ist eben das Herabsteigen vom Himmel, eine unendliche Selbstentäußerung. Daher sind auch die in der Christologie zu betrachtenden Stellen über die Menschwerdung ebensoviele Beweise für die Gottheit Christi.

3. Die Aseität, das absolute Sein und Leben. Wie der Vater das Leben in sich selbst hat, so hat auch der Sohn aus dem Vater das Leben in sich selbst (*Joann.* 5, 26). die Aseität;

Daher ist er auch das Leben selbst und der Spender alles Lebens (*Joann.* 1, 4 ff.; 10, 10; *Act.* 3, 15; 1 *Cor.* 15, 45). Als der absolut Seiende ist er auch Urgrund und Endziel aller Dinge: Ego sum Α et Ω, primus et novissimus, principium et finis (*Apoc.* 1, 8; 21, 6; 22, 13).

4. Die Allgegenwart. Der auf Erden ist, ist auch im Himmel (*Joann.* 3, 13), im Schoße des Vaters (*Joann.* 1, 8). Daher sind auch seine Verheißungen bei *Matth.* 18, 20 und 28, 20 im eigentlichen und wörtlichen Sinne zu verstehen. die Allgegenwart;

5. Die göttliche Unbegreiflichkeit. Nur der Vater kennt und begreift ihn (*Matth.* 11, 27; *Luc.* 10, 22; *Joann.* 10, 15). die Unbegreiflichkeit;

6. Die Allwissenheit, das absolute Wissen. Christus erkennt die Allwissenheit, Gegenstand und Eigenschaften des Wissens in Christus:

a. das göttliche Wesen und die göttlichen Personen, und zwar ist diese Erkenntnis

α. absolutes Wissen,

β. vermöge unmittelbarer Anschauung,

γ. dem Sohne mit dem Vater und heiligen Geiste allein eigen, so daß Kreaturen nur auf Grund göttlicher Mitteilungen daran participieren können, und hat

δ. ihren Grund in der göttlichen Natur, dem Einssein mit dem Vater, dem Sein im Schoße des Vaters. Nemo novit Filium, nisi Pater, neque Patrem quis novit, nisi Filius et cui voluerit Filius revelare. *Matth.* 11, 27. Deum nemo vidit unquam; unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. *Joann.* 1, 18. Ego scio eum, quia ab ipso sum, et ipse me misit. *Joann.* 7, 29. Non quia Patrem vidit quisquam, nisi is, qui est a Deo, hic vidit Patrem. *Joann.* 6, 46. Sicut novit me Pater et ego cognosco (γιγνώσκω) Patrem. *Joann.* 10, 15;

b. alle göttlichen Ratschlüsse. Amen amen dico tibi, quia quod scimus loquimur, et quod vidimus, testamur (*Joann.* 3, 11), sprach Jesus zu Nicodemus, als er ihm die Ratschlüsse Gottes und die Geheimnisse der Erlösung mitteilte. Qui me misit, verax est, et ego, quae audivi ab eo, haec loquor in mundo. *Joann.* 8, 26. Vgl. auch 3, 32; 12, 39 f.;

Über das Nichtwissen Christi vom jüngsten Gericht und die Frage Christi Näheres in der Christologie.

c. alles Kontingente, auch die Gedanken (*Matth.* 12, 25; *Marc.* 2, 8; *Luc.* 6, 8; *Joann.* 2, 25 u. s. w.), das Zukünftige (*Matth.* 26, 21 ff.;

Marc. 10, 32 ff.; *Luc.* 21, 12 ff.; *Joann.* 21, 18 und alle Weissagungen Christi) und das bedingt Zukünftige (*Matth.* 11, 21). Daher wurde auch aus seiner Allwissenheit auf seinen göttlichen Ursprung geschlossen: so von Nathanael (*Joann.* 1, 49), von der Samariterin (*Joann.* 4, 29) und besonders von den Aposteln (*Joann.* 16, 30). *Apoc.* 2, 23 spricht Christus wie Jehova bei *Jerem.* 17, 10: Ego sum scrutans renes et corda, et dabo unicuique vestrum secundum opera sua. Muß ja der Weltrichter die Eigenschaft der Allwissenheit notwendig besitzen. Mit Recht sagt daher der hl. Paulus, in Christus seien verborgen omnes thesauri sapientiae et scientiae (*Col.* 2, 3).

die Allmacht: 7. Die Allmacht und Allwirksamkeit. Wie der Vater allwirksam ist, so auch der Sohn (*Joann.* 5, 17 ff.). Alles im Himmel und auf Erden ist seiner Macht unterworfen (*Matth.* 28, 18; *Eph.* 1, 21; *Col.* 1, 16; 2, 10). Diese Macht hat er zwar auch seiner Menschheit nach empfangen, principaliter aber ist sie ihm seiner Gottheit nach eigen. So hat er in eigenem Namen auch Wunder gewirkt (*Matth.* 8, 2. 3. 8. 9), Sünden vergeben (*Matth.* 9, 6) und anderen die Macht verliehen, in seinem Namen dasselbe zu thun (*Matth.* 10, 1; *Marc.* 3, 15; 6, 7; 16, 17. 18; vgl. *Act.* 3, 6; 16, 18). Über Leben und Tod, Himmel und Hölle gebietet er mit unumschränkter Macht (*Joann.* 17, 2; *Apoc.* 1, 18; 3, 7).

die moralischen Attribute. 8. Die moralischen Attribute und zwar in absoluter und eminenter Weise, wie sie keinem bloßen Geschöpfe mitgeteilt werden können, z. B. die Heiligkeit (*Act.* 3, 14; 4, 27; *Hebr.* 7, 26; 1 *Petr.* 3, 18; *Apoc.* 3, 7), die Weisheit (*Col.* 2, 3), Gerechtigkeit (1 *Joann.* 2, 29), die Wahrheit und Wahrhaftigkeit (*Apoc.* 3, 7; 1 *Joann.* 5, 6).

393. Die göttlichen Werke Christi. II. Wie die göttlichen Attribute, werden Christus auch die göttlichen Werke, insbesondere die inkommunikabeln, zugeschrieben:

1. die Schöpfung (*Joann.* 1, 3. 10; 1 *Cor.* 8, 6; *Col.* 1, 16; *Hebr.* 1, 2);

2. die Erhaltung, Bewegung und Regierung aller Dinge (*Hebr.* 1, 3; *Col.* 1, 17);

3. die Spendung des natürlichen, insbesondere des übernatürlichen Lichtes und Lebens (*Joann.* 1, 4. 9. 10 ff.; 8, 12; 10, 28; 14, 6);

4. die Wiederherstellung der göttlichen Ehre und die Erlösung der Menschheit (s. die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Christi im Traktat von der Erlösung § 115 ff.);

5. die Gründung der Kirche und die die ganze Kirche beseligende und heiligende Gegenwart und Wirksamkeit (s. die Lehre von der Kirche und den Sakramenten);

6. die Erweckung der Toten (*Joann.* 5, 21; 6, 55) und das allgemeine Gericht (*Matth.* 24, 30 f.; 25, 31; *Act.* 10, 42; 17, 31; *Rom.* 14, 10).

394. Die Rechtsansprüche Christi und sein Verhältnis zu den Geschöpfen. III. Daher steht Christus zu den Geschöpfen in demselben Verhältnis wie Gott der Vater und hat auf alles, was Gott allein gebührt, Rechtsanspruch.

1. Alle vernünftigen Geschöpfe schulden dem Sohne Anbetung (cultus *latriae*). Das fordert Christus selbst, indem er sagt, daß alle

den Sohn ehren müssen, wie sie den Vater ehren (*Joann.* 5, 23). Auch die Engel müssen ihn anbeten (*Phil.* 2, 10; *Hebr.* 1, 6) und alle Kreaturen (*Phil.* 2, 10).

An ihn sollen wir auch das Bittgebet richten, und er selbst erhört es: Si quid petieritis me in nomine meo, hoc faciam. *Joann.* 14, 14; vgl. 14, 13. Demgemäß beten ihn die Apostel und Gläubigen an (*Luc.* 24, 51 ff.; *Joann.* 9, 38), rufen seinen Namen an (1 *Cor.* 1, 2; 2 *Tim.* 2, 22; *Act.* 2, 21; 9, 14; 22, 16) und beten zu ihm (*Act.* 1, 24). In seine Hände empfiehlt Stephanus seinen Geist (*Act.* 7, 58). Wie an den Vater und den heiligen Geist sind an ihn die Doxologien gerichtet (*Rom.* 9, 5; 16, 27; 2 *Tim.* 4, 18; *Hebr.* 13, 21; 1 *Petr.* 4, 11; 2 *Petr.* 3, 18; *Apoc.* 1, 5 f). In Ewigkeit wird er daher auch mit dem Vater von allen Geschöpfen gepriesen und verherrlicht (*Apoc.* 5, 11—14; 7, 10).

2. Wie im Namen Jesu gebetet wird, so werden auch andere religiösen Akte, die nur in Gott und seinem Namen geschehen können, im Namen Jesu verrichtet. Im Namen Jesu wird gesegnet (1 *Cor.* 1, 3), geschworen (*Rom.* 9, 1), getauft (*Act.* 2, 38) und das Sakrament der letzten Ölung gespendet (*Jac.* 5, 14). Im Namen Jesu wirken die Apostel Wunder (*Marc.* 16, 17; *Act.* 3, 6; 4, 10).

3. Christus ist Gegenstand und Grund (obiectum materiale et formale) der göttlichen Tugenden: Wer selig werden will, muß an ihn glauben (*Joann.* 3, 18. 36; 6, 40; *Act.* 16, 31; 20, 21; 1 *Petr.* 1, 8). Er ist unsere Hoffnung (1 *Tim.* 1, 1; *Col.* 1, 27) und muß wie Gott über alles geliebt werden (*Matth.* 10, 37; *Joann.* 14, 21. 23; *Rom.* 8, 35; 1 *Cor.* 16, 22).

§ 50. Verhältnis des Sohnes zum Vater und zum heiligen Geiste.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie IV § 227.

Die Gottheit und Persönlichkeit des Sohnes ergibt sich endlich aus allen Aussprüchen des Neuen Testamentes, durch welche sein Verhältnis zum Vater und zum heiligen Geiste näher erklärt wird.

I. Die heilige Schrift lehrt einesteils den persönlichen Unterschied und anderenteils die substantiale Einheit und gegenseitige Immanenz des Vaters und des Sohnes. Untersuchen wir nun näherhin, wie die heilige Schrift das Verhältnis zwischen Vater und Sohn darstellt, um daraus auf die göttliche Natur des Sohnes schließen zu können.

1. In allen Stellen, die überhaupt von dem Sohne oder dem Worte reden, wird er vom Vater als eine andere Person unterschieden. Vater und Sohn stehen überall als zwei unterschiedene Subjekte einander gegenüber, als Ich und Du; so sprechen sie zu einander und voneinander. Der Sohn ist bei dem Vater (*Joann.* 1, 1. 2); der Vater ist ein anderer als der Sohn: Alius est, qui testimonium perhibet de me (Pater). *Joann.* 5, 32; vgl. *Joann.* 3, 17; 5, 36. 37; 6, 27; 8, 16; 10, 15. Vater und Sohn sind daher mehrere Subjekte: Ego et Pater *unum* sumus (nicht *unus*) *Joann.* 10, 30. Daher ist der Sohn nicht allein, weil der Vater mit ihm ist (*Joann.* 8, 16. 29; 16, 32). Die beiden, Vater und Sohn, sind aber vernünftige und freie Subjekte. Sie erkennen einander (*Matth.* 11, 27; *Joann.* 1, 18; 6, 46),

395. Der Sohn eine vom Vater unterschiedene Person.

lieben (*Joann.* 3, 35; 10, 17; 14, 31) und verherrlichen einander (*Joann.* 17, 1. 4. 5); was der Vater will und thut, will und thut auch der Sohn (*Joann.* 5, 17. 19. 21).

396. Die Persönlichkeit Christi eine göttliche. Wollte man einwenden, Christus sei seiner Menschheit nach eine von Gott verschiedene Person, so ist zu erwidern, daß aus dem Bisherigen erhellt und in der Christologie als katholisches Dogma dargelegt wird, daß die Persönlichkeit Christi eine schlechthin göttliche, also auch eine ewige ist. Überdies ist die Persönlichkeit unteilbar und inkommunikabel. Daher kann Gott nimmermehr, wie Sabellianer und Patripassianer meinen, sich selbst in Christus als eine zweite Person gegenübertreten, wenn nicht ein ewiger Personenunterschied in Gott ist. Übrigens lehrt auch die heilige Schrift, wie wir sahen, an vielen Stellen die ewige Präexistenz des Λόγος wie auch seine ewige Fortdauer. Vgl. n. 392.

Daher kann die Stelle 1 *Cor.* 15, 24. 28: Deinde finis, cum tradiderit regnum Deo et Patri . . . Cum autem subiecta fuerint illi omnia: tunc et ipse Filius subiectus erit ei, qui subiecit sibi omnia, ut sit Deus omnia in omnibus, nimmermehr so interpretiert werden, als ob der Sohn seine persönliche Subsistenz verlöre. Diese Stelle redet überhaupt von dem Sohne nicht seiner göttlichen, sondern seiner menschlichen Natur nach, in der er das Haupt der Menschheit ist und bei der Vollendung aller Dinge sich und sein Reich vollkommen dem Vater unterwirft.

397. Der Sohn dem Vater absolut gleich. 2. Die Person des Sohnes Gottes ist dem Vater absolut gleich. Das geht mit Evidenz aus allen Stellen hervor, die überhaupt die Gottheit des Sohnes beweisen.

Alle Stellen, die von einer Ungleichheit Christi und des Vaters reden, beziehen sich daher notwendig auf die Menschheit Christi, so namentlich *Joann.* 14, 28: Pater maior me est, wie sich schon aus den unmittelbar vorhergehenden Worten: Vado ad Patrem ergibt. Denn nicht als Gott, sondern nur als Mensch kann er von einem Hingange zum Vater reden. So ist auch überall selbstverständlich von der Menschheit die Rede, wo von seiner Prädestination, seiner Heiligung, seiner Verherrlichung u. dgl. die Rede ist. Nimmermehr aber kann bezüglich der göttlichen Persönlichkeit Christi von einer Ungleichheit oder Unterordnung gegenüber dem Vater geredet werden. Nur *ratione originis* ist der Vater die erste und der Sohn die zweite Person; das konstituiert aber schlechthin keine Ungleichheit, wie wir später näher sehen werden. Vgl. § 56 ff.

398. Vater und Sohn sind eins. 3. Vater und Sohn sind einander nicht nur absolut gleich, sondern sie sind absolut eins, ein Wesen, dasselbe göttliche Wesen, derselbe Gott. Auch dieses folgt schon aus der gesamten Lehre der heiligen Schrift: denn nach dieser gibt es nur einen Gott und ist das göttliche Wesen absolut einfach und unteilbar. Daher können die göttlichen Personen dem Wesen nach nicht verschieden sein, sondern alle Teilung und Vervielfältigung des göttlichen Wesens ist unmöglich.

Diese Einheit wird aber auch von der heiligen Schrift ausdrücklich ausgesprochen:

a. Um zu erklären, weshalb nichts im stande ist, seine Schafe seiner Hand zu entreißen, sagt der Heiland: Ich und der Vater sind eins. *Joann.* 10, 30. Die Macht des Vaters und des Sohnes ist dieselbe Allmacht, weil beide eines Wesens sind. So verstanden auch die Juden die Rede Christi (*Joann.* 10, 31 ff.).

b. Eine Folge dieser Wesenseinheit ist die Perichorese, die im wesentlichen darin besteht, daß der Vater im Sohn und der Sohn im Vater in absoluter Weise ist: Pater in me est et ego in Patre. *Joann.* 10, 38. Tu Pater in me et ego in te. *Joann.* 17, 21. Näheres hierüber § 60.

Daß dieses Einssein und Ineinandersein des Vaters und des Sohnes nicht bloß im moralischen Sinne von einer Übereinstimmung des Willens oder von einer Mitteilung und Innewohnung durch die Gnade zu verstehen ist, wie dies allerdings von den Gläubigen gilt, wenn der Herr sagt: ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint . . . . ego in eis et tu in me

(*Joann.* 17, 21. 23), ergibt sich nicht nur aus der kirchlichen Überlieferung, sondern auch aus der heiligen Schrift selbst, die überall die Konsubstantialität des Vaters und des Sohnes lehrt, die Konsubstantialität Gottes und der Kreatur aber leugnet. Die Wesenseinheit und das Ineinandersein des Vaters und des Sohnes ist eben das eminente Urbild des Verhältnisses, in dem die Gläubigen untereinander und zu Gott stehen sollen, gerade so wie auch die göttliche Vollkommenheit Urbild unserer Vollkommenheit sein soll (*Matth.* 5, 48).

c. Eine weitere Folge der Wesensidentität zwischen dem Vater und Sohne ist es auch, daß alles, was dem Vater eigen ist, mit alleiniger Ausnahme der Vaterschaft auch dem Sohne eigen ist, und umgekehrt, daß alles, was dem Sohne eigen ist, mit alleiniger Ausnahme der Sohnschaft, auch dem Vater eigen ist. Dieses spricht Christus auch förmlich aus, wenn er z. B. sagt: mea omnia tua sunt, et tua mea sunt. *Joann.* 17, 10. Vgl. *Joann.* 16, 15. Demnach sind auch alle Aussprüche, in denen dasselbe Erkennen, Wollen, Wirken, dieselbe Herrschaft, Herrlichkeit und Ehre dem Vater und dem Sohne gemeinsam zuerkannt werden (n. 392 ff.), nur specielle Anwendungen dieses höchsten Princips, daß — mit einziger Ausnahme der eigenen Persönlichkeit — dem Vater und dem Sohne alles in absoluter Identität gemeinsam ist.

4. Der Grund sowohl der persönlichen Verschiedenheit als der Wesensidentität zwischen Vater und Sohn liegt darin, daß der Vater ewiglich den Sohn zeugt und ihm dadurch sein ganzes Wesen ungeteilt mitteilt. 399. Wesensidentität und Personenunterschied begründet im Ausgang des Sohnes vom Vater.

Während vom Vater niemals gesagt ist, er sei gezeugt oder ausgegangen, ist der Sohn von ihm gezeugt und aus ihm hervorgegangen: Ego enim ex Deo processi. *Joann.* 8, 42. Dies kann aber keineswegs von der Menschwerdung auf Grund der Sendung verstanden werden; vielmehr ist, wie unsere Stelle auch ausdrücklich sagt (ex Deo processi *et veni*), und wie wir in der Lehre von der *missio* genauer sehen werden, der ewige Ausgang die Voraussetzung der zeitlichen missio. Vgl. unten § 61. Die Folge davon ist, daß der Sohn nicht etwa bloß als Mensch und in relativer Weise, sondern auch als Gott in absoluter Weise alles vom Vater hat. Auch in dieser Beziehung gilt daher, daß er alles vom Vater empfangen habe, daß er nur rede, was er vom Vater gehört (*Joann.* 8, 26), nur thue, was der Vater thue, und was er den Vater thun sehe (*Joann.* 5, 19; 8, 28).

Aus diesen Stellen, wenn sie auf die göttliche Natur bezogen werden, eine Ungleichheit zwischen Vater und Sohn folgern, wäre demnach falsch. Wenn Christus sagt, daß er alles aus dem Vater und nichts aus sich thue, so sagt er zugleich, er selbst thue alles, was und wie der Vater es thut. Er wirkt, und der Vater, der in ihm wohnt, wirkt in ihm (*Joann.* 14, 10).

Im Wesen ist demnach Gleichheit und nur ratione *originis* eine Abhängigkeit, wenn man dieses Wort hier gebrauchen will, insofern nämlich der Sohn als solcher als zweite Person vom Vater ausgeht und alles von ihm empfängt. Vgl. unten § 55.

II. Die Gottheit und Persönlichkeit des Sohnes ergibt sich ebenso aus seinem Verhältnisse zum heiligen Geiste. Denn wenn der heilige Geist wahrer Gott ist, vom Vater und vom Sohne ausgeht und von ihnen gesendet wird, so ist auch der Sohn notwendig göttlichen Wesens mit dem Vater. Davon im Folgenden. 400. Verhältnis des Sohnes zum heiligen Geiste.

§ 51. Die Lehre des Neuen Testamentes von der Gottheit und Persönlichkeit des heiligen Geistes.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie IV § 228.

401. Alle göttlichen Werke werden dem heil. Geiste zugeschrieben. I. In zahlreichen Stellen führt das Neue Testament weit klarer und allseitiger als das Alte Testament alle göttlichen Werke, insbesondere das Werk des Heiles, wie auf den Vater und Sohn, so auf den heiligen Geist als die absolute, göttliche Ursache zurück.

1. Der heilige Geist hat die Propheten des Alten Testamentes inspiriert (*Matth.* 22, 43; *Act.* 1, 16; 4, 25; 2 *Petr.* 1, 21); von ihm wird Johannes der Täufer erfüllt (*Luc.* 1, 15), werden dessen Eltern Elisabeth (*Luc.* 1, 41) und Zacharias (*Luc.* 1, 67) erleuchtet, empfängt Simeon (*Luc.* 2, 25) die Verheißung, den Erlöser zu schauen.

2. Durch den heiligen Geist wurde die Inkarnation bewirkt (*Luc.* 1, 35).

3. In Christus wohnt der heilige Geist bleibend (*Joann.* 1, 33) und in seiner Fülle (*Joann.* 3, 34; *Act.* 10, 38), wie dies auch die Propheten geweissagt haben (*Matth.* 12, 17 ff.; *Luc.* 4, 17 ff.; vgl. *Is.* 42, 1; 61, 1). Zum Beweise dafür kam er unter dem Symbol der Taube auf Christus herab (*Matth.* 3, 16; *Marc.* 1, 10; *Luc.* 3, 22; *Joann.* 1, 32). Er hat ihn auch in die Wüste geführt (*Marc.* 1, 12; *Luc.* 4, 1; *Matth.* 4, 1). In Kraft des heiligen Geistes kommt Jesus auch aus der Wüste zurück (*Luc.* 4, 14). Im heiligen Geist hat Christus sein welterlösendes Opfer vollbracht (*Hebr.* 9, 13. 14); ihm wird auch die Bewirkung der Auferstehung Christi appropriiert (*Rom.* 8, 11).

4. Christus teilt den Menschen den heiligen Geist mit: ipse vos baptizabit in Spiritu sancto et igne (*Matth.* 3, 11). Demgemäß hat Christus seinen Jüngern, der Kirche, den Gläubigen den heiligen Geist verheißen als ewig bleibenden Beistand (*Joann.* 14, 16), als den Geist der Wahrheit, der immer bei ihnen bleiben (*Joann.* 14, 17), sie alles lehren und an alles erinnern wird (*Joann.* 14, 25 f.; 16, 13); der Zeugnis von ihm geben (*Joann.* 15, 26); der die Welt von der Sünde, von der Gerechtigkeit und von dem Gerichte überführen (*Joann.* 16, 7–11) und durch alles dieses Christus verherrlichen wird (*Joann.* 16, 14). Darum sollen die Apostel unbesorgt sein, was sie in der Stunde der Verfolgung reden sollen; es wird ihnen das rechte Wort gegeben werden; denn nicht sie, sondern der heilige Geist wird durch sie sprechen (*Matth.* 10, 19. 20; *Marc.* 13, 11; *Luc.* 12, 12). Von diesem heiligen Geiste sagt Christus nach seiner Auferstehung, indem er die Apostel anhauchte: Accipite Spiritum sanctum. *Joann.* 20, 22. Vor der Himmelfahrt Christi war jedoch der heilige Geist noch nicht vollkommen gegeben (*Joann.* 7, 39).

5. Am Pfingsttage kommt unter dem Sinnbilde von Sturmesbrausen und feurigen Zungen der heilige Geist auf die Apostel und die ganze Kirche herab, erfüllt die Apostel und verleiht ihnen, in fremden Sprachen zu reden (*Act.* 2, 2. 4). Der heil. Petrus verspricht allen Gläubigen dieselbe Geistesmitteilung (*Act.* 2, 38).

6. Von da ab wirkt der heilige Geist in der Kirche und in ihren Gliedern in außerordentlicher und in ordentlicher Weise.

Er belehrt den Petrus über die Aufnahme der Heiden in die Kirche (*Act.* 10, 19), beruft den Paulus und Barnabas zur Mission unter den Heiden (*Act.* 13, 2), leitet die Kirche auf dem Apostelkonzil (*Act.* 15, 28), führt den Völkerapostel in außerordentlicher Weise bei seiner Missionsthätigkeit (*Act.* 16, 6. 7) und setzt die Bischöfe zur Regierung der Kirche (*Act.* 20, 28).

7. Der heilige Geist verleiht nach seinem Willen und zum Besten der Kirche die mannigfaltigsten Gnadengaben (1 *Cor.* 12, 7 ff.), namentlich die Gabe der Weissagung (*Act.* 11, 28; 20, 23; 21, 4; *Eph.* 3, 5; 1 *Tim.* 4, 1).

8. Vom heiligen Geiste empfangen wir nicht bloß die Charismen (gratiae gratis datae), sondern auch alle heilwirkenden Gnaden (gratiae gratum facientes) ohne Ausnahme, sowohl die aktuellen Gnaden, als auch die habituelle Gnade. Ohne ihn können wir nicht einmal den Namen Jesu zum Heile aussprechen (1 *Cor.* 12, 3). Durch den heiligen Geist wird die göttliche Liebe in die Herzen ausgegossen (*Rom.* 5. 5); durch ihn werden wir wiedergeboren (*Joann.* 3, 5; vgl. *Matth.* 3, 11), erneuert (*Tit.* 3, 5), geheiligt (*Rom.* 15, 16; 1 *Cor.* 6, 11), Kinder und Erben Gottes (*Rom.* 8, 14 ff.). Er ist der Urheber aller Tugenden (*Gal.* 5. 22. 23). Durch seine Innewohnung sind wir Tempel Gottes (1 *Cor.* 3, 16; 6, 19); von ihm kommt auch die Beharrlichkeit, die Glorie und das ewige Leben (*Rom.* 8, 11; 2 *Thess.* 2, 13). Er schenkt uns die Gabe des Gebetes und betet selbst für uns mit unaussprechlichen Seufzern (*Rom.* 8, 26), erfüllt uns mit Erkenntnis und Weisheit (1 *Cor.* 2, 10. 11), vereinigt uns mit Gott (1 *Cor.* 6, 17) und macht uns teilhaftig der göttlichen Natur (2 *Petr.* 1, 4; vgl. Hundhausen, Das 2. Pontifikalschr. des A. Petrus S. 143. 156).

II. Der heilige Geist ist nicht nur das göttliche Wesen, welches Geist ist, oder eine Wirkung Gottes in der Kreatur, sondern eine göttliche und zwar die dritte Person. 402.

Der heilige Geist ist eine göttliche und zwar die dritte Person.

Dies geht schon aus den angeführten Stellen hervor, in denen er neben dem Vater genau in derselben Weise wie dieser erwähnt wird. Am evidentesten ist dies in der Tauffformel, um so mehr, da nur im Namen einer Person, und zwar einer göttlichen Person getauft werden kann. Wenn daher die Johannesjünger zu Ephesus auf die Frage des heil. Paulus, ob sie bereits den heiligen Geist empfangen hätten, antworten: Wir haben nicht einmal gewußt, daß ein heiliger Geist sei, und der Apostel nun fragt: Auf was seid ihr denn getauft? so ist darin die Persönlichkeit des heiligen Geistes klar ausgesprochen (*Act.* 19, 2. 3).

Insbesondere aber erhellt seine Persönlichkeit im Unterschiede von Vater und Sohn aus folgenden Stellen:

1. Wie der Sohn dem Vater als ein anderer, als eine andere Person, die vom Vater ausgegangen und gesendet ist, gegenübergestellt wird, ebenso wird der heilige Geist von dem Vater und dem Sohne unterschieden. Er ist im Unterschied vom Sohne der andere Paraklet, der die Stelle des Sohnes vertritt (*Joann.* 14, 16; 15, 26; 16, 7. 13); er geht vom Vater aus (*Joann.* 15, 26) und vom Sohne (s. unten § 56) und ist vom Vater und vom Sohne gesendet (*Joann.* 14, 26;

15, 26; 16, 7; *Luc.* 24, 49; Näheres über den Ausgang des heiligen Geistes s. § 56).

2. Es werden dem heiligen Geiste alle Attribute eines erkennenden und wollenden Subjektes, sowohl den beiden anderen göttlichen Personen, als den Kreaturen gegenüber zugeschrieben:

a. Er erkennt alles, auch die Tiefen der Gottheit (1 *Cor.* 2, 10. 11).

b. Er handelt bezüglich der Kreaturen mit voller Freiheit, dividens singulis, prout vult (1 *Cor.* 12, 4 ff.; *Act.* 2, 4).

c. Alle Akte, die dem Sohne bezüglich der Geschöpfe beigelegt werden, werden auch ihm zugeschrieben. Wie der Sohn lehrt, was er vom Vater vernommen, so lehrt und verkündet der heilige Geist, was er vom Vater und Sohne hört (*Joann.* 16, 13 f.). Wie der Vater vom Sohne als ein anderer Zeugnis gibt und der Sohn vom Vater, ebenso zeugt der heilige Geist vom Sohne (*Joann.* 15, 26). Wie Vater und Sohn einander verherrlichen, so verherrlicht der heilige Geist den Sohn (*Joann.* 16, 14). Wie der Sohn, so richtet auch der heilige Geist die Welt (*Joann.* 16, 8 ff.). Wie der Sohn allezeit bei den Gläubigen bleibt, so auch der heilige Geist (*Joann.* 14, 16), während die Welt, wie sie den Sohn nicht erkennt und aufnimmt, auch den heiligen Geist nicht erkennt und nicht empfangen kann (*Joann.* 14, 17; vgl. 1 *Cor.* 2, 14).

3. Auch das Erscheinen in individueller Gestalt (*Matth.* 3, 16 u. s. w.) deutet die Persönlichkeit des heiligen Geistes an.

4. Auch darin ist die Persönlichkeit des heiligen Geistes angedeutet, daß von Sünden (*Matth.* 12, 31. 32) und Lügen gegen den heiligen Geist (*Act.* 5, 3) die Rede ist.

103. Der heilige Geist nicht das göttliche Wesen, insofern es Geist ist.

Scholion 1. Demnach kann unter dem heiligen Geiste nicht verstanden werden

1. das göttliche Wesen, insofern es Geist ist: Spiritus est Deus. *Joann.* 4, 24. Denn der heilige Geist wird vom Vater und vom Sohne unterschieden, das Wesen aber ist identisch mit jeder der drei Personen, und insofern ist jede Person Geist, aber nur die dritte Person ist der Geist als besondere Hypostase oder Person. Auch kann man sich nicht gegen die Persönlichkeit des heiligen Geistes auf jene Stellen berufen, wo der heilige Geist Geist des Vaters, Geist des Sohnes genannt wird, als ob hier in gleichem Sinne geredet wäre, wie man vom Geiste eines Menschen spricht. Gott hat keinen Geist: Gott ist Geist. Wie wir später sehen werden, sind daher jene Stellen ebensoviele Beweise, weil für den Ausgang, auch für den persönlichen Unterschied des Geistes vom Vater und vom Sohne;

104. Der heilige Geist nicht die göttliche Wirksamkeit.

2. die göttliche Wirksamkeit oder Wirkung und eine auf derselben beruhende Beschaffenheit des menschlichen Geistes, so daß der Ausdruck heiliger Geist identisch wäre mit: Geist des Gerechten, christlicher Geist, Geist der christlichen Gemeinschaft. Denn:

a. Die Gnade ist nicht der heilige Geist selbst, sondern eine Wirkung des heiligen Geistes, und die heilige Schrift unterscheidet aufs genaueste die Gnaden und Gaben des heiligen Geistes vom heiligen Geiste selbst: Divisiones vero gratiarum sunt, idem autem Spiritus. 1 *Cor.* 12, 4. Auch *Luc.* 1, 35 findet sich dieser Unterschied.

b. Wird der heilige Geist eine Gabe, *donum*, genannt: per Spiritum sanctum, qui *datus* est nobis (*Rom.* 5, 5), so kann dieser Name einer jeden Person, insofern sie durch Sendung uns gegeben ist, beigelegt werden: Filius *datus* est nobis. *Is.* 9, 6. Dem heiligen Geiste aber wird dieser Name besonders zugeeignet, weil er die Liebe, die Liebe aber das erste Geschenk und der Ursprung aller Geschenke ist. Vgl. S. Th. 1 q. 38 a. 1 et 2.

c. Da der heilige Geist in besonderer Weise die Ursache unserer Heiligung und unseres übernatürlichen Lebens ist, so wird gesagt, daß er in den Gerechtfertigten wohne, (1 *Cor.* 3, 16; 2 *Tim.* 1, 14), daß sie den Geist Christi oder den heiligen Geist besitzen

(*Rom.* 8, 5. 10). Daher wird der Gerechte auch homo spiritualis und das Gnadenleben in ihm oder auch er selbst, insofern er durch die Gnade geheiligt ist, Geist, nicht aber heiliger Geist genannt. Diese übernatürliche Spiritualität der Kreatur ist daher nicht der heilige Geist selbst, sondern eine Gabe und Wirkung desselben, wie es ja auch heißt, daß Christus in uns lebt.

Scholion 2. Auf die Frage: warum die dritte Person heiliger Geist genannt werde, antwortet der Catechismus Romanus, es gebe zwar für den Ausgang der zweiten Person eine kreatürliche Analogie in der Zeugung, nicht aber für den Ausgang der dritten Person; daher sei auch für diesen Ausgang und für diese Person kein eigener Name zu finden. Deshalb habe man ihr einen Gott eigentümlichen Namen speciell appropriiert. P. 1 c. 9 q. 3. 405.

Warum die dritte Person heiliger Geist genannt wird.

Für diese Appropriation gibt nun der heil. Thomas (S. Th. 1 q. 36 a. 1 c.) zwei Gründe an:

1. Weil der heilige Geist vom Vater und vom Sohne ausgeht und beiden gemeinsam ist, so wird er auch passend durch die beiden Personen gemeinsamen Namen Geist und heilig bezeichnet.

2. *Spiritus* kommt von *spirare*, wodurch die Bewegung der Liebe bezeichnet wird; der Geist geht aber vom Vater und Sohne per modum *amoris* aus. Ferner ist alles heilig, was auf Gott abzielt und mit Gott verbindet; dies ist aber der Liebe eigen, so daß mit Recht die per modum *amoris* ausgehende Person heilig genannt wird.

III. Die Stellen, welche beweisen, daß der heilige Geist vom Vater und vom Sohne, als einem Principe und durch eine Spiration ausgeht, vollenden zugleich den Beweis für seine Gottheit und seine göttliche Persönlichkeit.

1. Der heilige Geist geht vom Vater aus (*Joann.* 15, 26). Deshalb wird er der Geist des Vaters genannt (*Matth.* 10, 20; *Rom.* 8, 11) und auch als Geist Gottes (1 *Cor.* 2, 10. 11; 1 *Joann.* 4, 12. 13) und Geist aus Gott (1 *Cor.* 2, 12) bezeichnet. Eine weitere Folge des Ausganges des heiligen Geistes vom Vater ist die, daß er auch vom Vater gesendet (*Joann.* 14, 16. 26) und verheißen (*Luc.* 24, 49; *Act.* 1, 4) ist. 406.

Der heilige Geist geht vom Vater aus.

2. In demselben Verhältnisse, in dem der heilige Geist zum Vater steht, steht er auch zu dem Sohne. 407.

Der heilige Geist geht vom Sohne aus.

a. Die heilige Schrift nennt den heiligen Geist, wie den Geist des Vaters, in absolut gleicher Weise den Geist des Sohnes (*Gal.* 4, 6), den Geist Christi (*Rom.* 8, 9; 1 *Petr.* 1, 11), Jesu Christi (*Phil.* 1, 19). Ist aber der heilige Geist, wie der Geist des Vaters, auch der Geist des Sohnes, so ist derselbe notwendig geradeso wie vom Vater auch vom Sohne ausgegangen; denn nur vermöge des immanenten Ausganges kann, wie zwischen Geist und Vater, so auch zwischen Geist und Sohn ein Unterschied, eine Beziehung bestehen.

b. Geradeso wie die heilige Schrift lehrt, daß der Vater den heiligen Geist sendet, schreibt sie diese Sendung und Mitteilung des heiligen Geistes auch dem Sohne zu (*Luc.* 24, 49; *Joann.* 15, 26; 16, 7; vgl. *Joann.* 4, 10; 7, 37 ff.; *Act.* 2, 33; *Tit.* 3, 6). Dies setzt aber, wie wir in der Lehre von der missio (§ 61) sehen werden, den Ausgang vom Sohne voraus.

c. Der Ausgang des heiligen Geistes vom Sohne ergibt sich aber auch unmittelbar aus *Joann.* 16, 14. 15: Ille me clarificabit, quia de meo accipiet et annuntiabit vobis. Omnia, quaecunque habet Pater, mea sunt. Propterea dixi: quia de meo accipiet et annuntiabit vobis. Sowie der Sohn den Vater dadurch verherrlicht, daß er von ihm gesendet ist und ihn der Welt kund macht, so verherrlicht der Geist den

Sohn, indem er, wie vom Vater, so auch von ihm gesendet, seine Wahrheit kund macht und sein Werk vollführt. Diese Sendung und Verherrlichung beruht darauf, daß der heilige Geist auch vom Sohne nehmen und empfangen wird; empfangen kann der heilige Geist, der wahrer Gott ist, nur durch die in der aktiven Spiration begründete Wesensmitteilung. Der Sohn ist aber mit dem Vater der Spirator des heiligen Geistes, da alles, was der Vater hat, auch Eigentum des Sohnes ist. Es ist also der heilige Geist geradeso des Sohnes wie des Vaters Geist und geht demnach geradeso vom Sohne wie vom Vater aus.

108. Der heilige Geist geht vom Vater und vom Sohne durch eine Spiration aus.

3. Aus der zuletzt angeführten Stelle geht auch hervor, daß der heilige Geist nicht etwa durch zwei verschiedene Spirationen, von denen die eine dem Vater und die andere dem Sohne eigen ist, sondern durch die eine und ewige Spiration, die dem Vater und Sohne gemeinsam ist, von beiden ausgeht. Diese Wahrheit ist auch in jenen Stellen ausgesprochen, die bezüglich der Sendung des heiligen Geistes Vater und Sohn einander vollkommen gleich setzen.

Daraus erklären sich auch die Ausdrücke der heiligen Schrift, die bezüglich des heiligen Geistes die vollkommenste Einheit und Wechselseitigkeit zwischen Vater und Sohn bekundet. So sendet z. B. der Sohn den Geist vom Vater (*Joann.* 15, 26), und der Vater sendet ihn im Namen des Sohnes (*Joann.* 14, 26).

109. Die schismatischen Griechen.

Scholion. Die schismatischen Griechen leugnen den Ausgang des heiligen Geistes vom Sohne. Sie stützen ihre Ansicht fast einzig darauf, *Joann.* 15, 26 stehe vom heiligen Geist geschrieben, daß er vom Vater ausgeht, während derselbe Ausdruck vom Sohne in der heiligen Schrift niemals vorkomme. Dieser Beweis wäre stichhaltig, wenn der Ausspruch bei *Joann.* 15, 26 exklusiv wäre. Aber der Ausgang des heiligen Geistes auch vom Sohne ist dort weder der Form, noch der Sache nach ausgeschlossen, sondern vielmehr notwendig eingeschlossen, wie aus allen oben angeführten Stellen sich ergibt, die den Ausgang des heiligen Geistes auch vom Sohne unzweideutig aussprechen. Ja sogar aus *Joann.* 15, 26 läßt sich mit Gewißheit die Lehre der Schismatiker als Irrtum erweisen. Vgl. *Franzelin*, De Deo Trino. Thess. 32 sqq. und Examen doctrinae Macarii Bulgakow Episcopi Russi Schismatici et Josephi Langen Neoprotestantis Bonnensis de processione Spiritus Sancti. Paralipomenon tractatus de SS. Trinitate. Romae 1876.

II. Das Trinitätsdogma in der Tradition.

Aus der Tradition können mehrere Beweise erhoben werden für das Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit. Wir werden zunächst den positiven Glauben der Kirche von Anbeginn untersuchen und sodann das Verhalten der Kirche den trinitarischen Irrlehren gegenüber.

§ 52. Die Trinität — allgemeine Überlieferung der Kirche von Anbeginn.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie IV § 229—232.

Als das Nicänum das Trinitätsdogma formulierte, hat es nur den ursprünglichen Glauben der Kirche ausgesprochen. Alle entgegenstehenden Behauptungen beruhen entweder auf absichtlichen Verdrehungen oder auf Mißverständnissen vornicänischer Väter, die das von allen geglaubte Dogma mitunter in ungenügenden Ausdrücken wissenschaftlich zu erklären suchten.

Dieser Glaube, der nach den Aussprüchen der Väter die eigentliche Unterscheidungslehre der Christen gegenüber den ungläubigen Juden und Heiden war, wurde von Anfang an in der Kirche gelehrt und festgehalten.

1. Er ist förmlich und feierlich von der Kirche bekannt 110. Das Trinitätsdogma in der Taufformel, dem apostolischen Glaubensbekenntnisse und den Doxologien.

a. durch die Taufformel. Jede Taufe, die gespendet wurde, war, wie sie es auch heute ist, ein feierliches Bekenntnis der Trinität;

b. durch die Entfaltung der Taufformel im apostolischen Glaubensbekenntnis. Die römische Formel lautet: Credo in Deum Patrem omnipotentem; et in Jesum Christum Filium eius unicum, Dominum nostrum . . . . Et in Spiritum Sanctum;

c. durch die in den ältesten Liturgien enthaltenen Doxologien auf die Trinität.

2. Dem apostolischen Glaubensbekenntnis reihen sich die Glaubensformeln an, die wir bei den ältesten Vätern und Kirchenschriftstellern und zwar ausdrücklich als kurze Zusammenfassung des Glaubens der Kirche finden. Insbesondere 111. Das Trinitätsdogma in den ältesten Glaubensformeln.

a. die Formel des heil. Irenäus: *Ecclesia* per universum orbem usque ad fines terrae dispersa *ab apostolis* et eorum discipulis *eam fidem accepit*, quae est in unum Deum Patrem omnipotentem . . . . et in unum Christum Jesum, Filium Dei incarnatum pro salute nostra et in Spiritum Sanctum. Adv. haer. lib. 1 c. 10;

b. die Formel des Tertullian: Unicum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam oeconomiam dicimus, ut unici Dei sit et Filius, sermo ipsius, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt et sine quo factum est nihil. Hunc missum a Patre in virginem et ex ea natum, hominem et Deum, filium hominis et filium Dei . . . Qui exinde miserit, secundum promissionem suam, a Patre Spiritum Sanctum, paracletum, sanctificatorem fidei eorum, qui credunt in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum. Adv. Prax. c. 2;

c. Origenes: Species eorum, quae per *praedicationem apostolicam manifeste traduntur*, istae sunt. Primo quod unus Deus est . . . . Tum deinde, quia Jesus Christus ipse, qui venit, ante omnem creaturam natus ex Patre est . . . Tum deinde honore ac dignitate Patri ac Filio sociatum tradiderunt Spiritum Sanctum. De princ. lib. 1 praef. § 4;

d. die Glaubensregel des heil. Gregor Thaumaturgos: Unus Deus Pater Verbi viventis, Sapientiae subsistentis . . . . Unus Dominus, solus ex solo, Deus ex Deo . . . . Unus Spiritus Sanctus ex Deo subsistentiam habens et per Filium effulgens . . . . Trinitas perfecta, quae gloria et aeternitate et regno non dividitur nec alienatur (Galland. Bibl. vet. PP. III p. 385).

3. Eines der wichtigsten Zeugnisse des höchsten christlichen Altertums sind die Bekenntnisse, welche die Martyrer sowohl für die Trinität im allgemeinen, als insbesondere für die Gottheit Christi abgelegt haben. 112. Das Trinitätsdogma in den Bekenntnissen der Martyrer.

Hierher gehört vor allem das Gebet des heil. Polykarp: Glorifico te cum aeterno et coelesti Jesu Christo, dilecto Filio tuo, *cum quo tibi et Spiritui Sancto* gloria et nunc et in futura saecula (Ruinart Act. Mart. p. 31 n. 12. Ed. Veron.). Der heil. Epipodius bekennt zu Lyon im Jahre 178: *Christum cum Patre et Spiritu Sancto Deum esse confiteor*. (L. c. p. 65 n. 6); und der heil. Vincentius im Jahre 304 zu Valencia: Dominum Christum confiteor Filium altissimi Patris, unici unicum, *ipsum cum Patre et Spiritu Sancto unum solum Deum esse profiteor* (L. c. p. 325 n. 5). Vgl. die Bekenntnisse des heil. Euplus

(304), der heil. Afra (303 oder 304) und anderer Martyrer bei *Franzelin*, De Deo Trino p. 158 sq. (ed. 3. Romae 1881).

413. Das Trinitätsdogma bei den Vätern.

4. Zahlreich sind auch die Zeugnisse der Väter bis in die ältesten Zeiten hinauf. Von der Lehre der Väter bezeugt der heil. Augustinus: Omnes, quos legere potui, qui ante me scripserunt de Trinitate, quae Deus est, divinorum librorum veterum et novorum catholici tractatores, hoc intenderunt secundum Scripturas docere, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus unius eiusdemque substantiae inseparabili aequalitate divinam insinuent unitatem, ideoque non sint tres Dii, sed unus Deus, quamvis Pater Filium genuerit, et ideo Filius non sit qui Pater est . . . . Spiritusque Sanctus nec Pater sit nec Filius . . . . Haec et mea fides est, quando haec est catholica fides. De Trinit. I, 7.

Von einzelnen Zeugnissen sind besonders hervorzuheben:

a. Der heil. Klemens von Rom betont wiederholt die Einheit und Einzigkeit Gottes (Ep. 1 ad Cor. 43, 6; 59, 4), spricht aber ebenso klar die Trinität aus, wenn er fragt: Haben wir nicht einen Gott und einen Christus? ist nicht ein Geist der Gnade über uns ausgegossen worden? (L. c. 46, 6.)

b. Der heil. Ignatius von Antiochien schreibt an die Gemeinde von Magnesia (13, 2): Subiecti estote episcopo et vobis mutuo, ut Jesus Christus Patri secundum carnem et apostoli *Christo et Patri et Spiritui*.

c. Athenagoras weist in seiner Schutzschrift für die Christen (c. 10) den Vorwurf des Atheismus zurück, indem er fragt: Quis non miretur, cum atheos vocari audit eos, qui docent Deum Patrem et Filium Deum et Spiritum Sanctum, eorumque ostendunt et *essentiam in unitate* et *distinctionem in ordine?*

d. Gegen die Emanationslehre des Gnosticismus lehrt der heil. Irenäus die absolute Einfachheit des göttlichen Wesens und die Konsubstantialität des Vaters mit dem Sohne. Den heiligen Geist nennt er Weisheit; durch sie und durch den Logos habe der Vater alles erschaffen, jedoch nicht wie durch Werkzeuge, da der Logos und der Geist ewig bei ihm seien. Adv. haer. 1 3 n. 4.

e. Klemens von Alexandrien: O miraculum mysticum! Unus quidem est universorum *Pater*, unum est etiam *Verbum* universorum et *Spiritus Sanctus* unus, et ipse est ubique. Paedag. 1. 6. Mit einem begeisterten Gebete an den dreieinigen Gott schließt der Παιδαγωγός (3, 12).

f. Wenn Origenes auch manche mißverständliche Ausdrücke über das Trinitätsdogma gebraucht hat, so ist doch gewiß, daß er nicht nur in seiner Glaubensregel (n. 411) den trinitarischen Glauben klar bezeugt, sondern auch daß seine Schriften eine große Fülle klarer Zeugnisse für die katholische Trinitätslehre enthalten. De princ. 4, 28; In Rom. l. 8 n. 5; In Num. Hom. 18 n. 2.

g. Tertullian hat uns das trinitarische Glaubensbekenntnis der Kirche überliefert (n. 411). In seinen wissenschaftlichen Auseinandersetzungen haben manche Theologen arianische, subordinatianische, ditheistische und tritheistische Irrtümer gefunden. Indes enthalten seine Schriften so richtige und genaue Darstellungen des Trinitätsdogmas, daß wir berechtigt sind, zweideutige Äußerungen in günstigem Sinne auszulegen. So lehrt er die absolute Einzigkeit und Einfachheit Gottes. (Vgl. Adv. Marcion. 1, 3.) Die Gottheit Christi behauptet er überall auf das nachdrücklichste und schreibt dem Sohne exklusiv göttliche Attribute und Werke zu. (Vgl. Adv. Prax. c. 23. 27.) Den Grund der wahren Gottheit wie der Persönlichkeit des Sohnes erblickt Tertullian im immanenten Ausgange des Sohnes vom Vater. (Vgl. Apologet. 21.) Auch die Gottheit und Persönlichkeit des heiligen Geistes und dessen Ausgang vom Vater und vom Sohne spricht er wiederholt klar aus. (Vgl. De Baptism. c. 3; De cultu foem. 2. 1; Adv. Prax. c. 9.) Über das Geheimnis der Trinität überhaupt spricht sich Tertullian besonders in seinem Buche *Adversus Praxeam* sehr korrekt aus. Vgl. c. 2. 3. 8. 9. 10.

414. Das Trinitätsdogma und die Heiden.

5. Auch den Heiden war der Glaube der Christen an die Dreifaltigkeit bekannt. Man braucht nur an den Eid zu denken, den der Spötter Lucian im Philopatris den Tryphon von Kritias fordern läßt. Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie II S. 92 Anm. 2.

6. Auch die Häretiker legen Zeugnis für das Trinitätsdogma ab, da sie entweder an dasselbe glaubten oder, wenn sie es leugneten, ihren Irrtum unter täuschenden Formen zu verbergen suchten. Die Kirche aber bekämpfte sofort und entschieden alle gegen dieses Dogma gerichteten Häresien. Dieser Kampf der Kirche und ihre Lehrentscheidungen müssen genauer untersucht werden; wir werden zuerst die vornicänischen und dann die späteren Irrlehren in Betracht ziehen. Die früheren und späteren Irrlehren, die speciell gegen den heiligen Geist gerichtet waren, werden der Übersichtlichkeit wegen in einem eigenen Paragraphen behandelt. 115. Das Trinitätsdogma und die Häretiker.

§ 53. Beweis der Trinität aus den vornicänischen Häresien und ihrer kirchlichen Verwerfung.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie IV § 233—236.

Die antitrinitarischen Irrlehrer werden in drei Klassen unterschieden: 116. Die antitrinitarischen Irrlehren.

1. die ebionitischen oder dynamischen Antitrinitarier, die die Einpersönlichkeit Gottes behaupteten, die Gottheit und Persönlichkeit des Logos und des heiligen Geistes aber leugneten;

2. die Patripassianer und Modalisten, die zwar gleichfalls die Dreipersönlichkeit Gottes leugneten, aber die Gottheit Christi behaupteten, indem sie ihn als den im Fleische erschienenen einpersönlichen Gott oder Vater betrachteten;

3. die Subordinatianer, die den Sohn und Geist als vom Vater wesentlich verschieden und für geringer als den Vater betrachteten.

I. Die ebionitischen oder dynamischen Antitrinitarier sahen Jesus als einen rein menschlichen Messias, als puren Menschen und den Sohn Josephs an. Die Hauptvertreter dieser Irrlehre waren Theodot, der Gerber, Theodot, der Wechsler, und besonders Paul von Samosata. Der nachnicänischen Zeit gehört Photin von Sirmium an. 117. Die Ebioniten und ihre Verurteilung durch die Kirche.

Theodot, der Gerber, wurde vom Papste Victor ob seiner Lehre von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, Paul von Samosata auf der Antiochenischen Synode von 269 abgesetzt und dieses Urteil den Kirchen mitgeteilt. Photin aber wurde auf einer Reihe zum Teil semiarianischer Synoden verurteilt und diese Verurteilung später von der Kirche wiederholt; ja sogar die Taufe der Photinianer wurde durch die Synode von Arles für ungültig erklärt.

II. Die Modalisten oder Sabellianer, die von Athanasius und Augustinus zu den Patripassianern gerechnet werden, lehrten: 118. Lehre der Sabellianer.

Vater, Sohn und heiliger Geist sind nicht drei ewige Personen in Gott, sondern drei Offenbarungsweisen Gottes in der Welt. Gott heißt Vater, insofern er sich als Schöpfer und Gesetzgeber des Alten Testamentes, Sohn, insofern er sich als Erlöser, heiliger Geist, insofern er sich als Heiliger der Seelen und Regierer der Kirche offenbart. Sind Vater, Sohn und heiliger Geist etwas in Gott, so nicht drei Personen, sondern drei göttliche und zwar vorübergehende Thätigkeiten. Nannten sie dieselben auch Personen oder πρόσωπα, so verstanden sie darunter doch nicht wahre Hypostasen, sondern drei Rollen, die der einpersönliche Gott spielt. Dieser Modalismus kann einen deistischen Charakter haben, wenn man die drei *modi* lediglich als opera Dei ad extra auffaßt, oder einen pantheistischen, beziehungsweise semipantheistischen,

wenn man sie als Seinsweisen des göttlichen Wesens selbst betrachtet. Es ist möglich, daß die Lehre des Sabellius, der diese modi der göttlichen Offenbarung mit Ausdrücken der damaligen stoischen Philosophie als ein Sichausdehnen und Sichzusammenziehen des göttlichen Wesens bezeichnet, letzteren Charakter hat.

Diese Irrlehre wurde überall, wo sie auftrat, von der Kirche und ihren Lehrern zurückgewiesen und in mannigfaltiger Weise die wahre Lehre erklärt.

419. Der Sabellianismus von der Kirche und ihren Lehrern bekämpft.

1. Papst Kallistus exkommunizierte den Sabellius und verwarf hiermit dessen Lehre. Die Kirche hat diese Verwerfung fort und fort bestätigt, z. B. der Papst Damasus in einem seiner Briefe. Auch Hippolytus wurde wegen seiner subordinatianischen Lehren vom Papste Kallistus exkommuniziert und diesen Irrlehren gegenüber vom nämlichen Papste die Trinitätslehre formuliert. Vgl. Döllinger, Hippolytus und Kallistus. Regensburg 1853.

2. Papst Dionysius richtete ein Lehrschreiben an Dionysius von Alexandrien, der im Kampfe gegen Sabellius unvorsichtiger Ausdrücke sich bedient hatte. So hatte er z. B. den Sohn als ποίημα καὶ γενητόν Gottes bezeichnet. In seiner Auseinandersetzung der katholischen Trinitätslehre erklärt sich der heilige Vater Dionysius gleichmäßig gegen den Sabellianischen Monarchismus, der Vater und Sohn identifiziert, wie gegen diejenigen, die die heilige Monas in drei gesonderte Wesen auflösen. Die wunderbare und göttliche Einheit ist nicht in drei Gottheiten zu trennen, und es ist nicht durch den Namen Geschöpf die Würde und unendliche Größe des Herrn herabzuwürdigen; sondern wir müssen glauben an Gott den Vater, den Allmächtigen, und an Christum Jesum, seinen Sohn, und an den heiligen Geist, und müssen glauben, daß das Wort dem Gott aller Dinge geeinigt ist. Denn: ich und der Vater, sagt er, sind eins; und: ich bin im Vater, und der Vater ist in mir. Denn so wird die göttliche Trinität und die heilige Lehre von der Monarchie unversehrt bewahrt. (S. bei *Migne,* Patr. Graeci. Tom. 25 col. 463 sq.).

Aus der Rechtfertigungsschrift des Dionysius von Alexandrien ersehen wir, daß er im Glauben und in der Lehre mit dem römischen Bischofe übereinstimmte.

3. In dem von Turrianus aufgefundenen Schreiben von sechs Bischöfen an Paul wird als fides, quam a principio accepimus, et habemus traditam et servatam in catholica et sancta Ecclesia erklärt, esse *unum Deum ingenitum et Filium genitum, unigenitum, Sapientiam et Verbum ac Virtutem Dei ante omnia saecula, non praecognitione* (wie dies Paul von Samosata von Christus als Sohn Gottes zugab), *sed substantia et hypostasi Deum, Dei Filium* . . . . Qui autem contra dicit, Filium Dei non esse ante constitutionem mundi, dicitque, credere et confiteri (Filium) esse Deum non esse aliud quam duos Deos praedicare: hunc alienum esse ab ecclesiastica regula arbitramur, et omnes catholicae ecclesiae nobiscum consentiunt. (*Mansi,* Conc. Coll. I, 1033 sqq.)

4. Väter und Kirchenschriftsteller beschränkten sich nicht darauf, das überlieferte Dogma zu bezeugen; sie bemühten sich auch, dasselbe wissenschaftlich zu erklären und zu rechtfertigen. Weil aber Begriffe

und Ausdrücke, die man selbstverständlich nur kreatürlichen Analogien entlehnen konnte, noch nicht genügend fixiert waren und überhaupt die theologische Spekulation in ihren Anfängen stand, so ist es nicht zu verwundern, daß ihre Darstellung zum Teil recht unvollkommen, ja streng genommen unrichtig war, obwohl die Schriftsteller im Glauben selbst nicht irrten.

Von Hippolytus und Dionysius von Alexandrien haben wir dies eben gesehen. Ähnlich erging es Tertullian, indem er zur Erklärung des Personenunterschiedes zwischen Vater und Sohn sich der Analogie des gedachten und gesprochenen Wortes, des verbum mentis et oris, bediente und sagte, als Λόγος ἐνδιαθητός sei der Sohn eins mit dem Vater, als Λόγος προφορικός, der zum Zwecke der Weltschöpfung hervorgebracht sei, aber verschieden von ihm, was allerdings einen modalistischen Schein hat. Allein dadurch lehrt Tertullian keineswegs, daß die göttliche Person des Sohnes erst zum Zwecke der Weltschöpfung hervorgebracht oder gar geschaffen worden sei, vorher aber nicht existiert habe. Da übrigens Tertullian an vielen Stellen die ewige Persönlichkeit des Λόγος lehrt und den realen Unterschied zwischen dem Λόγος ἐνδιαθητός und προφορικός leugnet, so ist doch trotz dieser ungenauen und auch trotz einiger subordinatianisch klingenden Äußerungen an der Rechtgläubigkeit Tertullians bezüglich der Trinität nicht zu zweifeln.

Außer Tertullian, Hippolytus und Dionysius von Alexandrien bekämpften auch Origenes und Novatian kräftig den Modalismus.

III. Zwischen dem Sabellianismus und Arianismus steht die gnostische Emanationslehre. Sie betrachtete die Äonen als dem höchsten Gotte untergeordnete Mittelwesen zwischen ihm und der Welt; jedoch behauptete sie nicht eine Erschaffung, sondern eine Emanation derselben aus der höchsten Gottheit. Diese gnostische Emanation war aber nicht die trinitarische processio oder emanatio *ad intra*, sondern *ad extra*, da nach den Gnostikern in diesen Emanationen das göttliche Wesen nicht in seiner ganzen Fülle und unteilbaren Einheit subsistiert, sondern in stufenweis zunehmender Abschwächung verendlicht, geteilt und von sich selbst entäußert ist. Diese Irrlehren wurden besonders von Tertullian in seinen antignostischen Schriften bekämpft. 420. Die gnostische Emanationslehre.

Was den Arianismus insbesondere betrifft, so ist seine Lehre die folgende: 421. Lehre des Arianismus.

1. Es ist nur ein wahrer, ungezeugter, anfangsloser, ewiger Gott. Derselbe ist nicht immer Vater gewesen; er ist es erst geworden, als er dem Logos das Dasein gab.

2. Der Sohn oder Logos ist nicht von Ewigkeit aus dem Wesen des Vaters, sondern

a. es gab eine Zeit, da er nicht war (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν);

b. er wurde von Gott aus freiem Willen aus nichts (ἐξ οὐκ ὄντων) erschaffen;

c. es besteht zwischen Vater und Sohn absolute Wesensverschiedenheit und absolute Unterordnung des Sohnes unter den Vater.

Als Folgesätze hieraus lehrte Arius namentlich:

α. Der Sohn erkennt den Vater nicht vollkommen, begreift er ja nicht einmal vollkommen sein eigenes Wesen;

β. Der Sohn ist wandelbar, insbesondere des Guten und Bösen fähig und daher nicht von Natur, sondern durch den guten Gebrauch seiner Freiheit gut und heilig.

γ. Der Logos ist nicht die unerschaffene Weisheit, der ewige göttliche Logos, den Arius als die göttliche Eigenschaft der Vernunft und der Weisheit bezeichnet, sondern er participiert nur in endlicher und moralischer Weise und aus Gnade an jener unerschaffenen Weisheit.

δ. Diese Gnade hat ihm aber Gott verliehen, weil er von Ewigkeit vorherwußte, daß er sich ihrer würdig machen werde.

3. Nichts destoweniger legte Arius mit Überschwänglichkeit alle göttlichen Namen dem Sohne bei, ja er nannte ihn den starken Gott (ἰσχυρὸς θεός), den vollkommenen Gott (πλήρης θεός), den Eingeborenen (μονογενής) und Unwandelbaren (ἀναλλοίωτος): alles aber in einem uneigentlichen und unwahren Sinne.

Ausgehend nämlich von dem dualistischen Philosophem des Philo und der Neuplatoniker, das auch die Gnostiker adoptiert hatten, der höchste Gott könne mit dieser Welt nicht unmittelbar in Berührung treten, lehrte Arius, Gott habe vor allen Dingen den Logos erschaffen, um durch ihn die Welt zu erschaffen und fortan sich seiner als Mittler zwischen sich und den Kreaturen zu bedienen. In diesem Sinne nennt er den Sohn primogenitus omnis creaturae, schreibt ihm Vorweltlichkeit, Vorzeitlichkeit, Erhabenheit über die Kreaturen zu, die alle durch ihn erschaffen seien.

Sowohl um dieser seiner erhabenen Stellung und Natur, als um seiner Verdienste willen hat Gott ihm den Namen Sohn und Gott geschenkt und ihn göttlicher Ehren und Verehrung teilhaftig gemacht, nicht als ob er der höchste Gott wäre, sondern weil er δεύτερος Θεός, zweiter und untergeordneter Gott ist.

122 Wie Arius seine Irrlehre begründete.

4. Zum besseren Verständnis der Trinitätslehre wollen wir etwas näher betrachten, wie Arius seine Lehren zu begründen suchte, und wie die Väter ihn widerlegten.

a. Spekulativ suchte Arius seine Lehre dadurch zu begründen, beziehungsweise das katholische Dogma zu bekämpfen, daß er zunächst die kreatürliche Analogie der Zeugung adäquat auf Gott übertrug und demnach behauptete, der Vater sei notwendig vor dem Sohne gewesen.

Auf die katholische Antwort, die göttliche Zeugung sei ein ewiger Akt und daher der Vater ewig Vater und der Sohn ewig Sohn, und keiner von beiden ohne den anderen, erwiderte er, es könne überhaupt von einer Zeugung, einem Ausgang, einem Abglanz u. dgl. bei Gott nicht die Rede sein. Denn das sei emanatistisch und setze eine Teilung des göttlichen Wesens voraus. Da also der Sohn weder aus dem Wesen des Vaters emaniere, noch aus einer vorhandenen Materie gebildet sein könne, so sei er notwendig durch den freien Willen Gottes aus nichts erschaffen.

Als die Väter ihm antworteten, keineswegs finde durch die Zeugung eine emanatio ad extra und eine Teilung des göttlichen Wesens statt, da der Sohn das göttliche Wesen ganz und in unteilbarer Fülle in-sich trage und nicht außer, sondern in dem Vater sei und bleibe, meinte Arius, wenn der Sohn göttlichen Wesens wäre, so wären zwei Götter, zwei absolute Wesen. Nach der katholischen Lehre ist dieser Schluß keineswegs berechtigt: denn gerade hierin besteht das Glaubensgeheimnis, daß das numerisch

eine und unteilbare göttliche Wesen ungeteilt und unvervielfältigt in den drei göttlichen Personen subsistiert. Darin lag aber gerade die Häresie des Arius, daß er dieses unbegreifliche Geheimnis leugnete.

Indem nun Arius an Stelle des Glaubensgeheimnisses seine angeblich die Vernunft vollkommen befriedigende und der Schrift und Überlieferung angeblich entnommene Erfindung setzte, geriet er mit den ersten Wahrheiten der Vernunft und des Christentums in Widerspruch. Namentlich zeigten die Väter,

α. daß Arius durch seine Leugnung der Trinität dem abtrünnigen Judentum, durch seine Behauptung aber, der Logos sei ein erschaffener und untergeordneter Gott, dem göttliche Ehre zu erweisen sei, dem Heidentum verfalle;

β. daß die Lehre von einem Mittelwesen zwischen Gott und der Kreatur, mag man es mit Neuplatonikern und Gnostikern als eine Emanation oder mit Arius als ein Geschöpf betrachten, widerchristlich und widervernünftig ist. Denn jedes Wesen ist entweder schlechthin göttlich oder schlechthin kreatürlich. Ein Mittelwesen ist unmöglich, ein unvernünftiges Gebilde der Phantasie.

Daß Gott aber mit seiner Kreatur nicht unmittelbar in Berührung treten kann, widerspricht dem Begriffe beider und führt überdies zum regressus in infinitum. Denn nach dieser Theorie ist nicht einzusehen, weshalb der Λόγος nicht wiederum durch ein anderes Mittelwesen erschaffen werden muß — eine Konsequenz, die im Gnosticismus auch wirklich zu den langen Äonenreihen führte;

γ. daß die Leugnung der Konsubstantialität des Sohnes auch das Geheimnis der Inkarnation und der Erlösung und damit das ganze Wesen des Christentums zerstört.

b. Positiv suchte Arius seine Lehre durch falsche Schriftauslegung zu beweisen, indem er namentlich Stellen, die von Christus als Menschen handeln, von dem Logos als solchem auslegte. Zu diesem Zwecke brachte er bereits die später vom Apollinarismus ausgebildete Häresie vor, der Logos habe in Christus die Stelle der vernünftigen Seele ersetzt. Auch ältere Väterstellen und kirchliche Aussprüche mißdeutete er, wobei er namentlich auch das Wortsophisma anwendete und ἀγέννητος, ungezeugt mit ἀγένητος, ungeworden verwechselte.

IV. Allen diesen Täuschungen der Häretiker gegenüber hat das allgemeine Konzil von Nicäa das katholische Dogma folgendermaßen definiert: 423. Das allgemeine Konzil von Nicäa und der Arianismus.

1. Credo in *unum* Deum, Patrem omnipotentem, factorem *visibilium* omnium et invisibilium.

Hiermit ist ausgesprochen

a. die absolute Einheit Gottes;

b. daß dieser eine Gott wahrhaft der Vater seines eingeborenen Sohnes ist;

c. daß derselbe eine Gott der Schöpfer aller Dinge ist, nicht etwa bloß der unsichtbaren, sondern auch der sichtbaren, wodurch die Lehre von einem weltschaffenden Mittelwesen ausgeschlossen ist.

2. Et in unum Dominum Jesum Christum, Filium Dei, natum *ex Patre* (γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρός) *unigenitum*, hoc est ex substantia

(ἐκ τῆς οὐσίας) Patris. Das erste allgemeine Konzil zu Konstantinopel fügte hinzu: *ante omnia saecula.*

Hierdurch ist ausgesprochen,

a. daß er Sohn aus dem Wesen des Vaters, also nicht etwa aus einem anderen Wesen oder einer anderen Substanz geboren oder gezeugt und deshalb auch nicht aus nichts erschaffen ist;

b. daß er allein gezeugt, deshalb der *Unigenitus* ist;

c. daß er ewig, daher auch unveränderlich ist. Es gab also keine Zeit, kein Äonum (n. 244), da er nicht war. Auch darf man nicht sagen, bevor er gezeugt wurde, sei er nicht gewesen. Daher hat das Nicänum seinem Bekenntnis noch folgende Anathematismen beigefügt: Eos autem, qui dicunt: erat aliquando, quando non erat (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν), et priusquam nasceretur, non erat, et ex nihilo (ἐξ οὐκ ὄντων) factus est, aut qui ex alia substantia vel essentia (ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας) dicunt esse, aut creatum aut convertibilem, aut mutabilem Filium Dei: hos anathematizat catholica et apostolica Ecclesia.

3. Deum de Deo (Θεὸν ἐκ Θεοῦ), lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum, non factum (γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα).

Hierin ist namentlich ausgesprochen

a. der wesentliche Unterschied zwischen zeugen und erschaffen, gezeugt sein und erschaffen sein;

b. daß der Sohn nicht ein untergeordneter, uneigentlicher Gott, der arianische δεύτερος Θεός, sondern wahrer Gott vom wahren Gott ist.

4. *Consubstantialem Patri* (ὁμοούσιον τῷ Πατρί).

Da das Nicänum in diesem Ausdrucke die ganze katholische Lehre zusammenfaßt, so drehten sich um ihn hauptsächlich die folgenden Kämpfe mit den Arianern und Semiarianern.

424. Die Einwände der Arianer gegen den Ausdruck ὁμοούσιος.

a. Die Arianer und Semiarianer wendeten gegen diesen Ausdruck ein, das Wort ὁμοούσιος

α. komme nicht in der heiligen Schrift vor. Allerdings nicht das Wort, aber die Sache; und wo stehen in der heiligen Schrift die arianischen Formeln?

β. werde von den vornicänischen Vätern nicht gebraucht.

Die vornicänischen Väter haben aber sicher den Begriff von ὁμοούσιος gelehrt, da sie sagen, die drei Personen seien dieselbe οὐσία. Auch das Wort ὁμοούσιος wird in dieser Bedeutung von ihnen gebraucht; ja durch die Verhandlungen zwischen Papst Dionysius und Dionysius von Alexandrien hatte es bereits einen kirchlichen Charakter erhalten. Daß ὁμοούσιος von vornicänischen Vätern gebraucht wurde, bezeugt auch Eusebius von Cäsarea in dem unmittelbar nach dem Nicänum an seine Kirche erlassenen Schreiben. Vgl. Hefele, Konzilien-Geschichte. I § 23;

γ. sei von der Synode zu Antiochien gegen Paul von Samosata verworfen worden.

Wenn die Stelle des Antiochenum echt ist, so ist sie gegen den Mißbrauch des Wortes durch Paul von Samosata und die Sabellianer gerichtet, die sich häufig dieses Ausdrucks, wie auch der Ausdrücke μονο-ούσιος, συν-ούσιος, ταυτο-ούσιος bedienten, um nicht nur die wesentliche, sondern auch die persönliche Identität des Vaters und des Sohnes zu behaupten, oder es

geschah, wie Athanasius und Basilius meinten, weil der Samosatener den Katholiken vorwarf, nach ihrer Lehre sei der Sohn ὁμοούσιος τῷ Πατρί in dem Sinne, daß er ein zweites göttliches Wesen oder ein Teil des göttlichen Wesens sei.

Dieses konnte aber das Nicänum nicht abhalten, das Wort ὁμοούσιος in seinem richtigen Sinne zu fixieren und in den kirchlichen Sprachgebrauch aufzunehmen;

δ. sei zweideutig und werde vielfach von den Profanschriftstellern zur Bezeichnung der bloß specifischen Einheit gebraucht, die unter den verschiedenen Individuen derselben Gattung besteht.

Allerdings kannten die alten Griechen keine andere als die Gattungseinheit. Aber das Nicänum hat jenes Wort in seinem theologischen Sinne zur Bezeichnung der nur aus der Offenbarung uns bekannten numerischen Einheit des Wesens der drei göttlichen Personen festgestellt und dadurch hier jeden anderen Sinn ausgeschlossen.

b. Dagegen wurde ὅμοιος, ebenso wie ὁμοι-ούσιος, wenngleich von manchen im katholischen Sinne verstanden, von der Kirche verworfen, weil es von Arianern von einer bloß moralischen Ähnlichkeit verstanden wurde und auch an sich zur Bezeichnung des Mysteriums der allerheiligsten Dreifaltigkeit nicht geeignet ist. Wie Athanasius bemerkt, ist nämlich Wesensähnlichkeit mit Wesensverschiedenheit nicht nur vereinbar, sondern hat sie genau genommen sogar zur Voraussetzung. 425. ὁμοιούσιος; verworfen.

Scholion. Hier wollen wir das Notwendigste über die übrigen für die Trinitätslehre wichtigen Ausdrücke bemerken.

1. Bald nach dem Nicänum steht οὐσία im Sinne von Wesen oder Wesenheit fest. Früher wurde es auch in der Bedeutung von Person gebraucht. Noch Gregor von Nyssa nennt (Adv. Eun. 12) den Vater τὴν μὴ γεννηθεῖσαν οὐσίαν, und wenn Athanasius sagt, daß er Gott nicht wie Sabellius μονοούσιος nenne, so setzt dieses den Gebrauch des Wortes οὐσία im Sinne von Person voraus. 426. οὐσία-Wesenheit.

2. ὑπόστασις wurde dem profanen Sprachgebrauch gemäß vielfach gleichbedeutend mit οὐσία gebraucht, z. B. von Dionysius Romanus, Athanasius, Epiphanius, selbst noch von Cyrillus von Alexandrien, und noch Hieronymus (Ep. 57 ad Dam.) warnt vor dem Gebrauch dieses Wortes, dessen sich die Arianer bedienten, um die göttlichen Personen als verschiedene Wesen zu bezeichnen. Auch das Nicänum gebraucht, wie wir (n. 423) gesehen haben, ὑπόστασις und οὐσία als Synonyma. Jedoch wurde schon in der nicänischen Zeit vielfach ὑπόστασις im Unterschied von οὐσία zur Bezeichnung von Person angewendet. Im Orient wurde ὑπόστασις zuerst der herrschende Ausdruck zur Bezeichnung der Person. Im Abendlande wurde ὑπόστασις übersetzt mit *substantia* = Wesen. Aber auch im Orient wurde das Wesen durch ὑπόστασις, die Person durch πρόσωπον bezeichnet. Dies sieht man namentlich aus dem Berichte des Athanasius über die von ihm zur Beilegung des Streites zwischen Meletius und Paulinus gehaltene alexandrinische Synode. Der eine lehrte drei göttliche Hypostasen, der andere eine Hypostase, während beide in der Sache vollkommen übereinstimmten. 427. Begriff der ὑπόστασις.

Dieses Schwanken des Sprachgebrauches hörte für immer auf, nachdem das Konzil zu Chalcedon Christo eine Hypostase und zwei Naturen zugeschrieben hatte.

3. Das Wort πρόσωπον-*persona* wurde von den Sabellianern mißbraucht, um die verschiedenen göttlichen Personen als bloße Erscheinungsweisen oder *modi*, nach dem nächsten etymologischen Sinne gleichsam als Masken oder Rollen des einpersönlichen Gottes zu bezeichnen. Später hörte mit der modalistischen Häresie dieser Mißbrauch und daher auch die mit dem Worte verbundene Gefahr auf. 428. πρόσωπον-persona.

§ 54. Die Häresien gegen die kirchliche Lehre vom heiligen Geist.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie IV § 237.

429. Die Macedonianer und ihre Verurteilung.

I. Als die Macedonianer die arianische Häresie auch ausdrücklich bezüglich des heiligen Geistes lehrten, indem sie denselben als ein Geschöpf des Sohnes bezeichneten und dem Sohne als Diener — διάκονος — unterordneten, wurde diese Häresie zugleich mit den Irrlehren des Arius, Sabellius, Photin und Apollinaris vom Papste Damasus auf der römischen Synode von 378 oder 379 in einer Reihe sehr präciser Anathematismen verworfen. Das erste allgemeine Konzil zu Konstantinopel aber fügte dem Glaubensbekenntnisse nach den Worten: Et in Spiritum Sanctum den Zusatz bei: Dominum et vivificantem, qui ex Patre procedit, qui cum Patre et Filio est adorandus et conglorificandus, qui locutus est per prophetas. Mit der processio ex Patre war die Konsubstantialität des heiligen Geistes ausgesprochen, wie dies auch Damasus erklärt hatte: Si quis non dixerit, Spiritum Sanctum de Patre esse vere ac proprie, sicut Filius de divina substantia et Deum verum, anathema sit. Anathem. 16. Vgl. auch Anathem. 18: Si quis dixerit, Spiritum Sanctum facturam aut per Filium factum, anathema sit.

Auch dem Modalismus, beziehungsweise Emanatismus der Priscillianisten gegenüber wurde die kirchliche Trinitätslehre sehr genau expliziert, namentlich durch die Ep. Leonis Magni ad Turribium (*Denzinger*, Ench. n. 98) und das darauf sich gründende Konzil zu Toledo von 447. Vgl. *Denzinger* l. c. n. 113.

430. Der Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und dem Sohne oder durch den Sohn vom Vater.

II. In den dogmatischen Kämpfen der ersten Jahrhunderte traten die Fragen in Bezug auf die Person des heiligen Geistes mehr in den Hintergrund. Sowie aber die Väter über die Trinität im allgemeinen und über den heiligen Geist insbesondere sich erklärten, sprachen sie nicht nur das innige Verhältnis zum Sohne, sondern auch dessen Ausgang von ihm und dem Vater als eine anerkannte, sich von selbst verstehende Wahrheit, teils indirekt, teils direkt und ausdrücklich in verschiedenen Formen aus. Namentlich finden sich zwei Formeln: die eine im Occident, der heilige Geist gehe von dem Vater und dem Sohne aus, die andere im Orient, der heilige Geist gehe durch den Sohn vom Vater aus. Jedoch kommt jene Formel auch bei den Orientalen und diese bei den Occidentalen nicht selten vor, wie denn auch beide Formeln dieselbe Wahrheit in verschiedener Weise ausdrücken. Gewiß ist, daß nach dem Glauben und der Lehre der orientalischen wie der occidentalischen Väter die aktive Spiration dem Vater und dem Sohne in ungeteilter Einheit gemeinsam ist. Dagegen hatte die Kirche diese Wahrheit, da kein Anlaß dazu vorhanden war, weder durch eine allgemeine Lehrentscheidung deklariert und in eine bestimmte Formel gefaßt, noch sie ausdrücklich ins Glaubensbekenntnis aufgenommen.

Als sie daher zuerst auf spanischen Partikularkonzilien, z. B. zu Toledo 589 und wahrscheinlich auch schon 447, förmlich ausgesprochen wurde, war der Zusatz *Filioque*, der sehr bald allgemein in der Kirche recipiert wurde, lediglich der Ausdruck einer stets geglaubten katholischen Wahrheit. Eine förmliche und feierliche Deklarierung durch die höchste kirchliche Lehrgewalt trat erst ein und mußte eintreten, als es sich um die Wiedervereinigung der schismatischen Griechen mit der Kirche handelte.

431. Photius.

Photius hatte den Ausgang des heiligen Geistes auch vom Sohne förmlich geleugnet und dessen Ausgang vom Vater allein als Dogma auf-

gestellt. Die Schismatiker beriefen sich darauf, daß das *Filioque* in den alten Glaubensbekenntnissen sich nicht finde. Die alten Symbola wurden auf den Unionssynoden ihnen ohne den Zusatz gestattet, da der Ausgang auch vom Sohne implicite in ihnen enthalten ist; dagegen wurden sie aufgefordert, die in dem Zusatz ausdrücklich ausgesprochene Wahrheit anzuerkennen. Um aber jeden Zweifel an der Wahrheit zu beseitigen, hat die Kirche unter Zustimmung der Griechen schon auf dem zweiten allgemeinen Konzil zu Lyon feierlich ausgesprochen, daß der heilige Geist ewiglich vom Vater und Sohne, nicht als von zwei Principien, sondern als von einem Princip und durch eine Spiration ausgeht. Dieselbe Erklärung wurde auf dem allgemeinen Konzil von Florenz in dem Unionsdekret Eugens IV. wiederholt, mit der Bemerkung, dadurch werde dasselbe ausgedrückt, was die Väter durch die Formel, der heilige Geist gehe vom Vater durch den Sohn aus, ausgesprochen haben. Weshalb aber das Konzil der lateinischen, durch das Lugdunense II näher erklärten Formel vor der griechischen Formel den Vorzug gab, und welches der Sinn seiner Formel sei, war zuvor durch die sorgfältigsten Verhandlungen mit den Griechen festgestellt worden. Vgl. Hefele a. a. O. B. 7 S. 707 ff.

§ 55. Kirchliche Entscheidungen gegenüber den antitrinitarischen Irrtümern der mittleren und neueren Zeit.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie IV § 238.

Obwohl im Kampfe mit den antitrinitarischen Häresien des Altertums die kirchliche und theologische Lehrentwickelung der Trinitätslehre zu vollkommener Ausbildung gelangt war, gaben doch bis auf unsere Zeit herab manche Irrtümer Anlaß, einige Punkte des Dogmas noch näher zu präcisieren. 432.

Antitrinitarische Irrtümer vor der Reformation:

I. Vor der Reformation begegnen wir noch verschiedenen Irrtümern:

Roscelin von Compiègne;

1. Roscelin von Compiègne, ein extremer Nominalist, lehrte nach dem Berichte des heil. Anselmus, die drei göttlichen Personen seien drei voneinander getrennte Dinge, jedoch so, daß nur ein Wille sei und eine Macht. Die Lehre Roscelins ist daher tritheistisch. Auf der Synode von Soissons des Jahres 1092 ward sie verworfen.

Gilbert de la Porré;

2. Gilbert de la Porré († 1154), ein extremer Realist, behauptete einen realen Unterschied wie zwischen Gott und der Gottheit, so auch zwischen den drei göttlichen Personen und dem göttlichen Wesen. Daher beschuldigte man ihn mit Recht, er lehre einen vierfachen realen Unterschied in Gott und somit eine Quaternität. Vor Eugen III. auf der Synode von Rheims (1148) durch den heil. Bernhard seines Irrtums überführt, widerrief er denselben.

Abt Joachim.

3. Joachim, Abt zu Floris in Calabrien († 1202), verwarf die richtige Trinitätslehre des Lombarden und behauptete, es sei in Gott nicht ein einziges Wesen, das Vater, Sohn und Geist ist, sondern es seien nur die drei Personen; eine Einheit bestehe unter ihnen, aber nur eine gedachte Kollektiveinheit, wie viele Menschen ein Volk sind. Dieser Tritheismus wurde auf dem vierten allgemeinen Konzil im Lateran verworfen (Cap. 2 bei *Denzinger* l. c. n. 358).

Dasselbe Dekret verwirft auch die modalistisch-pantheistische Deutung des Trinitätsdogmas durch Amalrich von Bena († 1204). *Denzinger* l. c. n. 359.

133. Antitrinitarische Irrtümer im Protestantismus: Socinianer und kleinere Sekten:

II. Im Protestantismus begegnen wir allen Hauptformen antitrinitarischer Irrtümer:

1. Nach den Socinianern ist Gott einpersönlich, Christus purer Mensch, der heilige Geist eine göttliche Kraft und Wirksamkeit. Der Socinianismus wurde von Paul IV. (Constit. *Cum quorundam* a. 1555) und Klemens VIII. (Breve *Dominici gregis* a. 1603) verworfen. Vgl. *Denzinger* l. c. n. 880.

In dem englischen Unitarismus und dem deutschen vulgären Rationalismus kam die Doktrin Socinus' sehr allgemein zur Herrschaft.

Auch der falsche Spiritualismus der Wiedertäufer, Mennoniten, Quäker, mährischen Brüder, Herrnhuter und Methodisten führte zu einer Zurücksetzung und Verflüchtigung des Trinitätsdogmas.

Servet und Swedenborg;

2. Den sabellianischen Modalismus erneuerten Servet († 1553) und der fanatische Antitrinitarier Swedenborg († 1772), der die drei Personen als drei Attribute der einen göttlichen Person darstellte.

Böhme;

3. In der Theosophie Jakob Böhmes († 1624) ist der alte gnostische Irrtum der Emanation in die Trinitätslehre wieder hineingetragen worden.

Schelling, Hegel, Schleiermacher.

4. In der neueren protestantischen Theologie ist der sabellianische Grundgedanke in verschiedener Weise aufgetreten: in deistischem Sinne bei den vulgären Rationalisten; in pantheistischer Form bei Schelling, Hegel und Schleiermacher.

134. Irrige Meinungen innerhalb der katholischen Kirche: Aftersynode zu Pistoja;

III. Auch innerhalb der katholischen Kirche hat die neuere und neueste Zeit bezüglich der Trinität irrige Meinungen hervorgebracht:

1. Auf der Aftersynode zu Pistoja hatten die Jansenisten und Josephiner den Ausdruck gebraucht, Gott sei „in drei Personen unterschieden". Da dies den Sinn haben kann, das göttliche Wesen sei in den drei Personen unterschieden, verwirft die Bulle *Auctorem fidei* (28. Aug. 1794) diesen Ausdruck. *Denzinger* l. c. n. 1459; vgl. auch n. 1460.

Baader;

2. Baader († 1841) reproduzierte bezüglich der Trinität den theosophischen Gnosticismus Jakob Böhmes und seines französischen Geistesgenossen Louis Claude de St. Martin († 1803). Über Baader s. Haffner im Kirchen-Lex. 1 S. 1781 ff.

Günther.

3. Nach Günther († 1863) ist die Trinität das Produkt des göttlichen Selbstbewußtseinsprozesses, der sich ewiglich und notwendig dadurch vollzieht, daß das göttliche Wesen durch Emanation sich verdoppelt und diese beiden Principien oder Faktoren in doppelseitiger Emanation das göttliche Wesen zum drittenmal setzen und durch dieses dritte Princip ihre Wesensidentität und absolute Gleichheit bejahen. Der Güntherianismus lehrt also eine Triplizierung der göttlichen Substanz und leugnet dadurch die numerische Einheit Gottes, an deren Stelle eine bloß qualitative Gleichheit gesetzt wird. Die Werke Günthers wurden durch Dekret vom 17. Februar 1857 auf den Index gesetzt und Pius IX. bezeichnete in einem Breve vom 15. Juni 1857 an den Erzbischof von Köln die Trinitätslehre Günthers als bedeutend abweichend a catholica fide sinceraque explicatione de unitate Divinae substantiae in tribus distinctis sempiternisque personis. (*Denzinger* l. c. n. 1509.) Auch das von Pius IX. bestätigte Provinzialkonzil von Köln von 1860 censurierte die antitrinitarische Spekulation Günthers. (Pars 1 c. 9 u. 10).

B. Theologische Entwickelung und Erklärung der Trinitätslehre.

Vor allem ist festzuhalten, daß die Trinität nicht etwa nur wie das göttliche Wesen unbegreiflich, sondern im strengen Sinn des Wortes ein Glaubensgeheimnis ist, so daß sie also aus bloßen Vernunftprincipien nicht nur nicht adäquat begriffen, sondern nicht einmal erkannt und bewiesen werden kann. Dagegen steht sie mit der Vernunft auch nicht in Widerspruch, sondern kann vielmehr, die Offenbarung und den Glauben vorausgesetzt, analogisch begriffen werden. Die Theologie beschränkt sich daher nicht darauf, die gegen das Geheimnis vorgebrachten Einwände zurückzuweisen, sondern versucht auch nachzuweisen, daß und wie dasjenige, was das Dogma von der heiligen Dreifaltigkeit lehrt, mit dem im Einklang steht, was die Vernunft von der unendlichen Vollkommenheit Gottes erkennt. 435. Das Trinitätsgeheimnis und die Theologie.

Diesen Nachweis zu führen, handeln wir in Anschluß an den heil. Thomas zuerst von den göttlichen Prozessionen und den aus ihnen sich ergebenden Relationen; dann zeigen wir, wie durch die real verschiedenen Relationen drei real verschiedene göttliche Personen konstituiert werden. Hierauf fassen wir die hieraus sich ergebenden Notionen ins Auge und reihen daran die Erörterung der aus der Konsubstantialität fließenden gegenseitigen Innewohnung der göttlichen Personen und schließen mit der Lehre von den Appropriationen und der Sendung. 436. Einteilung.

§ 56. Von den göttlichen Prozessionen.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie IV § 240 ff.

I. Es sind in Gott ewige und immanente Akte oder Ausgänge, *processiones, actus notionales.* S. Th. 1 q. 25.

1. Ausgang, *processio*, ἐκπόρευσις, προβολή bezeichnet im allgemeinen irgend einen Ursprung des einen vom anderen. Das, was ausgeht, nennt man den *terminus* processionis; dasjenige, von dem es ausgeht, das *principium* processionis. Jede processio beruht auf irgend welcher Thätigkeit oder Wirksamkeit des Princips. Setzt nun das Princip seinen Terminus außer sich, so ist die processio eine processio *ad extra*, ein transeunter Ausgang, wie der Ausgang des Strahles von der Sonne, des menschlichen Sohnes von seinen Eltern, des Kunstwerkes vom Künstler. Setzt aber das Princip seinen Terminus in dem Principe selbst, so nennt man dies eine processio *ad intra*, einen immanenten Ausgang. Solche innere Ausgänge sind das Erkennen und Wollen; denn ihr Terminus, der Gedanke und der Willensakt, ist etwas dem erkennenden oder wollenden Geiste selbst Innewohnendes. S. Th. 1 q. 27 a. 1 c. 437. Begriff des Ausganges, der processio.

2. Diese Begriffe auf Gott angewendet, nennt man alle Werke, durch die Gott etwas von ihm Verschiedenes außer sich setzt, *processiones ad extra.* Man sieht, nur Unwissenheit konnte daraus eine Anklage auf Pantheismus und Emanatismus gegen Thomas und die Scholastiker herleiten. 438. Die Ausgänge in Gott.

Bei der processio ad extra kann die absolute Ursache als Wirkung außer sich entweder eine kreatürliche Substanz setzen (Schöpfung) oder eine Bewegung, Veränderung, neue Relation an bereits bestehenden, erschaffenen Substanzen, was bei allen anderen natürlichen und übernatürlichen Werken der Fall ist.

Die Prozessionen des Sohnes und des Geistes sind also keine processiones *ad extra*, weder im ersten Sinne, wie die Arianer meinten, noch im letzten Sinne, wie die Modalisten lehrten. Es sind vielmehr immanente und deshalb ewige Ausgänge.

Was den Namen betrifft, so sind etymologisch processio und emanatio gleichbedeutend; das letztere Wort aber ist zu vermeiden, weil es allgemein üblich geworden ist, dasselbe auf den falschen Emanatismus anzuwenden.

139. Der Ausgang des Gedankens vom Geiste als Analogon der göttlichen Prozessionen.

3. Ein Analogon eines solchen immanenten Ausganges haben wir in dem Ausgang des Gedankens, des Begriffes, der Idee, des verbum mentis vom denkenden Geiste. Hoc maxime patet in intellectu, cuius actio, scilicet intelligere, manet in intelligente. Quicunque autem intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae ex vi intellectiva proveniens et ex eius notitia procedens. S. Th. 1 q. 27 a. 1 c.

Die Analogien der göttlichen processiones müssen aber selbstverständlich nicht im Körperlichen, sondern nur im Geiste gesucht werden. Die immanenten Prozessionen in Gott sind nämlich wesentlich geistige oder, wie man auch sagt, intelligibile Prozessionen oder Akte. Die sinnlichen Analogien des Ausganges, wie sie nicht selten von Schrift und Vätern gebraucht werden, z. B. des Glanzes vom Lichte, des Abdruckes vom Siegel, des Flusses und Baches von der Quelle, des Lichtes und der Wärme vom Feuer u. s. w. sind daher bloße Metaphern, entfernte Ähnlichkeiten, *vestigia*. S. Th. 1 q. 27 a. 1 c.

140. In Gott zwei und nur zwei Prozessionen.

II. In Gott sind zwei und nur zwei immanente Prozessionen, die des Sohnes vom Vater, die *generatio*, und die des heiligen Geistes vom Vater und vom Sohne, die *spiratio* oder *processio* im engeren Sinne.

Dies ist direkt in allen Stellen der heiligen Schrift ausgesprochen, die den Sohn als vom Vater gezeugt, den heiligen Geist als von beiden ausgegangen bezeichnen. Indirekt ergibt es sich aus der ganzen Trinitätslehre. Auch ist es erklärtes Dogma.

Es gibt in Gott aber nur zwei Prozessionen. Von einer dritten processio ist nirgends in der heiligen Schrift die Rede. Väter und Theologen erklären es analogisch dadurch, daß auch im erschaffenen Geiste nur zwei immanente Akte oder Ausgänge sich finden, des Verstandes und des Willens. S. Th. 1 q. 27 a. 5.

III. Die Generation ist der Ausgang in Weise der Erkenntnis, *processio per modum intellectus*, die Spiration der Ausgang in Weise des Willens oder der Liebe, *processio per modum voluntatis seu amoris*.

Dies steht als katholische Wahrheit fest und kann ohne Temerität nicht geleugnet werden.

141. Der Sohn geht vom Vater in Weise der Erkenntnis aus.

1. Daß der Sohn in Weise der Erkenntnis vom Vater ausgeht, spricht die heilige Schrift nach der einmütigen Auslegung der Väter und Theologen dadurch aus, daß sie denselben als die gezeugte Weisheit und als den Logos, das *verbum mentis* des Vaters bezeichnet. Auch jene Stellen, die den Sohn als Ebenbild, Abglanz, Gestalt Gottes bezeichnen, und die ihn in besonderer Weise das Licht und die Wahrheit nennen, deuten auf die persönliche Eigentümlichkeit des Sohnes als des Wortes und der hypostatischen Weisheit hin.

Daß der Sohn aber nicht lediglich deshalb Wort heißt, weil Gott durch ihn zu den Kreaturen gesprochen hat, sondern weil er sich ewiglich und innerlich in ihm ausspricht, ergibt sich gleichfalls aus denselben Stellen der heiligen Schrift und ist einmütige Lehre der Väter, namentlich des heil. Athanasius, des heil. Gregor von Nazianz, des heil. Augustinus und der großen Theologen aller Zeiten. Das innerlich gesprochene Wort ist aber nichts anderes als der Gedanke. Daher ist auch in Gott nicht, wie Scotus will, zwischen intelligere und dicere und weiterhin zwischen velle und spirare zu unterscheiden, wenigstens nicht in einem anderen Sinne, als wir später zwischen dem essentialen und notionalen Erkennen und Wollen unterscheiden werden.

442. Der heilige Geist geht in Weise des Willens oder der Liebe aus.

2. Daß der heilige Geist in Weise des Willens oder der Liebe ausgeht, ist gleichfalls in Schrift und Überlieferung klar enthalten. Darauf weist nämlich die Schrift hin sowohl durch den Namen πνεῦμα, *spiritus* als durch die Bezeichnung heilig; denn πνεῦμα deutet auf die Bewegung des Willens, die Aspiration der Liebe, und die Liebe ist das Princip der Heiligkeit. Demgemäß eignet auch die heilige Schrift die Werke der Liebe dem heiligen Geiste zu. Das setzt aber voraus, daß der heilige Geist die hypostatische Liebe ist, da die Zueignung göttlicher Eigenschaften deren Ähnlichkeit mit der persönlichen Eigentümlichkeit der betreffenden Person zum Fundamente hat. S. § 61. Daß der heilige Geist die hypostatische Liebe ist, wird auch von den Vätern und Theologen allgemein und konstant vorgetragen und zwar nicht als eine Spekulation, sondern als eine allgemein anerkannte Wahrheit. Vgl. *August.*, De Trinit. 9, 12 u. 17.

443. Toletanum XI. und Katechismus Romanus über die Prozessionen.

3. Diese Lehre sowohl in Bezug auf den Sohn wie auf den heiligen Geist ist stets so allgemein anerkannt gewesen, daß sie in das ausführliche Glaubensbekenntnis des *Toletanum* XI und selbst in den Römischen Katechismus (Pars 1 c. 2 q. 10) aufgenommen wurde.

444. Generatio und spiratio.

IV. Die Produktion des Wortes durch das notionale Erkennen ist wahrhafte Zeugung des Sohnes.

Von der *generatio* ist die *spiratio* nicht *realiter*, wohl aber *virtualiter* verschieden, dadurch, daß der heilige Geist nicht in der Weise der Erkenntnis und deshalb nicht als Wort und Ebenbild vom Vater allein, sondern in der Weise der Liebe als Geist oder Hauch vom Vater und Sohne als einem Principe ausgeht, weshalb auch die Spiration die Generation zur Voraussetzung hat und der Ordnung nach auf sie folgt.

Daß es in Gott ein unendliches Erkennen und Wollen gibt, das Gott selbst ist, ist eine auch von der Vernunft erkennbare Wahrheit. Daß aber das göttliche Erkennen das Wort und das göttliche Wollen den Geist, also die göttlichen Hypostasen oder Personen produziert, und daß dadurch der reale Unterschied der göttlichen Personen konstituiert wird, ist ein der Vernunft verborgenes, übernatürliches Geheimnis. Wohl aber können wir auf Grund dieses, durch die Offenbarung und den Glauben uns gegebenen Geheimnisses ein analoges Verständnis von demselben erlangen.

In diesem Sinne und auf Grund der geoffenbarten Wahrheit zeigen Väter und Theologen, daß und wie das göttliche Erkennen oder

innerliche Sprechen des Wortes die Zeugung des wesensgleichen Ebenbildes oder des Sohnes ist, und wie sich davon die Produktion des Geistes als der konsubstantialen Liebe unterscheidet.

115. Die Produktion des Wortes wahrhafte Zeugung.

1. Der Gedanke oder das innerliche Wort, das verbum mentis, ist ein Ebenbild des Gedachten oder Erkannten in dem erkennenden oder denkenden Geiste. Mithin ist der Gedanke, in dem Gott sich selbst denkt oder erkennt, das innerliche Wort, in dem Gott sich selbst ausspricht, ein Ebenbild Gottes, und weil das göttliche Erkennen unendlich und absolut vollkommen ist, das unendlich vollkommene, absolut gleiche oder adäquate Ebenbild. Tamquam se ipsum dicens Pater genuit Verbum sibi aequale per omnia: *non enim seipsum integre perfecteque dixisset, si aliquid minus vel amplius esset in eius Verbo quam in ipso. Aug.,* De Trin. 15 c. 14 n. 23.

Da endlich in Gott nichts accidental, sondern alles substantial, das göttliche Wesen selbst ist, so ist dieses göttliche Wort oder Ebenbild substantial und daher dem Erkennenden absolut konsubstantial.

Nun ist aber Zeugung im engeren und eigentlichen Sinne vorhanden, wo ein lebendes Wesen ein mit ihm substantial verbundenes und ihm specifisch ähnliches Wesen durch einen hierzu bestimmten generativen Lebensakt hervorbringt — origo alicuius viventis a principio vivente coniuncto secundum rationem similitudinis. S. Th. 1 q. 27 a. 2 c. Da alles dieses bei der Produktion des göttlichen Wortes oder Ebenbildes in absolutem Sinne zutrifft, so ist die Produktion des Wortes in Wahrheit eine Zeugung, so daß das Wort mit Recht und zwar im wahrsten und eminentesten Sinne Sohn und der Zeugende Vater genannt wird. Wenn wir daher diese, wie alle anderen göttlichen Namen, zwar der Ordnung unseres Erkennens nach den Kreaturen entlehnen, so ist doch in der Ordnung des Seins Gott das supereminente Urbild wie alles Kreatürlichen, so aller kreatürlichen Vaterschaft und Sohnschaft: Ex quo omnis paternitas in coelis et in terra nominatur. *Eph.* 3, 15.

Sic igitur processio Verbi in divinis habet rationem generationis; procedit enim per modum intelligibilis actionis, quae est operatio vitae, et a principio coniuncto . . . et secundum rationem similitudinis, quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectae et in eadem natura existens, quia in Deo idem est intelligere et esse . . . . . Unde processio Verbi in divinis dicitur generatio, et ipsum Verbum procedens dicitur Filius. S. Th. 1 q. 27 a. 2 c.

116. Die Spiration des heiligen Geistes.

2. Von der processio Verbi, die wahrhaft generatio ist, ist die processio Spiritus Sancti nach der Lehre des Glaubens verschieden. Daß der Unterschied zwischen beiden Ausgängen nicht ein realer ist, sondern nur ein virtualer (distinctio rationis ratiocinatae) ist gleichfalls katholisches Dogma und folgt aus der Einfachheit Gottes.

Der Offenbarung gemäß (n. 442) verstehen wir den Ausgang des heiligen Geistes als processio *amoris, secundum quam amatum est in amante,* sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta est in intelligente. S. Th. 1 q. 27 a. 3 c.

Von dieser in Gott prozedierenden Liebe gilt dasselbe, was vom Worte gilt, nämlich daß sie nicht etwas Accidentelles, sondern das göttliche Wesen

selbst und somit Gott, dem Liebenden, d. h. dem Vater und dem Sohne, konsubstantial ist. Quidquid est in Deo, est Deus . . . . Et ideo per quamlibet processionem, quae non est ad extra, communicatur divina natura. S. Th. 1 q. 27 a. 3 ad 2.

Die Identität des göttlichen Wollens mit dem göttlichen Wesen kann die Vernunft aus sich erkennen; nicht aber, daß das göttliche Wollen oder Lieben ein von dem Wollenden oder Liebenden durch reale Relation verschiedenes Produkt hervorbringt. Nachdem aber dieser relative Unterschied uns durch den Glauben gegeben ist, sehen wir ein, daß das Produkt, weil wesenhaft, nur eine vom Liebenden real verschiedene Hypostase sein kann, wie wir gleich noch näher nachweisen werden.

Daß aber die processio Spiritus keine Zeugung ist, erklärt sich aus der Verschiedenheit des Erkennens und Wollens und ihrer Produkte. Während es dem Intellekte als solchem eigen ist, im Gedanken oder Worte ein Ebenbild des Erkannten zu erzeugen, ist das Produkt des Wollens oder Liebens seiner Eigentümlichkeit nach nicht ein Ebenbild des Gewollten, sondern vielmehr die Neigung zum Gewollten, das Wohlgefallen an ihm oder die Liebe zu ihm. 447. Die processio Spiritus Sancti keine Zeugung.

Processio igitur, quae attenditur secundum rationem intellectus, est secundum rationem similitudinis; et in tantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile. Processio autem, quae attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid. Et ideo quod procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum vel ut filius. S. Th. 1 q. 27 a. 4 c.

Allerdings ist der heilige Geist, weil dem Vater und Sohn konsubstantial, beiden dem Wesen nach absolut gleich und ähnlich, und insofern wird er von den Vätern öfters *imago naturalis, sigillum Filii* u. s. w. genannt. Diese Ausdrücke beruhen also auf der Wesensgleichheit mit Vater und Sohn, nicht aber auf der persönlichen Eigentümlichkeit des heiligen Geistes. Der Sohn dagegen ist nicht etwa bloß wegen seiner Wesensgleichheit, sondern auch wegen seiner persönlichen Eigentümlichkeit als Wort und Sohn Ebenbild des Vaters. Demgemäß ist auch der Ausgang des heiligen Geistes vom spirator zwar eine processio viventis a principio vivente coniuncto, nicht aber *ratione similitudinis*. Auch ist überhaupt nicht jede Ähnlichkeit, sei sie auch noch so groß, ein Abbild im eigentlichen Sinne. Wenn der heilige Geist mitunter, z. B. von Cyrill von Alexandrien: *verbum et mens Filii* genannt wird, so geschieht dies nicht wegen seiner persönlichen Eigentümlichkeit und seines Ausganges vom Sohn, als ob er vom Sohne per modum intellectus als dessen Wort ausginge, sondern, wie Cyrill selbst näher erklärt, weil er die Lehre, den Willen, den Sinn des Sohnes uns kund thut. 448. In welchem Sinne der heilige Geist imago Dei genannt wird.

Aus dem Gesagten erkennen wir bereits einigermaßen den Grund, weshalb die Prozession des heiligen Geistes der Ordnung nach auf die Generation des Sohnes folgt, und weshalb der heilige Geist nicht vom Vater allein, sondern vom Vater und Sohne ausgeht.

V. Zum tieferen Verständnis müssen aber noch zwei wichtige Fragen beantwortet werden:

1. Wie verhält sich jenes Erkennen und Wollen oder Lieben, wodurch das Wort gezeugt, beziehungsweise der Geist spiriert wird, zu jenem Erkennen und Wollen, das in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften betrachtet wird und den drei Personen in gleicher Weise eigen ist? Mit

anderen Worten: wie verhält sich das notionale Erkennen und Wollen zu dem essentialen Erkennen und Wollen?

2. Wie verhalten sich die beiden actus notionales oder die processiones zu einander?

449. Unterschied zwischen den essentialen und notionalen Akten — den beiden Prozessionen.

Nach der Erklärung des Konzils von Florenz gilt folgender Grundsatz: in divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio. (Decret. pro Jacobitis. *Denzinger* l. c. n. 598.) Ein Gegensatz der Relation besteht aber nicht zwischen den beiden immanenten göttlichen Prozessionen und dem göttlichen Wesen und deshalb auch nicht zwischen dem notionalen und essentialen Erkennen und Wollen. Auch zwischen den beiden immanenten göttlichen Prozessionen besteht ein solcher Gegensatz nicht. Daher ist von vornherein klar, daß sowohl die essentialen und die notionalen Akte, als die beiden Prozessionen, generatio und spiratio, nicht *realiter* voneinander verschieden sind. Wohl aber besteht zwischen dem essentialen und notionalen Erkennen und Wollen, sowie auch zwischen den beiden immanenten göttlichen Prozessionen ein virtualer Unterschied (distinctio rationis ratiocinatae seu cum fundamento in re).

Kommen wir nun zur Beantwortung der gestellten Fragen.

450. Das notionale Erkennen und Wollen — Princip der Zeugung und Spiration.

1. Um bezüglich der Trinität richtig zu denken und zu sprechen, müssen wir nach der unvollkommenen Weise unserer Erkenntnis zwischen dem essentialen und notionalen Erkennen und Wollen unterscheiden. Denn da nach dem Dogma nicht das göttliche Wesen, sondern die Personen Princip der Zeugung und der Spiration sind, so ist auch nicht das essentiale, den drei Personen gemeinsame, sondern das der Person eigentümliche oder notionale Erkennen und Wollen als das Personen produzierende Zeugen und Spirieren zu denken. Illa res (natura divina) non est generans neque genita, sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur, et Spiritus Sanctus, qui procedit, ut distinctiones sint in personis et unitas in natura. *Conc. Later. IV c. 2. Denzinger*, l. c. n. 358. Das essentiale Erkennen und Wollen ist, weil dem Wesen, einer jeden Person eigen. Demgemäß erkennen und wollen Vater, Sohn und Geist sich selbst und alles, was immer sie erkennen und wollen, durch das essentiale Erkennen und Wollen, nicht aber durch das notionale Erkennen, durch das nur der Vater den Sohn zeugt, beziehungsweise das notionale Wollen, durch welches Vater und Sohn den Geist spirieren.

Daher widerruft der heil Augustin (Retr. lib. 1 c. 26) eine mißverständliche Äußerung, der Vater erkenne und sei weise durch die gezeugte Weisheit oder den Sohn, und zeigt (De Trinit. l. 15 c. 7), zu welchen Absurditäten es führt zu sagen, der Vater habe seine Weisheit vom Sohne. Desgleichen werden Vater und Sohn nicht erst durch den heiligen Geist und dessen Spiration liebend. Jede Person ist vielmehr vermöge ihres göttlichen Wesens *essentialiter* die unendliche Erkenntnis und Liebe selbst.

451. Warum der Sohn nicht wieder einen Sohn zeugt, der Geist nicht wieder einen Geist spiriert.

Hieraus ergibt sich auch die Antwort auf die Frage: weshalb und wieso der Sohn durch sein Erkennen nicht wiederum ein Wort zeuge, und der heilige Geist durch sein Erkennen und Lieben nicht wiederum ein Wort zeuge und einen Geist spiriere und so in infinitum. Nur das essentiale Erkennen ist dem Sohne und heiligen Geiste, nur die essentiale Liebe ist dem heiligen Geiste eigen, während die notionale, das Wort zeugende Erkenntnis *active* ausschließlich dem Vater, *passive* ausschließlich dem Sohne, die no-

tionale oder spirierende Liebe aber *active* ausschließlich dem Vater und Sohne als dem einen spirator und *passive* ausschließlich dem heiligen Geist eigen ist.

Um nun aber das Wesen des notionalen Erkennens und Wollens in seinem Verhältnis zum essentialen zu verstehen, müssen wir das *principium processionis* näher ins Auge fassen.

452. Principium quod; principium quo — proximum et remotum.

Bei allen Akten eines thätigen Wesens unterscheidet man von dem *principium quod*, d. h. von dem Subjekte oder dem Suppositum, welches wirkt, und von dem das Axiom gilt: *actus sunt suppositorum*, das *principium quo* oder das Vermögen, kraft dessen das principium quod wirkt.

Das principium quo unterscheidet man wieder in principium quo *proximum* und in principium quo *remotum* oder *radicale*. Letzteres ist das Wesen oder die Natur, ersteres die Kraft oder das Vermögen dieser Natur, aus dem die fragliche Thätigkeit hervorgeht. So ist z. B. dieser Mensch Petrus das principium *quod*, die menschliche Natur das principium *quo remotum* und sein Erkenntnisvermögen das principium *quo proximum* seiner Erkenntnisakte.

Dieses auf Gott angewendet, ist der Vater das principium *quod*, das göttliche Wesen oder die göttliche Natur das principium quo *remotum* (*radicale*), der göttliche Intellekt das principium quo *proximum* des notionalen Erkennens oder der Generation. Kürzer lautet dies also: Der Vater erzeugt den Sohn aus seinem Wesen durch sein wesenhaftes oder substantiales Erkennen.

453. Verhältnis des principium quod der Zeugung zu der Zeugung selbst.

Wenn wir aber nun auf solche Weise den Vater als das principium quo der Zeugung von dieser Zeugung selbst als seinem Akte unterscheiden, so dürfen wir auch hier nicht vergessen, daß der Unterschied zwischen dem Zeugenden und seinem Zeugungsakt, der in der Kreatur ein realer ist, in Gott keineswegs ein realer ist, sondern nur ein virtualer, eine distinctio rationis ratiocinatae. In der kreatürlichen Welt existiert das Subjekt des Erkennens oder Zeugens, bevor es erkennt oder zeugt, während in Gott nicht nur alles ewig, sondern auch die Person des Vaters nur dadurch ist, daß sie zeugt oder erkennt. So wie wir daher sagen müssen, daß der Vater das Princip der Zeugung ist, so müssen wir auch umgekehrt sagen, daß Gott durch die Zeugung Vater ist; denn, wie wir in der Folge näher sehen werden, werden eben durch die Zeugung die Relationen der Paternitas und Filiatio und dadurch die relativen Unterschiede zwischen den göttlichen Personen und dadurch diese selbst als verschiedene Personen konstituiert.

454. Die göttliche Erkenntnis und Liebe essentialiter und notionaliter — active und passive.

Dieses die Person des Vaters und des Sohnes konstituierende notionale Erkennen — dasselbe gilt von dem die Person des Geistes konstituierenden notionalen Wollen — ist aber, wie bereits (n. 449) gesagt, von dem essentialen Erkennen nur ratione ratiocinata, nicht aber realiter verschieden, wie ja auch Vater, Sohn und heiliger Geist vom göttlichen Wesen nicht realiter, sondern nur virtualiter verschieden sind. Es ist eben dieselbe absolut einfache und unendliche göttliche Erkenntnis, welche, indem sie das Wort zeugt, die Person des Vaters und Sohnes, und die absolut einfache und unendliche göttliche Liebe, die, indem sie den heiligen Geist spiriert, diese dritte Person konstituiert. Allein diese göttliche Erkenntnis, die dem göttlichen Wesen und einer jeden der drei

Personen *essentialiter* eigen ist, ist *notionaliter* oder *personaliter active* nur dem Vater und *passive* nur dem Sohne eigen, weil eben nur der Vater principium oder origo und nur der Sohn das principiatum oder das produzierte Wort dieser Erkenntnis ist. Ebenso ist *notionaliter* die Liebe *active* nur dem Vater und Sohn als einem Princip und *passive* nur dem heiligen Geiste eigen.

455. Der Sohn erkennt als das ausgehende Wort: der heilige Geist liebt als die ausgehende Liebe.

Diese Wahrheit drückt man auch mit den Worten aus, daß dieselbe absolut einfache und unendliche Erkenntnis und Liebe dem Vater als Princip der Zeugung und Spiration, dem Sohne vermöge seiner Zeugung vom Vater, dem heiligen Geiste vermöge seines Ausganges vom Vater und Sohne eigen ist. In diesem Sinne sagt der heil. Augustinus: Sciunt ergo invicem Pater et Filius, sed ille gignendo, iste nascendo. De Trin. l. 15, c. 14 n. 23. Vollständiger und genauer schreibt der heil. Thomas: Sicut Filio, licet intelligat, non tamen competit producere Verbum, quia *intelligere convenit ei ut Verbo procedenti;* ita, licet Spiritus Sanctus amet, essentialiter accipiendo, non tamen convenit ei quod spiret amorem, quod est diligere notionaliter sumptum; quia sic *diligit essentialiter ut amor procedens,* non *ut a quo procedit amor.* S. Th. 1 q. 37 a. 1 ad 4.

456. Gegenstand des notionalen Erkennens.

Aus dem Gesagten ist auch klar, daß das notionale Erkennen, da es mit dem essentialen der Sache nach identisch ist, keinen anderen Gegenstand und Inhalt hat als dieses und daher nicht etwa ein partiales Erkennen oder ein Moment eines Erkenntnisprozesses, sondern eben das totale, unendliche, absolut einfache göttliche Erkennen alles Erkennbaren ist.

Es hat also zu seinem Gegenstand primario Gott den Dreieinen in der Einheit seines Wesens und im Unterschiede der Personen, secundario aber alle möglichen und wirklichen Kreaturen: Pater enim intelligendo se et Filium et Spiritum Sanctum et omnia alia, quae eius scientiâ continentur, concipit Verbum, ut sic tota Trinitas Verbo *dicatur* et etiam omnis creatura. S. Th. 1 q. 34 a. 1 ad 3. Vgl. De verit. q. 4 a. 4. Daher: In nobis sunt diversa verba secundum diversa, quae intelligimus. Sed quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum verbum eius est expressivum non solum Patris, sed etiam creaturarum. S. Th. 1 q. 34 a. 3 c.

457. Gegenstand der notionalen Liebe.

Ebenso ist Gott der Dreieinige principaliter und formaliter und sind die Kreaturen secundario, virtualiter und eminenter der Gegenstand wie der essentialen so auch der notionalen Liebe.

458. Gott erkennt alles durch das Wort und liebt alles durch den Geist.

Hieraus erhellt auch, in welchem Sinne gesagt wird, daß Gott alles durch das Wort erkenne und durch den Geist liebe. Es heißt das nicht, daß das Wort das Princip des göttlichen Erkennens und der Geist das Princip der göttlichen Liebe sei, da sie ja umgekehrt deren Produkt sind; es heißt vielmehr, daß das Wort das Produkt jener göttlichen Erkenntnis und der Geist das Produkt jener Liebe ist, durch die Gott sich und alles erkennt und liebt.

In gleichem Sinne sagen wir auch, daß Vater und Sohn einander durch den heiligen Geist oder im heiligen Geiste lieben, obwohl der heilige Geist das Produkt dieser Liebe ist. Vgl. S. Th. 1 q. 37 a. 2.

459. Verhältnis zwischen der generatio und spiratio.

2. Was das Verhältnis zwischen der *generatio* und der *spiratio* zu einander betrifft, so sind sie selbstverständlich, da keine relatio originis zwischen ihnen besteht, auch nicht *realiter* voneinander verschieden. Wohl aber müssen wir eine distinctio rationis ratiocinatae zwischen ihnen festhalten; denn etwas anderes denken wir in dem Begriffe des Erkennens, etwas anderes in dem Begriffe des Wollens, und beides ist seiner ganzen Wahrheit nach in der absolut einfachen, unendlichen Vollkommenheit Gottes enthalten. Und zwar besteht zwischen Erkennen und Wollen notwendig die Ordnung, daß das Wollen das Erkennen zur Voraussetzung hat. Daher geht die Produktion des Wortes der Ordnung nach (*ordine*) notwendig der Produktion des Geistes voraus. Der heil. Thomas erklärt dies mit bekannter Präcision folgendermaßen: Licet in Deo non sit aliud voluntas et intellectus, tamen de ratione voluntatis et intellectus est, quod processiones, quae sunt secundum actionem utriusque, se habeant secundum quendam ordinem. Non enim est processio amoris nisi in ordine ad processionem Verbi. Nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intellectu conceptum. Sicut igitur attenditur quidam ordo Verbi ad principium, a quo procedit, licet in divinis sit eadem substantia intellectûs et conceptio intellectûs; ita licet in Deo sit idem voluntas et intellectus, tamen, quia de ratione amoris est, quod non procedat nisi a conceptione intellectûs, habet ordinis distinctionem processio amoris a processione Verbi in divinis. S. Th. 1 q. 27 a. 3 ad 3.

460. Erklärung dieses Verhältnisses aus dem actus purus.

Es ist ja jener unendlich vollkommene actus purus, der Gott selbst ist, wie in der Lehre von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes betrachtet wird, wahrhaft und im höchsten Sinne unendliches Erkennen und unendliches Wollen. Daher schreiben wir beides mit voller Wahrheit Gott zu; und zwar müssen wir, um richtig zu denken, beides zu einander in der Ordnung auffassen, die dem Begriffe beider entspricht, also so, daß das Erkennen dem Wollen der Ordnung nach vorangeht, obwohl die Erkenntnis und die Liebe des Erkannten in Gott nicht wie in uns zwei verschiedene und aus zwei verschiedenen Vermögen hervorgehende Akte sind, sondern nur ein einziger, absolut einfacher, unendlicher und mit dem göttlichen Wesen identischer Akt, der als Erkenntnisakt das Wort und als Willensakt den Geist produziert.

461. Die Priorität (der Ordnung nach) des Sohnes gefordert vom Ausgang des Geistes.

Dies entspricht auch aufs vollkommenste dem Dogma, insbesondere demjenigen, welches die Kirche vom Ausgang des heiligen Geistes lehrt, nämlich daß derselbe vom Vater und dem Sohne als von einem Princip durch eine Spiration ausgeht. Es ist nämlich der notionale Erkenntnisakt des Vaters, durch den er den Sohn zeugt, zugleich in realer, unteilbarer Einheit auch der notionale Akt der Liebe, durch den er den Geist spiriert. Während aber dieser eine Akt als Erkenntnisakt das Wort produziert und insofern dem Vater allein active und dem Sohn allein passive eigen ist, ist die den Geist produzierende notionale Liebe dem Vater und dem Sohne gemeinsam und folgt der Ordnung nach auf die Generation.

462. Notwendigkeit und Grund der notionalen Akte.

VI. Es versteht sich von selbst, daß die actus notionales nicht kontingent und daher auch nicht aus freier Wahl hervorgegangen, sondern notwendig sind wie Gott selbst. Notwendig erkennt Gott sich selbst, notwendig liebt Gott sich selbst, und ebenso notwendig ist das göttliche Erkennen zeugend und das göttliche Wollen spirierend.

Ebenso klar ist aber auch, daß diese Notwendigkeit ihren Grund im göttlichen Wesen hat, nicht aber in einer irgendwie außer Gott liegenden, bewirkenden oder finalen, Ursache, so daß hier ebensowenig von einem äußeren Zwang, wie von einer *necessitas finis* die Rede sein kann.

463. Verhältnis der notionalen Akte zum göttlichen Willen.

Wenn man daher fragt, wie sich die notionalen Akte zum göttlichen Willen verhalten, so ist zu antworten:

1. Die notionalen Akte gehen nicht wie die Werke Gottes nach außen aus dem freien Willen hervor, sondern aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur.

2. Die göttliche Zeugung ist, obwohl sie als Erkenntnis der Ordnung nach der Spiration als dem Wollen vorausgeht, von dem Wollen, näherhin von der Liebe des Wohlgefallens begleitet. Sind ja Erkennen und Wollen, Zeugen und Spirieren der Sache nach identisch.

3. Von der Spiration aber ist zu sagen, daß sie nicht bloß von der Liebe des Wohlgefallens begleitet, sondern förmlich diese Liebe, als notionale, selbst ist.

4. Diese Liebe des Wohlgefallens, die die Zeugung des Sohnes begleitet und die Spiration des heiligen Geistes ist, ist so notwendig wie Gott selbst. Die notionalen Akte sind daher als *actus voluntarii, sed non liberi* zu bezeichnen.

In diesem Sinne können die Väter sagen, daß bezüglich der göttlichen Zeugung — und dasselbe gilt von der Spiration — sowohl die Freiheit als die Notwendigkeit zu leugnen ist. Daraus erklärt sich auch, in welchem Sinne die Väter den Arianern gegenüber erklären, daß der Vater den Sohn nicht aus Willen, sondern von Natur zeuge. Vgl. S. Th. 1 q. 41 a. 2 c.

§ 57. Von den Relationen.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie IV § 245.

464. Zahl der Relationen; ihr Unterschied.

Aus den beiden immanenten Prozessionen ergeben sich je zwei, zusammen also vier Relationen, nämlich: die Beziehung des Zeugenden zum Gezeugten, die *generatio activa* oder *paternitas*; die Beziehung des Gezeugten zum Zeugenden, die *generatio passiva* oder *filiatio;* die Beziehung des Spirators zum Spirierten, die *spiratio activa;* die Beziehung des Spirierten zum Spirator, die *spiratio passiva.*

Zwischen den einander entgegengesetzten Relationen derselben Prozession, also zwischen der Vaterschaft und der Sohnschaft, sowie zwischen der aktiven und passiven Spiration, besteht ein realer Unterschied. Dagegen zwischen den Relationen und dem Wesen, den Prozessionen und den Personen, sowie zwischen den nicht einander entgegengesetzten Relationen, also zwischen der aktiven Spiration einerseits und der Vaterschaft und Sohnschaft andererseits besteht kein realer, sondern nur ein virtualer Unterschied (*distinctio rationis ratiocinatae*).

465. Der Unterschied unter den drei göttlichen Personen liegt in den einander entgegengesetzten Relationen.

I. Es ist Dogma, daß in Gott drei reell verschiedene Personen sind, unter denen ihrem Wesen oder absoluten Sein nach schlechthin kein Unterschied besteht. Hierin ist klar ausgesprochen, daß unter den drei göttlichen Personen kein anderer Unterschied existiert als der ihrer gegenseitigen Beziehung. Dies ist auch förmlich von der Kirche erklärt, so von Eugen IV. im Decret. pro Jacobitis: In divinis *omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio* und auf dem elften Konzil von Toledo (675), das von Innocenz III. ein authentisches Konzil genannt wird: In hoc solum numerum insinuant, quod ad invicem sunt; et in hoc numero carent, quod ad se sunt. Vgl. S. Th. 1 q. 28 a. 1. Machen aber die Relationen den Unterschied zwischen den Personen, so müssen die Relationen selbst real von einander verschieden sein. S. Th. 1 q. 28 a. 1 c.

II. Die göttlichen Relationen sind demnach reale in dem Ursprung des einen vom anderen begründete, substantiale Beziehungen.

466. Begriff und Wesen der Relationen.

Um dieses zu verstehen, müssen wir Begriff und Wesen der Relationen näher betrachten.

In den kreatürlichen Dingen unterscheidet man die reale und die nur mentale Relation. Real ist eine Relation, wenn in dem Dinge, das zu einem anderen in Beziehung steht, etwas Reales sich findet, worin die Relation ihren Grund hat, z. B. die Schwere oder Anziehungskraft in zwei Körpern. Man nennt dieses Reale das *fundamentum relationis*, oder auch das *esse relationis in* (sc. subiecto) oder auch die *relatio inhaerens*, weil das Fundament der Relation eine dem Subjekt derselben inhärierende Qualität, also ein Accidens ist.

Abgesehen von diesem realen Fundamente der Relation ist die bloße Beziehung zum Terminus der Relation oder das *esse ad* (sc. terminum relationis) oder die *relatio mere assistens* nichts Wirkliches, sondern nur etwas Gedachtes. Daher ist auch, wo das reale Fundament fehlt, die Relation selbst keine reale, sondern nur eine mentale, z. B. das Verhältnis der Species zum Genus, wie homo und animal.

467. Die Relationen in Gott sind real.

1. Vor allem ist nun klar, daß die Relationen in Gott nicht, wie Gilbert de la Porée meinte, bloß mentale, sondern reale Relationen sind. Es findet sich in ihnen nämlich alles, was zu einer realen Relation gehört: ein reales Subjekt, ein realer Terminus, ein realer Unterschied beider und ein reales Fundament der Relation.

468. Die Relationen sind relationes originis.

2. Der Grund dieser realen Relationen sind einzig die immanenten Akte der Zeugung und Spiration, d. h. die göttlichen Relationen sind relationes *originis*. Vgl. S. Thom. De potent. q. 8 a. 1 c.

469. Die Relationen sind substantial.

3. Unmöglich aber können die Relationen in Gott etwas Accidentales sein, wie in den Kreaturen; denn wegen Gottes absoluter Einfachheit sind Accidentien in ihm unmöglich. Daher sind die göttlichen Relationen vom Wesen Gottes nicht *realiter* sondern nur *ratione ratiocinata* verschieden; sie sind dieses Wesen selbst; m. a. W. sie sind substantiale, nicht accidentale Relationen. Quidquid in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum, habet esse substantiale; nihil enim est in Deo ut accidens in subiecto; sed quidquid est in Deo, est eius essentia. Sic igitur ex ea parte qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subiecto, relatio

realiter existens in Deo habet esse essentiae divinae, idem omnino ei existens. In hoc vero, quod ad aliquid dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum. Et sic manifestum est, quod relatio realiter existens in Deo est idem essentiae secundum rem; et non differt nisi secundum intelligentiae rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiae. Patet ergo quod in Deo non est aliud esse relationis et essentiae, sed unum et idem. S. Th. 1 q. 28 a. 2 c.

470. Die Relationen und das Wesen Gottes.

Sowie also, wie wir oben (n. 449) sahen, das göttliche Wesen mit den Prozessionen, oder die essentialen mit den notionalen Akten der Sache nach identisch und nur ratione ratiocinata verschieden sind, genau so verhält es sich auch mit den durch die notionalen Akte gesetzten Relationen. Sie sind mit dem göttlichen Wesen identisch. Es ist daher kein realer Unterschied zwischen dem göttlichen Wesen einerseits und der *paternitas* und *filiatio*, sowie der *spiratio activa* und *passiva* andererseits. Dagegen sind paternitas und filiatio und desgleichen die spiratio activa und passiva der Relation nach gegenseitig *realiter* voneinander verschieden.

471. Die Relationen unbegreiflich, aber Gott angemessen.

Dieses adäquat zu begreifen, ist uns freilich unmöglich, weil wir überhaupt Gott nicht adäquat, sondern nur nach der Analogie endlicher Dinge zu denken vermögen; wohl aber können wir einsehen, daß es dem Wesen Gottes nicht widerstreitet, vielmehr absolut angemessen ist, daß seine unendliche und einfache Vollkommenheit wahrhaft und in eminenter Weise sowohl dasjenige in sich schließt, was wir durch den Begriff des Wesens, als dasjenige, was wir durch die Begriffe der Relationen denken, und daß daher sowohl das numerisch eine Wesen als der relative Unterschied und die relative Eigentümlichkeit der mit dem Wesen als solchem identischen Relationen in Gott wahrhaft und wirklich sind.

472. Die Relationen konstituieren den Unterschied der Subjekte.

Daraus, daß die Relationen in Gott substantial sind, erklärt sich auch, daß und wie die göttlichen Relationen nicht wie bei den Kreaturen, wo sie nur Accidentien sind, den Unterschied ihrer Subjekte zur Voraussetzung haben, sondern vielmehr diesen Unterschied konstituieren: Relatio praesupponit distinctionem suppositorum, quando est accidens; sed si relatio sit subsistens, non praesupponit, sed secum fert distinctionem. Cum enim dicitur, quod relativi esse, est ad aliud se habere, per ly *aliud* intelligitur correlativum, quod non est prius, sed simul natura. S. Th. 1 q. 40 a. 2 ad 4.

473. Paternitas, filiatio und spiratio in ihrem Verhältnisse zueinander.

III. Da nur die einander entgegengesetzten oder diejenigen Relationen, die aus derselben Prozession entspringen, einen realen Unterschied setzen, so ist klar, daß die paternitas und filiatio voneinander, nicht aber von der spiratio activa reell verschieden sind und weiterhin, daß sie von der spiratio passiva nicht als paternitas und filiatio, sondern lediglich als spiratio activa sich reell unterscheiden, wie wir auch oben (n. 459) sahen, daß die generatio und die spiratio als Akt nicht reell verschieden sind.

474. Der heilige Geist geht vom Vater und vom Sohne aus.

Hieraus erhellt, daß der heilige Geist notwendig vom Vater und Sohn und zwar als von einem Princip und durch eine spiratio ausgeht.

Ginge der heilige Geist nicht vom Sohne aus, so wäre er von ihm auch

nicht reell verschieden, da ja dann zwischen beiden keine relatio originis und folglich auch kein realer Unterschied bestände.

Wohl meinten einige Theologen, daß ein solcher Unterschied auch dann bestehen könnte, wenn der heilige Geist auch nicht vom Sohne ausginge. Allein ganz abgesehen von der Absurdität, daß in Gott selbst etwas möglich sein könnte, was nicht wirklich ist, da doch Gott in jeder Beziehung wirklich und notwendig wirklich ist, so ist die entgegenstehende Meinung des heil. Thomas (1 q. 36 a. 2) und der sententia communissima die allein richtige, wie sie denn auch auf dem Florentinum als unwidersprochene Wahrheit vorgetragen wurde.

Aus demselben Grunde geht der heilige Geist auch notwendig vom Vater aus.

Ebenso notwendig geht er vom Vater und Sohn als von **einem Princip** und durch **eine Spiration** aus. Die **Einheit** der Spiration ergibt sich aus einem doppelten Grunde, 475. Der Geist wird durch eine Spiration spiriert.

1. weil überhaupt in Gott nur eine Spiration, weil eine unendliche Liebe, ist und sein kann;

2. weil die Annahme von zwei verschiedenen Spirationen und Spiratoren zu einer endlosen Kette von Absurditäten führt. Wäre die aktive Spiration des Vaters eine andere als die des Sohnes, so wären auch zwei Spirierte, und doch wäre wiederum der vom Vater Spirierte nicht vom Sohne und der vom Sohne Spirierte nicht vom Vater verschieden, weil zwischen ihnen die relatio originis fehlte.

Weil durch **eine** Spiration, geht aber der heilige Geist vom Vater und Sohn **nicht als von zwei Principien**, sondern als von **einem Princip** aus, da Vater und Sohn nicht bezüglich der Spiration, sondern lediglich vermöge der generatio voneinander verschieden sind. 476. Der Geist wird von einem Spirationsprincip spiriert.

Der bei den griechischen Vätern oft vorkommende Ausdruck, daß der heilige Geist ausgehe ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ spricht genau dieselbe Wahrheit aus, hebt aber dabei hervor, daß der Sohn als Sohn vom Vater die spiratio activa hat. Quia Filius habet a Patre quod ab eo procedat Spiritus Sanctus, potest dici, quod Pater per Filium spiret Spiritum Sanctum, vel quod Spiritus Sanctus procedat a Patre per Filium, quod idem est. S. Th. 1 q. 36 a. 3 c. 477. Pater spirat per Filium Spiritum Sanctum.

Die Kirche hat dem bei den Lateinern vorherrschenden, auch bei den Griechen, z. B. bei Epiphanius, Cyrill von Alex. sich findenden Ausdrucke *Filioque* den Vorzug gegeben, namentlich wohl auch deshalb, weil er die Wahrheit adäquat ausdrückt, daß Vater und Sohn unicum principium der Spiration sind.

§ 58. Von den drei göttlichen Personen.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie IV § 246.

Die drei real voneinander verschiedenen *relationes originis* **der Paternität, Filiation und passiven Spiration konstituieren in Gott drei Hypostasen oder Personen, den Vater, den Sohn und den heiligen Geist, die der Relation nach** (*secundum esse relativum*) **voneinander verschieden, dem Wesen, der Natur, der Substanz oder dem** *esse absolutum* **nach aber numerisch eins sind; m. a. W. das seinem absoluten Sein nach numerisch eine göttliche Wesen subsistiert in drei vermöge des Gegensatzes der** *relatio originis* **oder dem relativen Sein nach real verschiedenen Hypostasen oder Personen.** 478. Ein Gott in drei Personen.

Dies ist *de fide* und der ganze Inhalt des Trinitätsdogmas.

479. Natur der Hypostase und Person. I. Um das Gesagte richtig zu verstehen, müssen wir mit den Ausdrücken Wesen oder Substanz und Hypostase oder Person den richtigen Sinn verbinden, den die Kirche in ihren Lehrentscheidungen auf Grund der Schrift und Überlieferung damit verbindet. Jede Änderung und Fälschung dieser Begriffe zerstört notwendig sowohl das Trinitätsdogma wie dessen richtiges spekulatives Verständnis.

Eine Person ist die Hypostase oder das Suppositum einer vernünftigen Natur. Der Unterschied zwischen Hypostase und Person liegt daher in der Verschiedenheit der Natur, nicht in dem, was das Wesen der Hypostase als solcher ausmacht. Nach dem Sprachgebrauch der Kirche werden *persona* (πρόσωπον) und ὑπόστασις (suppositum, subsistentia) auf der einen und Wesen (essentia, οὐσία), Natur (natura, φύσις), Substanz (substantia) auf der anderen Seite als gleichbedeutend gebraucht.

Hypostase oder Suppositum ist eine als Ganzes für sich bestehende einzelne Substanz. Daher können nur vollständige und ganze Substanzen Hypostasen sein. Accidentien dagegen sowie Teile eines Ganzen können nicht Hypostasen sein, da sie nicht in sich und für sich, sondern nur in einem anderen und für ein anderes sind. In diesem Sinne ist also eine Hypostase nichts anderes als eine für sich bestehende, *in genere substantiae* individuelle Substanz.

Im konkreten Sinne ist mithin die Hypostase dasselbe, was die aristotelische πρώτη οὐσία, die substantia *prima*, die für sich bestehende Einzelsubstanz. Von diesem für sich bestehenden Einzelding unterscheiden wir durch Abstraktion dessen Wesenheit oder die substantia *secunda*, durch die ein Ding das ist, was es ist, oder die *quidditas rei*. Das Wesen kann nur in einem bestimmten Einzelding, in einer Hypostase wirklich sein, nimmermehr aber, wie die Platoniker meinten, in seiner idealen Allgemeinheit.

Hieraus ist auch sofort klar, daß, während die Wesenheit von allen Individuen derselben Art prädizierbar und also kommunikabel ist, die Hypostase oder das Suppositum schlechthin inkommunikabel ist und von keinem anderen Subjekte prädiziert werden kann.

In diesem Sinne ist die allgemein angenommene Definition des Boethius: Persona est *rationalis naturae individua substantia* aufzufassen; nur daß der heil. Thomas, um Mißverständnisse auszuschließen und die Definition namentlich für die Anwendung auf Gott brauchbar zu machen, statt *substantia* lieber *subsistentia* sagen will.

480. Die Individualität als ratio formalis der Hypostase. Was also die Hypostase oder Person zur Hypostase oder Person macht, ist jene individuelle Seinsweise, vermöge welcher eine Substanz oder Natur oder auch mehrere Substanzen oder Naturen zusammen als ein selbständiges Subjekt im Unterschied von allen anderen selbständigen Subjekten derselben oder einer anderen Natur für sich bestehen. Es kann daher eine Hypostase mit anderen Hypostasen die Natur gemeinsam haben, und ebenso kann eine Hypostase mehrere und verschiedene Naturen vereinigen. Dagegen schließt eine Hypostase jede andere Hypostase schlechthin von sich aus. Dieses bedeutet der Ausdruck, daß die Hypostase oder die Persönlichkeit schlechthin individual oder inkommunikabel ist. Die Individualität oder Inkommunikabilität ist daher das Wesen, der Begriff, die

ratio formalis, die essentia metaphysica, das constitutivum metaphysicum der Persönlichkeit. Es ist demnach ganz richtig, wenn Richard von St. Viktor die göttliche Person definiert als divinae naturae *incommunicabilis* existentia.

Im Unterschiede von der Natur (essentia, substantia secunda) ist daher die Hypostase oder Persönlichkeit eben diese individuelle oder inkommunikabele Seinsweise (modus essendi, τρόπος τῆς ὑπάρξεως), kraft welcher eine Hypostase im Unterschiede von einer anderen wirklichen oder nur möglichen Hypostase für sich besteht.

Eine Natur ist also dadurch Hypostase, daß sie in der angegebenen Weise für sich besteht. In diesem Sinne sagt man, die Hypostase sei das Komplement, die Vollendung der Natur; durch sie werde die Natur *ultimo* terminiert oder kompletiert, freilich nicht in genere *naturae* sive *essentiae*, da die Hypostase oder Persönlichkeit der Natur als solcher eine Vollkommenheit nicht hinzufügt, sondern in genere *substantiae* sive *subsistentiae*, indem die Natur durch dieses Komplement zu einem für sich bestehenden Subjekte wird. 481. Die Hypostase das Komplement der Natur.

Wenn wir hiernach die Hypostase von der Natur unterscheiden und unterscheiden müssen, so können wir sie aber keineswegs von ihr trennen, als ob beide von einander getrennt existieren könnten. So wenig eine Natur anders als in einer bestimmten, der eigenen konnaturalen oder, wie bei der Menschheit Christi, einer anderen höheren Hypostase existieren kann, ebensowenig kann es eine naturlose Hypostase geben. Die Natur ist vielmehr das Fundament der Hypostase. 482. Die Natur das Fundament der Hypostase.

So wie daher die Hypostase jede andere Hypostase ausschließt, so schließt sie wesentlich wenigstens eine Natur ein — bei der Person Christi zwei Naturen —, eine Natur, die eben durch sie für sich besteht. Daher hat das Wort Hypostase oder Person einen engeren und einen weiteren Sinn. Im engeren Sinne oder direkt bezeichnet es diese individuelle oder inkommunikabele Seinsweise an sich, im weiteren Sinne und indirekt begreift es auch die Natur in sich und bezeichnet die im Unterschiede von allen anderen Hypostasen derselben oder einer anderen Natur hypostatisch für sich bestehende Natur.

Wenden wir dies nun auf Gott an, so können wir die göttliche Natur oder Substanz, insofern sie den drei Personen gemeinsam ist, oder, was dasselbe ist, das göttliche Wesen absolut genommen (secundum esse absolutum), nicht als Hypostase oder Person bezeichnen, da die göttliche Natur oder das göttliche Wesen den drei Personen gemeinsam, die Persönlichkeit aber inkommunikabel ist. Wohl aber können und müssen wir die drei Relationen, paternitas, filiatio und spiratio passiva, da sie vermöge der oppositio relationis reell voneinander verschiedene, aber nicht accidentale, sondern substantiale Relationen, d. h. das göttliche Wesen selbst sind, als Hypostasen oder Personen bezeichnen. Denn in den genannten drei Relationen subsistiert das göttliche Wesen, das als solches oder secundum esse absolutum den drei Personen in numerischer Einheit gemeinsam ist, in einem dreifachen, inkommunikabelen Unterschied. Der Personenunterschied hat mithin seinen Grund in den incommunicabiliter oder individualiter voneinander verschiedenen Relationen. Daß aber diese Relationen Hypostasen oder Personen und nicht bloße 483. Die Personen in Gott und deren Unterschied.

Accidentien oder Modalitäten sind, ist in ihrer Substantialität oder Wesenhaftigkeit begründet.

184. Natur und Personen untrennbar. Aus dem Gesagten leuchtet auch ein, daß weder die Relationen, abgesehen von dem Wesen, noch das Wesen, abgesehen von den Relationen und den durch sie gesetzten Unterschieden, Hypostasen oder Personen genannt werden können: beides gehört wesentlich und untrennbar zusammen. Relationes in divinis, etsi constituant hypostases, et sic faciant eas subsistentes, hoc tamen faciunt, inquantum sunt essentia divina. Relatio enim, inquantum est relatio, non habet, quod subsistat vel subsistere faciat; hoc enim solius substantiae est. Distinguunt vero relationes, inquantum relationes sunt; sic enim oppositionem habent. S. Thom. De potent. q. 8 a. 3 ad 7.

II. Nach dem Bisherigen lösen sich von selbst mehrere theologische Fragen, deren Beantwortung zur vollkommenen Beleuchtung unseres Gegenstandes führt.

185. Die absolute Subsistenz in Gott. 1. Vor allem interessiert uns hier die Frage, ob und inwiefern man außer den drei relativen Subsistenzen eine absolute Subsistenz in Gott behaupten kann.

Wird das Wort Subsistenz konkret, d. h. gleichbedeutend mit Hypostase gebraucht, so kann keine Kontroverse bestehen, daß es in Gott nur drei Subsistenzen gibt.

Von den Scholastikern wird es aber auch abstrakt gebraucht, und in diesem Sinne lehrten Durandus u. a., in Gott sei nur eine absolute, dem Wesen zukommende Subsistenz, vermöge welcher die Relationen subsistierten. Wollte Durandus weiter nichts behaupten, als daß die drei Relationen nur, insofern sie das göttliche Wesen selbst sind, subsistieren, und daß daher, wie wir vom heil. Thomas hörten (n. 484), die Substanz es ist, welche subsistiert und subsistieren macht, so ist gegen seine Lehre nichts einzuwenden. Auch die Meinung Cajetans und vieler Thomisten, außer den drei relativen Subsistenzen sei eine absolute Subsistenz zu behaupten, kraft welcher Gott, abgesehen von den Personen und vor denselben gedacht, in sich selbst subsistiere, kann in einem richtigen Sinne verstanden werden. Von einer absoluten und von drei relativen Subsistenzen kann man im nämlichen Sinne reden, wie wir auch sagen, daß ein Gott ist und drei Personen sind, von denen eine jede nicht nur dieselbe Gottheit hat, sondern derselbe Gott ist.

Indes hat die sententia communis mit Recht diese Redeweise nicht gebilligt. Kann mit der Lehre des Durandus und Cajetans ein wahrer Sinn verbunden werden, so ist doch diese Ausdrucksweise verwirrend und irreführend, da es im kirchlichen Sprachgebrauch allgemein üblich ist, durch den Ausdruck subsistentia das Inkommunikabele, für sich Bestehende der göttlichen Hypostasen zu bezeichnen, was auch sachlich dem vollen Begriff der Subsistenz entspricht. Es ist daher mit Vasquez, Gregor von Valentia, Lugo, Franzelin einfach zu sagen, daß das einfache göttliche Wesen und Sein nicht anders als in drei relativen Subsistenzen existiert, nicht aber daneben von einer absoluten, den drei Personen gemeinsamen Subsistenz zu reden.

186. Verhältnis der Personen und Relationen zu einander. 2. Danach beantwortet sich auch die Frage, wie sich in Gott Hypostase oder Person und Relation zu einander verhalten. Der Sache nach sind sie identisch, dagegen unserem Begriffe nach verschieden. Während nämlich in dem Begriffe der Relation formaliter

nur die Beziehung zum anderen Terminus gedacht ist, ist in dem Begriff Hypostase oder Person die Substantialität der Relation ausgesprochen. Allein in den göttlichen Relationen ist die Substantialität und in den göttlichen Hypostasen die Relativität *materialiter* eingeschlossen oder supponiert.

487. Der Vater eine Person in Beziehung zu sich selbst. 3. Aus dem Gesagten ergibt sich auch, in welchem Sinne Augustinus (De Trin. l. 7 c. 6) sagt, eine jede göttliche Person, in specie der Vater, sei Person an sich oder in Beziehung zu sich selbst (ad se). Er leugnete dadurch nicht, daß der Personenunterschied etwas Relatives, also der Vater nur bezüglich des Sohnes Vater ist, sondern will nur sagen, wie aus dem Kontexte sich ergibt, daß die Relationen in Gott substantiale sind. So erklärt auch der heil. Thomas (S. Th. 1 q. 29 a. 4 ad 1) diese Stelle.

488. Wie der Name Person den drei Personen gemeinsam ist. 4. Leicht ist auch die Frage zu beantworten, in welchem Sinne der Name Person den drei Personen gemeinsam ist. Selbstverständlich nur unserem Begriffe nach, indem wir in einem Allgemeinbegriff das inkommunikabele In- und Fürsichbestehen ausdrücken, das einer jeden der drei Personen in der ihnen eigentümlichen Weise des Vaters-, Sohns- und Geist-Seins eigen ist. Vgl. S. Th. 1 q. 30 a. 4 c.

489. Unterschied zwischen Person und Wesen. 5. Aus dem seither Gesagten erhellt auch, daß in Gott Person und Wesen nicht real, sondern nur *ratione ratiocinata* verschieden sind. Obwohl wir nämlich durch den Namen Person das relative, inkommunikabele Fürsichsein, durch den Namen Wesen aber das gemeinsame absolute Sein der drei Personen ausdrücken und beides der vollsten Wahrheit nach in Gott ist, so ist doch beides der Sache nach identisch, da Gott in seiner absolut einfachen und unendlichen und deshalb supereminenten Vollkommenheit wahrhaft das ist, was wir durch die Namen des absoluten Seins oder Wesens, sowie dasjenige, was wir durch die Namen der drei Personen oder des dreifachen relativen Seins ausdrücken. Gott ist also wahrhaft das eine göttliche Wesen, und so hat dieses Wesen, wie die Theologen sagen, rationem absoluti; derselbe Gott ist aber wahrhaft Vater, Sohn und heiliger Geist, die vermöge der Relationen real voneinander verschieden sind, und somit hat das göttliche Wesen zugleich wahrhaft rationem relativorum.

490. Inwiefern können Zahlen von Gott ausgesagt werden? 6. Hier wollen wir noch kurz die Frage beantworten, inwiefern Zahlen auf Gott anwendbar sind.

Insofern die Zahl unter die Kategorie der Quantität fällt, ist sie selbstverständlich auf Gott nicht anwendbar. Wenn also nichtsdestoweniger Zahlwörter von Gott gebraucht werden, so geschieht dieses, wie nach Ambrosius der Lombarde bemerkt, nicht um in Gott eine endliche Quantität zu bejahen, sondern nur um etwas zu verneinen. Wenn wir also sagen, es ist ein Gott, so zählen wir ihn nicht als einen unter vielen, sondern leugnen, daß neben ihm ein anderer sei oder sein könne. Wenn wir ferner von den Relationen und Personen die Mehrheit aussagen, so zählen wir dieselben nicht als verschiedene Wesen oder verschiedene Wesensteile, sondern leugnen nur bezüglich der entgegengesetzten Relationen die Unterschiedslosigkeit. Es steht also die Einheit des Wesens zu der Dreiheit der Personen, und es stehen die drei Personen zu einander nicht in einem endlichen Zahlenverhältnis, als ob die drei Personen Teile der Einheit wären oder die Einheit die Summe der drei Personen. Wohl ist die numerische

Einheit des Wesens und die Dreiheit der Personen ein Geheimnis; aber es enthält keinen Widerspruch gegen Mathematik und Metaphysik. Der Grund seiner Unbegreiflichkeit aber liegt einzig in der alle unsere Begriffe übersteigenden Vollkommenheit des göttlichen Seins, das in seiner einfachen Unendlichkeit die absolute Einheit des Wesens und den relativen Unterschied der Personen in sich schließt. Vgl. *August.*, De Civ. Dei l. 11 c. 10; S. Th. 1 q. 30 a. 3 c.

§ 59. Von den Notionen.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie IV § 248. 249.

491. Begriff der Notionen. Wie das göttliche Wesen durch die proprietates *essentiales*, so werden die göttlichen Personen von uns durch ihre proprietates *personales* oder *notiones* (*notae*, χαρακτῆρες, signa distinctiva, propriae personae formae) erkannt. Unter Notionen versteht man daher jene Eigentümlichkeiten, durch die wir die einzelnen göttlichen Personen erkennen und von einander unterscheiden. Notio dicitur id, quod est propria ratio cognoscendi divinam personam. S. Th. 1 q. 32 a. 3 c.

492. Unterschied der Notionen von einander, von den Personen und vom Wesen. 1. Vor allem versteht es sich wiederum von selbst, daß die Notionen von den Personen und von dem Wesen und, wenn derselben Person mehrere Notionen zukommen, auch unter einander nicht *realiter*, sondern nur *ratione ratiocinata* verschieden sind, während zwischen den einander entgegengesetzten Notionen verschiedener Personen der reale Unterschied der Relation besteht.

493. Die Notionen und die Relationen. 2. Die Notionen beruhen selbstverständlich auf den *relationes originis*. Es kann nämlich nur aus zwei Momenten ein unterscheidendes Merkmal zwischen den göttlichen Personen entnommen werden; nämlich

a. ob eine Person von einer anderen ausgeht, von welcher und durch welche Prozession;

b. ob von einer Person eine andere ausgeht, welche und durch welche Prozession.

Das sagt kürzer, wenn auch unvollständiger der Satz: *a quo alius et qui ab alio.* S. Th. 1 q. 32 a. 3 c.

494. Fünf Notionen: 3. Daher fallen die Notionen entweder mit den *relationes originis* zusammen oder lassen sich doch auf dieselben zurückführen. Hieraus ergeben sich fünf Notionen, die von den Vätern und Theologen allgemein angenommen, von den kirchlichen Lehrentscheidungen im einzelnen ausgesprochen und im athanasianischen Symbolum kurz zusammengestellt sind.

a. Dem Vater ausschließlich ist eigen

die innascibilitas: α. die *innascibilitas*, die Agenesie. Selbst von keiner anderen Person ausgegangen, ist er Princip der beiden anderen Personen. Daher wird ihm der Name *ingenitus* (ἀγέννητος) oder auch *principium* beigelegt; letzterer selbstverständlich als nomen *personale*, nicht als nomen *essentiale*, als welcher er dem Wesen und daher den drei Personen zukommt;

die paternitas: β. die *paternitas*. Der Name pater als nomen *personale* ist gleichfalls nur der ersten Person eigen. Dagegen als nomen *essentiale* kommt auch dieser Name dem Wesen und den drei Personen zu und kann nur ratione similitudinis dem Vater appropriiert werden. Als nomen essentiale

ist die Vaterschaft Gottes der Kreatur gegenüber nicht im eigentlichen und vollen Sinne *perfecta* ratione paternitatis, wie der ersten Person gegenüber der zweiten, sondern nur analogisch, der Ähnlichkeit nach Gott eigen und zwar in verschiedenem Grade nach den verschiedenen Arten und Stufen der durch die göttliche Kausalität bewirkten Ähnlichkeit der Kreaturen mit Gott. Ratione similitudinis *vestigii* wird Gott der Vater der vernunftlosen Geschöpfe, ratione similitudinis *imaginis* in höherem Sinne Vater der vernünftigen Geschöpfe, der Menschen und noch mehr der Engel, ratione similitudinis *gratiae* in specifisch höherer, weil übernatürlicher Weise Vater der Begnadigten, in noch vollendeterem Maße ratione similitudinis *gloriae* Vater der Seligen genannt.

Das eminente Urbild aller dieser uneigentlichen Vaterschaften ist die eigentliche, ewige Vaterschaft des Vaters gegenüber seinem eingeborenen Sohne; daher ist vom Vater gesagt: Ex quo omnis paternitas in coelis et in terra nominatur. *Ephes.* 3, 15. Vgl. Cat. Rom. P. 1 c. 2 q. 9 u. q. 10; S. Th. 1 q. 33 a. 3.

b. Dem Sohne kommt zu die *filiatio*; die filiatio;

c. dem Vater und Sohne als einem Princip die *spiratio activa*; die spiratio activa;

d. ausschließlich dem heiligen Geiste die *spiratio passiva*. die spiratio passiva.

Daß von dem heiligen Geiste keine andere Person ausgeht, wird nicht als notio bezeichnet, weil dieses eine pure Negation, nicht aber wie die innascibilitas eine positive Vollkommenheit, oder, wie die Theologen sagen, eine *dignitas* ist. Die eigentümliche Dignität des heiligen Geistes liegt vielmehr darin, daß er vom Vater und Sohne ausgeht und dadurch die Trinität gleichsam abschließt und vollendet.

495. Innascibilitas und paternitas; paternitas nebst filiatio und spiratio activa.

Schon oben (n. 492) wurde gesagt, daß die Notionen derselben Person nicht realiter, wohl aber ratione ratiocinata voneinander verschieden sind. Es ist mithin die innascibilitas nicht eine andere Sache als die paternitas. Wohl aber sind unserem Begriffe nach diese beiden Notionen verschieden; denn in dem Begriffe Vater denken wir das Verhältnis zum Sohne, in dem Begriffe der Ungezeugtheit aber denken wir unmittelbar nur, daß er nicht von einer anderen Person ausgeht. Ebenso ist die spiratio activa der Sache nach identisch mit der paternitas und filiatio. Aber wir denken in dem Begriffe der spiratio eine Vollkommenheit, die in dem Begriffe der Vaterschaft und Sohnschaft nicht enthalten ist, obwohl wir wissen, daß die paternitas und filiatio der Sache nach die spiratio activa einschließen, wie wir auch wissen, daß das göttliche Erkennen zugleich und in absoluter Einfachheit die göttliche Liebe ist.

496. Die Notionen als proprietates personales.

Anm. Viele Theologen nennen die notiones insgesamt auch *proprietates personales*. Der heil. Thomas u. a. wollen diese Bezeichnung für die spiratio activa nicht gelten lassen, weil sie dem Vater und Sohne gemeinsam ist. *Communis spiratio* non est proprietas, quia convenit duabus personis. S. Th. 1 q. 32 a. 3 c.

§ 60. Von der trinitarischen Perichorese und der Gleichheit der göttlichen Personen.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie IV § 251. 252.

497. Begriff der Perichorese.

I. Die trinitarische Perichorese (περιχώρησις, *circumincessio*) ist das gegenseitige, absolute Ineinandersein, Ineinandereingehen oder die gegenseitige Immanenz der göttlichen Personen. Von ihr heißt es: Pater in me est et ego in

Patre. *Joann.* 10, 38; vgl. 14, 9. 10; 17, 21; und wiederum: Quis enim hominum scit quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? ita et quae Dei sunt nemo cognovit, nisi Spiritus Dei. 1 *Cor.* 2, 11.

498. Die Perichorese ein Beweis für die Wesenseinheit und den Personenunterschied.

1. Väter und Theologen erklären die trinitarische Perichorese für besonders geeignet, um sowohl die Wesenseinheit, als den Personenunterschied den verschiedenen Häresien gegenüber aufs schärfste und genaueste auszusprechen, da die gegenseitige Innewohnung der göttlichen Personen sowohl ihre persönliche Verschiedenheit, als ihre numerische Wesenseinheit voraussetzt.

Sollen die Personen real einander innewohnen, so müssen sie zunächst real von einander verschieden sein. Wo kein realer Unterschied ist, kann von einer gegenseitigen Innewohnung nicht die Rede sein. Denn nicht etwa bloß unserem Begriffe und unserer Vorstellung nach, wie die göttlichen Eigenschaften in Gott sind oder Gott innewohnen, sondern *realiter* ist eine Person in der anderen, was den realen Unterschied beider voraussetzt; daher sagt man auch nicht, daß die Personen dem Wesen, sondern daß sie einander innewohnen. Wie sich aus der Perichorese die Wesenseinheit ergibt, werden wir gleich sehen; denn wenn sie das Fundament der Perichorese ist, so kann sie evident aus derselben gefolgert werden.

499. Grund und Fundament der Perichorese.

2. Als Grund und Fundament der gegenseitigen Innewohnung ist nicht die absolute Präsentialität (Ruiz) und auch nicht zunächst die Unendlichkeit Gottes (Suarez), sondern mit der sententia communis zu bezeichnen

a. die Konsubstantialität des Wesens; denn da jede der Personen das göttliche Wesen, derselbe Gott ist, das göttliche Wesen aber nimmermehr im Sinne der Tritheisten oder der Emanatisten außer sich selbst sein kann, so sind die göttlichen Personen notwendig vermöge ihrer Wesensidentität absolut ineinander. Cum id, quod proprium est Patri nempe divinitas, sit *esse* Filii, consequens est, ut et Filius in Patre sit et Pater in Filio. *Athan.*, Orat. 3 c. Arian. n. 3;

b. die Immanenz der Prozessionen. Dieselben sind nämlich nicht, wie der Emanatismus meint, etwas aus Gott Hinausgehendes, sondern absolut immanente Akte, indem, wie die Väter und Theologen so oft ausführen, der göttliche Gedanke (λόγος, ratio, verbum) dem denkenden Geiste (νοῦς, mens, bei den Späteren oft memoria) und die Liebe dem Liebenden innewohnt. Aptissima et valde clara est ostensio, quod Verbi est ex mente processio et sine passione generatio, et utique genitum non dividitur; *sed imo manet in mente generante et omnino habet in se ipso mentem generantem. Cyrill. Alex.*, Dial. 2 de Trinit;

c. die Gegenseitigkeit der Relationen, kraft welcher keine Relation und deshalb auch keine Person ohne die andere gedacht werden kann. Dieser Grund ist aber nicht ontologischer, sondern logischer Natur (S. Th. 1 q. 42 a. 5 c.) und daher für sich allein nicht genügend, die Perichorese zu erklären.

Es kann demnach mit dem heil. Thomas kurz gesagt werden, daß die göttlichen Personen einander innewohnen: *essentia, origine et relatione.* S. Th. 1 q. 42 a. 5 c.

II. Aus dieser circuminsessio oder gegenseitigen Immanenz fällt ein helles Licht auf die Frage, wieso eine jede der drei Personen und zwar in jeder Beziehung unendlich vollkommen und daher nicht nur die eine Person so vollkommen ist als die andere, sondern auch die drei Personen zusammen nicht größer und vollkommener sind als eine jede derselben, wie Augustinus sagt: In illa summa Trinitate tantum est una (sc. persona), quantum tres simul, nec plus aliquid sunt duae, quam una. Et in se infinita sunt. De Trin. l. 6 c. 10 n. 12. 500.

Wie die drei Personen zusammen in keiner Weise vollkommener sind als eine.

Insofern eine jede Person das unendliche Wesen selbst ist, und der unendlichen Vollkommenheit weder etwas fehlen, noch etwas beigefügt werden kann, ist dies leicht einzusehen.

Die Schwierigkeit für unser Denken beginnt erst bei der Frage, wieso denn auch die notionalen Eigenschaften nicht der einen Person Vollkommenheiten verleihen, welche die anderen Personen nicht besitzen, und wieso die drei Personen mit ihren notionalen Eigenschaften nicht doch etwas Größeres sind, als nur eine Person mit ihren Notionen.

Allein die Schwierigkeit liegt nur darin, daß wir die Unvollkommenheit unserer Begriffe außer acht lassen. Für unser Denken ist allerdings der Begriff des Wesens ein anderer als die Begriffe der Personen; ebenso sind die Begriffe Vater, Sohn und heiliger Geist und die Begriffe ihrer Notionen voneinander verschieden. Daher sind selbstverständlich diese Begriffe zusammengenommen etwas Vollkommeneres als jeder einzelne für sich, d. h. wir denken und erkennen in allen zusammengenommen mehr als bloß in einem dieser Begriffe. Aber das, was in unseren Begriffen geteilt ist, ist eins in Gott. Daher unterscheiden wir wohl in unseren Begriffen das Wesen von den Personen, wissen aber, daß jede Person das unendliche Wesen ist, und daß die drei Personen zusammen nicht mehr und nicht weniger sind als dasselbe unendliche Wesen, welches die ganze Vollkommenheit alles dessen, was wir in den Begriffen nicht bloß des Wesens und seiner Eigenschaften, sondern auch der Personen und ihrer Notionen denken, in unteilbarer Einfachheit in sich begreift. So erklärt auch das *Lateranense IV*: Una quaedam summa res est, ... quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus Sanctus; tres simul personae, ac singillatim quaelibet earundem. *Cap. Damn.* (*Denzinger*, Ench. n. 358).

So trennen wir auch in unseren Gedanken die drei Personen voneinander und reden z. B. vom Vater, abgesehen vom Sohne und heiligen Geiste, allein wir wissen dabei, daß der Vater weder ohne seinen immanenten Sohn noch ohne den ihm immanenten heiligen Geist ist. Daher ist die notionale Vollkommenheit des Sohnes und des heiligen Geistes auch dem Vater eigen, nicht als seine Persönlichkeit konstituierend, sondern als Terminus seiner notionalen Akte der Generation und Spiration. Ähnliches gilt bezüglich der beiden anderen Personen. Einer jeden Person sind ihre notionalen Vollkommenheiten *formaliter* eigen, die der anderen Personen aber besitzt sie als Terminus oder als immanentes Princip. So ist dem Vater wahrhaft und vollkommen der Sohn und der heilige Geist als das von ihm gezeugte immanente Wort und die von ihm spirierte immanente Liebe eigen. Ebenso ist dem Sohne der Vater als sein notwendiges und immanentes Princip und der heilige Geist als sein und des Vaters Geist 501.

Wie die notionale Vollkommenheit einer Person der anderen eigen ist.

eigen. Hinwiederum hat der Geist den Vater und den Sohn als sein Princip in sich.

502. Ohne den Λόγος wäre Gott ἄλογος

Dies wollen auch die Väter sagen mit dem öfters vorkommenden Satze, ohne den Λόγος oder die σοφία wäre Gott ἄλογος, oder ἄσοφος; nicht als ob ihm dann die Erkenntnis, die ja das göttliche Wesen selbst ist, fehlte, sondern in dem Sinne, daß vermöge der notwendigen und unendlichen Vollkommenheit der göttlichen Natur das göttliche Erkennen das hypostatische Wort produziert, so daß es ohne dieses Wort auch kein göttliches Erkennen geben kann. Das Nämliche gilt bezüglich des heiligen Geistes.

503. Gleichheit der drei Personen.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die drei Personen einander schlechthin gleich sind. Auch die Verschiedenheit der Personen und ihrer Notionen begründet in keiner Weise eine Ungleichheit. Und nicht nur ist keine der drei Personen größer und vorzüglicher als die andere, sondern es ist auch die ganze Trinität der Sache nach nichts Größeres, als eine jede der drei Personen für sich.

Wohl besteht in der Trinität die bestimmte Ordnung des Ursprungs (*ordo originis*), kraft welcher der Vater die erste, der Sohn die zweite, der heilige Geist die dritte Person der Gottheit ist. Allein diese Ordnung ist eben nur ordo *originis* und begründet keine Ordnung des Ranges, des Vorzuges der Vollkommenheit; vielmehr ist jede Person der anderen gleich, nicht nur dem Wesen, sondern auch der persönlichen Vollkommenheit und Würde nach (S. Th. 1 q. 42 a. 1). Sie sind also z. B. gleich ewig (a. 2), gleich groß (a. 4), gleich mächtig (a. 6).

In Bezug auf die Ewigkeit der drei Personen haben Väter und Theologen den auf plumpen Antropomorphismen beruhenden Einwänden der Arianer gegenüber gezeigt, daß in Gott die hervorgehende Person mit ihrem Principe notwendig gleich ewig ist, weil die notionalen Akte notwendig und unendlich vollkommen sind. Denn daß das Princip der Zeit nach dem Produkte vorangeht, kann entweder in der unvollkommenen Kraft oder in dem freien Willen des Princips oder in der Unvollkommenheit seines Aktes seinen Grund haben. Alles dieses ist aber auf die immanenten göttlichen Ausgänge schlechthin unanwendbar. Denn: Manifestum est, quod Pater non generat Filium voluntate, sed natura; et iterum quod natura Patris ab aeterno perfecta fuit; et iterum quod actio qua Pater producit Filium non est successiva. 1 S. Th. q. 42 a. 2 c. Das Gleiche gilt von der Spiration des heiligen Geistes. Notwendig ist daher der Sohn dem Vater und der heilige Geist beiden gleich ewig.

504. Andere Erklärungen der Trinität:

Scholion 1. Indem wir in dem Bisherigen die Trinität auf Grund des deklarierten Dogmas analogisch aus der processio *verbi* et *amoris* erklärten, sind wir dem gewöhnlichen Wege gefolgt, den die Offenbarung genügend indiziert und die Väter, namentlich Augustinus in seinem großen Werke *De Trinitate*, und die meisten Scholastiker eingeschlagen haben. Daneben begegnen wir auch anderen richtigen und einleuchtenden Erklärungen. So gründet der heil. Bonaventura die Erklärung des Trinitätsdogmas auf die unendliche Güte Gottes, der auch eine innerliche, unendliche, substantiale Selbstmitteilung entspreche, die nur in der Produktion der göttlichen Personen ihre absolute und adäquate Verwirklichung habe. Bonum dicitur diffusivum sui. Summum igitur bonum summe diffusivum est sui. Summa autem diffusio non potest esse, nisi sit actualis et intrinseca, substantialis et hypostatica, naturalis et voluntaria, liberalis et necessaria, indeficiens et perfecta. *Itinerarium mentis in Deum* c. 6 n. 1; vgl. Breviloquium p. 1 c. 2.

Richard von St. Victor.

In ähnlicher Weise hat bereits Richard von St. Victor die Trinität aus dem Wesen der unendlichen Liebe und Glückseligkeit Gottes erklärt, indem er auseinandersetzt, daß die göttliche Liebe, um unendlich vollkommen zu sein, gegenseitig sein müsse

und nicht nur einen Liebenden und einen Geliebten, sondern auch einen Mitgenossen dieser Liebe, daher eine Dreiheit göttlicher Personen fordere, und daß dies notwendig sei zur göttlichen Glückseligkeit. De Trinit. l. 3 c. 2 sq.

Solche Erklärungen sind vortrefflich, wenn man sie nicht, wie einige gethan und dadurch Irrtum herbeigeführt haben, als stringente, aprioristische Vernunftbeweise des Geheimnisses der Trinität, sondern mit den genannten Theologen als analogische Kongruenzgründe betrachtet, aus denen man einigermaßen einsieht, wie sehr das Trinitätsdogma unseren höchsten Begriffen von der unendlichen Vollkommenheit Gottes entspricht, und wie in Folge davon die Trinität das supereminente Urbild aller erschaffenen Güte, Liebe, Schönheit, Vollkommenheit und Seligkeit ist.

2. Die neuere Zeit ist reich an mißlungenen Konstruktionen und Beweisen der Trinität. Solche sind nicht nur von Ungläubigen, die wie schon Amalrich von Chartres und David von Dinanto und in unserer Zeit Schelling und Hegel die Trinität im pantheistischen Sinne auslegen, und Irrgläubigen, sondern auch von Katholiken ausgegangen, von denen nur Günther genannt sei, dessen Grundirrtum in dem Wahne besteht, daß er die Mysterien des Christentums aus seiner Philosophie beweisen und begreifen könne. 505. Falsche Erklärungen der Trinität, besonders durch Günther.

Was die Trinität betrifft, so demonstriert er dieselbe aus dem göttlichen Selbstbewußtseinsprozeß, der in seinen drei Momenten das göttliche Wesen durch Emanation dreimal setzt, es trippliziert. „Die Selbsterkenntnis Gottes umfaßt wie beim geschaffenen Geiste, die beiden in jeder Erkenntnis wesentlichen Momente der Differenzierung und Zusammenfassung; da aber in Gott eine Gegenüberstellung von Sein und Erscheinung oder äußerlich vermitteltem Eindruck ausgeschlossen ist, so vollzieht sich die Differenzierung und Zusammenfassung des göttlichen Erkennens am göttlichen Sein selbst. Erstere findet statt, indem das göttliche Sein im Erkennen sich selbst sich gegenübersetzt als Erkennendes und Erkanntes, Subjekt und Objekt, Satz und Gegensatz; die Zusammenfassung vollzieht sich dadurch, daß diese beiden gemeinsam ihr Sein sich selbst wieder gegenüberstellen als ein drittes, als Subjekt-Objekt oder Gleichsatz, worin sie ihre absolute Identität aussprechen." Kirchenlex. 5 S. 1336.

Man kann daher, so versuchen die Güntherianer das Trinitätsdogma wissenschaftlich zu erklären, sagen, daß die drei Substanzen in Gott durch die gegenseitige Beziehung und Zurücknahme sich wissende oder erkennende Subjekte d. h. Personen werden. Das absolute Princip wird sich somit offenbar als Satz (These), Gegensatz (Antithese) und Gleichsatz (Synthese). Daher begründet sich die absolute Persönlichkeit in der Einheit von drei sich immanenten Substanzen. Diese in ihrer Totalität bilden die eine absolute Ichheit oder Persönlichkeit d. h. das eine reale, absolute und unmittelbare Selbstbewußtsein Gottes von sich als absolutem Urgrunde. Dies allein genügt, um zu zeigen, wie notwendig es war, daß die Kirche den Güntherianismus auch bezüglich der Trinitätslehre verworfen hat.

§ 61. Von den Appropriationen und der *Missio.*

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie IV § 250. 253.

I. Da die göttlichen Eigenschaften (proprietates essentiales, attributa), mit dem göttlichen Wesen identisch sind, so kommen sie selbstverständlich einer jeden Person in absoluter Gleichheit und Identität zu oder sind ihnen eigen (propria). Nichtsdestoweniger werden die einzelnen Attribute je verschiedenen Personen in besonderer Weise zugeeignet (appropriata). Diese Appropriation hat also nicht den Sinn, als ob diese Eigenschaften nur den fraglichen Personen, oder als ob sie ihnen in einem höheren Maße als den anderen Personen eigen wären, sondern geschieht nur gleichnisweise, ratione *similitudinis.* 506. Begriff der Appropriation.

Wir bedienen uns nämlich dieser Analogie, um die Eigentümlichkeiten der Personen unserer Vorstellung näher zu bringen, da die göttlichen Eigenschaften uns bekannter sind als die Eigentümlichkeiten der Personen. Daher schreiben wir in der Appropriation die göttlichen Eigenschaften in besonderer

Weise den Personen zu, mit deren persönlicher Eigentümlichkeit sie eine gewisse Ähnlichkeit haben, während wir wohl wissen, daß alle Eigenschaften einer jeden Person in unterschiedsloser Einheit eigen sind. S. Th. 1 q. 39 a. 7.

Ebenso werden auch die göttlichen Werke obwohl sie, wie dem Wesen, auch einer jeden Person in absoluter Identität eigen sind, gewissen Personen ratione similitudinis appropriiert.

507. Einteilung der Appropriationen. Die Theologen haben die Appropriationen auf gewisse Gesichtspunkte zurückzuführen gesucht. Der heil. Thomas thut es in folgender Weise: Wie wir bei der Betrachtung eines jeden Dinges ein Vierfaches in Betracht ziehen, dessen Sein, dessen Einheit, dessen Kraft, dessen Verhältnis zu dem von ihm Verursachten, so auch bei der Trinität. Daraus ergibt sich folgende Einteilung:

1. Dem Vater wird als dem Princip der Trinität die *aeternitas*, dem Sohne als dem Ebenbilde Gottes die Schönheit oder auch die Wahrheit, dem Geiste die Liebe zugeeignet. *Aeternitas* in Patre, *species* in imagine, *usus* in munere. *August.*, De Trin. l. 6 c. 10.

2. Dem Vater wird appropriiert die Einheit, dem Sohne die Gleichheit, welche Einheit in Bezug auf einen anderen ist, dem heil. Geiste die Übereinstimmung oder Vereinigung, was die Einheit unter zweien ist. Vgl. *August.*, De doctr. christ. l. 1 c. 5.

3. Dem Vater wird als dem Princip die Macht, dem Sohne als dem Worte die Weisheit, dem heiligen Geiste als der spirierten Liebe die Güte zugeeignet, welches die drei in dieser Ordnung aufeinander folgenden Principien alles Wirkens sind.

4. Bezüglich des Verhältnisses der Ursache zu ihren Wirkungen wird das *ex quo* dem Vater als dem ersten Princip, das *per quem* dem Sohne als dem principium de principio und dem Worte als Weisheit und Kunst, endlich das *in quo* oder *in quem* dem heiligen Geiste als der alles umfassenden und zum Ziele führenden Liebe und Güte zugeeignet. Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso (εἰς αὐτόν) sunt omnia. *Rom.* 11, 36.

Bei diesen und allen anderen Appropriationen kommt es vor allem darauf an, daß wir das Princip derselben, die ratio similitudinis richtig erfassen und daraufhin das Appropriierte von den Proprietäten und Notionen wohl unterscheiden.

508. Die missio. II. Nach biblischem und kirchlichem Sprachgebrauche wird oft gesagt, daß der Sohn vom Vater, der heilige Geist vom Vater und vom Sohne gesendet werde und daß der Gesendete herabgestiegen — descendit — und in die Welt gekommen ist.

1. Bei jeder Sendung kommt der terminus *a quo* und *ad quem* in Betracht.

a. Was den terminus *a quo* betrifft, so ist es wegen der absoluten

509. Begriff der missio aus dem terminus a quo. Gleichheit der göttlichen Personen selbstverständlich unmöglich, daß eine göttliche Person von der anderen göttlichen Person gesendet werde secundum *imperium*, wie der Diener vom Herrn, oder auch nur secundum *consilium*, wie der Freund vom Freunde. Beides schließt nämlich eine gewisse Superiorität des Sendenden über den Gesendeten ein. Es kann also nur von einer missio secundum *originem* die Rede sein. Die missio ist daher nichts anderes als die *processio*, verbunden mit der Beziehung auf einen kreatürlichen Terminus.

Die Person, die ad intra ausgeht, ist ad extra gesendet von der Person oder von den Personen, von der oder von denen sie ausgeht. Daher ist der Vater nicht gesendet, und ist der Sohn vom Vater, der heilige Geist vom Vater und vom Sohne gesendet, aber senden kann der heilige Geist nicht, weil von ihm keine Person ausgeht. Daß der Sohn vom Vater gesendet ist, sagt also nur, daß der in die Welt gekommene, Mensch gewordene Sohn ewig vom Vater durch die Generation ausgeht; desgleichen sagt die Sendung des heiligen Geistes vom Vater und Sohne lediglich, daß der herabkommende, in uns wohnende Geist ewig vom Vater und Sohne ausgeht. S. Th. 1 q. 43 a. 1 c. und ad 1.

b. Was den terminus *ad quem* betrifft, so bezeichnet das infolge der missio eintretende Herabsteigen oder Kommen eine neue Art des Gegenwärtigseins in den Kreaturen, indem durch eine Wirksamkeit Gottes nach außen eine Kreatur zu Gott in eine neue Relation tritt, die der gesendeten Person entweder ausschließlich eigen (Incarnatio) oder wenigstens appropriiert ist, wie die Rechtfertigung dem heiligen Geiste. Vgl. 1 q. 43 a. 1. Es fügt also die missio der processio diese Wirkung nach außen bei: missio includit processionem aeternam et aliquid addit, scilicet temporalem effectum. S. Th. 1 q. 43 a. 2 ad 3. 510. Der terminus ad quem der missio.

Vom Vater kann man zwar auch sagen, daß er vermöge der Gnade und Glorie zu uns komme; nimmermehr aber, daß er gesendet sei. S. Th. 1 q. 43 a. 4 c.

Aus dem Gesagten ist auch sofort klar, in welchem Sinne und in welcher Beziehung die Sendung etwas Zeitliches ist. Sie ist es in Beziehung auf den terminus *ad quem*, auf das Kommen und Wohnen in den Kreaturen, nicht aber in Bezug auf den terminus *a quo;* denn der immanente Ausgang des Sohnes vom Vater und des heiligen Geistes von beiden ist ewig. Weil aber missio im Unterschiede von der processio eben diese Beziehung zum kreatürlichen und zeitlichen Terminus ausdrückt, so wird die missio einfach als zeitlich bezeichnet, während sie selbstverständlich bezüglich des terminus a quo ewig ist. S. Th. 1 q. 43 a. 2 c. 511. Inwiefern die missio etwas Zeitliches ist.

Da sich die missio auf die processio gründet und eine Manifestation derselben nach außen ist, so ist selbstverständlich keine Offenbarung einer göttlichen Person auf Grund der missio möglich ohne den auf der processio beruhenden Unterschied der göttlichen Personen. Dies hat man in neuerer Zeit wenig passend durch den Ausdruck bezeichnen wollen, die Offenbarungstrinität habe die Wesenstrinität zur Voraussetzung. 512. Die missio und der Personenunterschied.

Da ferner der procedens und missus von seinem principium und dem Sendenden real verschieden ist, so beruht die missio der göttlichen Person als solcher nicht auf einer bloßen Appropriation. 513. Die missio keine bloße Appropriation.

2. Man unterscheidet eine doppelte missio, nämlich die *visibilis* und die *invisibilis*. 514. Die missio ist eine doppelte: sichtbar;

a. Sichtbar wird die Sendung genannt, wenn die gesendete Person sichtbar erscheint. Für eine solche sichtbare Sendung sprechen die nämlichen Kongruenzgründe wie für die sinnfällige Offenbarung des Unsichtbaren überhaupt. Conveniens fuit, ut etiam invisibiles missiones divinarum personarum secundum aliquas visibiles creaturas manifestarentur. S. Th. 1 q. 43 a. 7 c. Zu den missiones visibiles gehört vor allem die Inkarnation des Wortes; ferner die Sendung des heiligen Geistes in Gestalt einer Taube bei der Taufe Christi, in Gestalt feuriger Zungen am Pfingstfeste u. s. w. Vgl. 1 q. 43 a. 7.

unsichtbar. b. Unsichtbar ist die Sendung, wenn die gesendete Person in inneren unsichtbaren Gnadenwirkungen sich bethätigt. Unsichtbar ist die Sendung des heiligen Geistes in die Seele der Gerechten bei der Rechtfertigung. S. Th. 1 q. 43 a. 3, 5 u. 6.

§ 62. Regeln, um von dem Geheimnisse der allerheiligsten Dreifaltigkeit richtig zu sprechen.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie IV § 247.

Von dem erhabenen Trinitätsdogma muß man mit der größten Vorsicht reden. Namentlich müssen alle Ausdrücke vermieden werden, durch die entweder die arianische Behauptung eines Wesensunterschiedes oder die sabellianische Leugnung des Personenunterschiedes nahe gelegt werden könnte. Da „ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis" (S. Th. 1 q. 31 a. 2 c.), ist es für die Predigt und den katechetischen Unterricht sehr wichtig, über dieses Geheimnis richtig zu reden und sich an die von der Kirche förmlich approbierte und allgemein übliche theologische Ausdrucksweise zu halten.

515. Ausdrücke, die eine Wesensverschiedenheit bezeichnen.

1. Zu meiden ist jeder Ausdruck, der eine Teilung des Wesens oder eine Wesensverschiedenheit und eine daraus folgende Geschiedenheit, Trennung, Ungleichheit oder Unähnlichkeit der Personen bezeichnen könnte. S. Th. 1 q. 31 a. 2 c. Daher darf man nicht sagen, der Sohn sei etwas anderes (*aliud*) als der Vater, weil das Neutrum die Natur bezeichnet. Ebensowenig ist das Wort *triplicitas* zulässig, da es eine Teilung indizieren könnte. Man kann daher auch nicht sagen *triplex* Deus oder *triplex* Deitas. Wohl aber könnte man, da das Mißverständnis durch den Beisatz ausgeschlossen ist, von *triplex persona*, wie von *duplex processio*, oder auch von *triplicitas in personis* reden. Doch wird dies ungebräuchliche Wort besser vermieden.

516. Die Ausdrücke singularis, unicus, solitarius.

2. Zur Vermeidung des Sabellianismus müssen wir uns vor allen jenen Ausdrücken hüten, die irgend eine Leugnung des Personenunterschiedes andeuten könnten. Deshalb sagen vielfach die Väter und Theologen, besonders der hl. Thomas (1 q. 31 a. 2 c.), man solle Gott nicht *singularis, unicus, solitarius* nennen. Die Bezeichnung *solus* kann in kategorematischem Sinne oder gleichbedeutend mit *solitarius* weder von Gott noch von einer göttlichen Person ausgesagt werden. Wohl aber kann solches in synkategorematischem Sinne geschehen, wonach das Wort allein ausspricht, daß eine essentiale Eigenschaft oder Thätigkeit nur Gott und keinem anderen Wesen, das nicht Gott ist, zukommt. In diesem Sinne sagen wir, daß Gott allein ewig, allmächtig u. s. w. ist. Da nun jede Person dieser allein mächtige Gott ist, so kann man auch sagen, der Vater sei der allein Allmächtige; unstatthaft aber ist es zu sagen, der Vater allein sei allmächtig. Wohl aber ist der Vater allein Vater, der Sohn allein Sohn.

517. Gebrauch der essentialen Namen.

3. Über den Gebrauch der essentialen Namen, die einer jeden der drei göttlichen Personen wie der gesamten Trinität zuzuschreiben sind, ist folgendes zu beachten:

a. Die konkreten substantivischen Wesensnamen, namentlich die Namen Gott und Herr, können, da sie das Wesen, so wie es in seinem Suppositum ist, bezeichnen, zur Bezeichnung des Wesens und einer oder mehrerer der göttlichen Personen gebraucht werden. Daher die

Regel: *Nomina concreta essentialia supponunt pro persona.* Ob ein solcher Name das Wesen oder eine Person bedeutet, ist dem Zusammenhange der Rede zu entnehmen. Dagegen dürfen sie nie in der Mehrzahl, sondern nur in der Einzahl zur Bezeichnung der Personen gebraucht werden.

b. Die abstrakten Substantiva, wie besonders der Name Gottheit, bezeichnen *in sensu formali* nur das göttliche Wesen. Daher können sie nicht zur Bezeichnung der Person gebraucht werden (non supponunt pro persona). Demgemäß kann man zwar sagen: *Deus Deum generat;* dagegen ist es unstatthaft zu sagen: *Divinitas* oder *essentia generat* oder *generatur.*

c. Da die essentialen Adjektive unserem Begriffe nach Accidentien bezeichnen, Accidentien aber dem Suppositum eigen sind, so können dieselben von den Personen und zwar auch in der Mehrzahl ausgesagt werden. Da jedoch diese Adjektiva auch substantivisch verstanden werden können, so soll man es vermeiden, sie in der Mehrzahl von Gott zu gebrauchen, sondern sie nur in der Einzahl von den drei göttlichen Personen aussagen. So schreibt es auch das Athanasianum einfach vor, wohl aus dem Grunde, weil diese Ausdrücke von den Arianern mißbraucht wurden.

4. Die transcendentalen Prädikamente (ens, res, aliquid, unum, verum, bonum) sind, da sie auch den Hypostasen als solchen beigelegt werden können, nach der Zahl der göttlichen Personen multiplizierbar. Man kann also von *tres res, tria entia* sprechen, obgleich es ratsam ist, diese wie auch die anderen derartigen Ausdrücke durch den Zusatz relativ näher zu bestimmen. 518. Die transcendentalen Prädikamente.

Im populären Unterricht ist es geboten, nur der in den Lehrdefinitionen der Kirche vorkommenden und allgemein üblichen Ausdrücke sich zu bedienen, dagegen aller ungewöhnlichen, dem allgemeinen Verständnis irgend welche Schwierigkeit bietenden und deshalb vielleicht irreführenden Ausdrücke sich zu enthalten.

Für das wissenschaftliche Studium dieses erhabenen Geheimnisses aber bete der Theologe mit dem heil. Augustinus: Domine Deus, una spes mea, exaudi me, ne fatigatus nolim te quaerere sed quaeram faciem tuam semper ardenter. Tu da quaerendi vires, qui inveniri te fecisti, et magis magisque inveniendi te spem dedisti. Coram te est firmitas et infirmitas mea: illam serva, istam sana. Coram te est scientia et ignorantia mea: ubi mihi aperuisti, suscipe intrantem, ubi clausisti, aperi pulsanti. Meminerim tui, intelligam te, diligam te. De Trin. l. 15 c. 28.

Von der Schöpfung.

---

§ 63. Charakter und Wichtigkeit des Dogmas von der Schöpfung. — Einteilung des Traktates.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie V § 258.

519. Die Schöpfung eine übernatürlich geoffenbarte Wahrheit.

I. Obwohl die Erschaffung aller Dinge durch Gott eine von dem richtigen Gottesbegriffe untrennbare Vernunftwahrheit und insofern kein Geheimnis ist, so ist sie doch, wie Gottes Wesen und Eigenschaften, eine übernatürlich geoffenbarte Wahrheit. Auch ist es eine geschichtliche Thatsache, daß weder die heidnische, noch die moderne unchristliche Philosophie diese Wahrheit genügend erkannt und festgehalten hat. Daher verdankt die Welt diese Grundwahrheit thatsächlich der Offenbarung.

520. Wichtigkeit der Wahrheit von der Schöpfung. Schleiermacher.

II. Die Wahrheit von der Schöpfung ist die Grundwahrheit der wahren Philosophie und die Voraussetzung aller wahren Religion und Frömmigkeit.

Nichtsdestoweniger haben in der neueren Zeit eine Menge Pseudotheologen und Pseudofromme, namentlich Schleiermacher, behauptet, die Schöpfung sei nur eine philosophische Hypothese bezüglich des Ursprunges der Dinge; einen religiösen und theologischen Wert aber habe sie nicht.

521. Das fromme Selbstbewußtsein Schleiermachers.

Nach Schleiermacher soll nämlich nur das theologisch sein, was ein wesentliches Moment des frommen Selbstbewußtseins bilde; dazu gehöre aber der absolute Anfang der Dinge nicht. Denn nur das Bewußtsein der unbedingten Abhängigkeit von Gott mache das Wesen der Religiosität aus. Dabei ist der Hintergedanke, daß dieses fromme Bewußtsein auch im Pantheismus und in ihm erst recht seine volle Befriedigung finde.

Allein:

1. Was geglaubt werden muß, bestimmt nicht das sogenannte fromme Bewußtsein oder sonst ein subjektives Urteil, sondern die göttliche Offenbarung; und die christliche Frömmigkeit besteht nicht in einem solchen subjektiven Bewußtsein oder Gefühl, sondern in dem Glauben an die göttliche Wahrheit und im Gehorsam gegen das göttliche Gesetz, durch den die Liebe erprobt wird.

522. Worin das wahre religiöse Bewußtsein besteht.

2. Das religiöse Bewußtsein besteht keineswegs, wie Schleiermacher es einseitig und falsch bestimmt, lediglich in dem Bewußtsein irgend welcher unbedingten Abhängigkeit von Gott, sondern im Bewußtsein der absoluten, kreatürlichen Abhängigkeit und daher ebenso wesentlich der kreatürlichen Selbständigkeit und Freiheit und der darauf beruhenden Bestimmung zu einer freien und innigen Gemeinschaft mit Gott.

3. Die Befriedigung dieses wahren religiösen Bewußtseins hat aber die Schöpfung zum wesentlichen Grund und zur unerläßlichen Voraussetzung; denn nur als Geschöpf weiß ich mich 523. Befriedigung dieses Bewußtseins.

a. absolut und in jeder Beziehung abhängig von Gott und Gott absolut unabhängig von mir, weil ich das Werk seines freien Willens bin und nichts in und an mir ist (die Sünde ausgenommen, die eine Privation ist), was mir nicht durch den freien Willen seiner Liebe geschenkt wäre;

b. auf Grund dieser kreatürlichen Abhängigkeit von Gott kreatürlich selbständig und frei durch Gott; denn dadurch bin ich ein Geschöpf und ein freies Geschöpf, daß Gott mich durch seinen freien Willen und seine Allmacht dazu gemacht hat.

In diesen beiden Dingen aber liegt die Möglichkeit der innigsten Gemeinschaft mit Gott; denn 524. Durch die Schöpfung die Möglichkeit der innigsten Gottesgemeinschaft.

α. weil ich ganz durch Gottes freien Willen bin, so ist zwischen mir und ihm nichts, was mich von ihm trennt, und in meinem ganzen Wesen nichts, was ihm fremd ist;

β. und weil ich ein selbständiges und freies Wesen bin, so kann ich mich ganz und frei Gott schenken, wie auch er sich mir schenken kann.

4. In dem Maße dagegen, als das Schöpfungsdogma geleugnet und gefälscht wird, wird das religiöse Bewußtsein und damit die Religion gefälscht, verkrüppelt, vernichtet. Das ist der Fall 525. Verkrüppelung des religiösen Bewußtseins

a. bei dem gnostischen und jedem anderen Dualismus, der eine ewige Materie oder einen von dem höchsten Gotte verschiedenen Weltbildner annimmt; denn hiernach im Dualismus;

α. weiß ich mich nicht ganz von Gott allein, sondern teilweise wenigstens von der Materie oder dem Demiurgen abhängig, und

β. darum weiß ich mich auch nicht schlechthin selbständig und frei durch Gott, sondern teilweise und gerade in dem Maße, als ich von Gott nicht abhängig bin, abhängig von der Materie, beziehungsweise von dem Demiurgen;

γ. deshalb bin ich auch außer stande, ganz und unmittelbar mit Gott vereinigt zu werden; denn meinem materiellen Teile nach bin ich ihm ewig fremd, und wo ein Mittelwesen angenommen wird, steht dies nicht etwa bloß bindend, sondern auch trennend zwischen mir und Gott;

b. beim Pantheismus, der das religiöse Bewußtsein nicht bloß verkrüppelt, sondern, wenn man ihn klar versteht und die täuschenden Hüllen abreißt, vernichtet. Denn im Pantheismus.

α. während der Pantheismus den lügenhaften Schein einer absoluten Abhängigkeit des Menschen von Gott um sich verbreitet, negiert er diese Abhängigkeit, da Gott ja in ganz gleicher Weise von der Welt und dem Menschen, in denen er erst zur Verwirklichung und zum Selbstbewußtsein kommt, abhängig ist. Die Pantheisten wiederholen dies unzähligemal in der Form: ohne die Welt ist Gott nicht Gott;

β. während der Pantheismus auf der anderen Seite den Schein annimmt, als verleihe er dem Menschen eine unendliche Würde, Freiheit und Selbständigkeit, vernichtet er dieselbe schlechthin, weil er ihn und alles zu einer nichtigen, flüchtigen, unter dem Gesetz absoluter Notwendigkeit stehenden Erscheinung im naturnotwendigen Lebensprozesse des Absoluten macht;

γ. während endlich der Pantheismus innigste Gemeinschaft, weil Wesenseinheit, zwischen Gott und den Menschen vorspiegelt, ist in Wirklichkeit auf dem Boden desselben jede wahre religiöse Vereinigung zwischen Gott und Menschen undenkbar. Denn wie nach diesem System Gott sich selbst nimmer wahrhaft und absolut erkennt, liebt und besitzt, so kann auch der Mensch Gott nimmer vollkommen und ewig erkennen, lieben und besitzen. Der Pantheist kann nur sich selbst wissen, und zwar als die dahinschwindende und unselige Erscheinung des in sich selbst nichtigen und unseligen pseudo-absoluten Wesens. Daher ist der Pessimismus von Arthur Schopenhauer († 1860) und Eduard von Hartmann nur die ganz konsequente Folgerung aus dem Pantheismus.

526. Einteilung der Schöpfungslehre.

III. Die Lehre von der Schöpfung behandeln wir in drei Abschnitten:

A. Von der Schöpfung im allgemeinen und von der Erhaltung, Bewegung und Regierung aller Dinge durch Gott.

B. Von den Engeln.

C. Von der Erschaffung, der Natur, dem Urzustande des Menschen, von dem Sündenfalle und der Erbsünde.

A. Von der Schöpfung im allgemeinen und von der Erhaltung, Bewegung und Regierung aller Dinge durch Gott.

§ 64. Das katholische Schöpfungsdogma in den kirchlichen Lehrentscheidungen, der heiligen Schrift und Tradition, sowie dessen Begründung aus der Vernunft.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie V § 259—265.

527. Das Schöpfungsdogma nach dem Vatikanum.

Den modernen Irrtümern gegenüber, die das Schöpfungsdogma leugnen oder irgendwie verfälschen, hat das allgemeine vatikanische Konzil dasselbe genau und allseitig formuliert.

Nachdem es in der Const. dogm. de fid. cath. c. 1 von Gott gelehrt, daß er eine einzige, absolut einfache und unveränderliche, wirklich und wesentlich von der Welt verschiedene geistige Substanz und in und aus sich selbst unendlich selig ist, fährt es also fort:

Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam.

In den diesem Kapitel beigegebenen Canones (1—4) aber verwirft das Konzil den Materialismus, ferner in seinen Hauptformen den Pantheismus und Emanatismus und damit die Behauptungen, Gott und die Dinge seien von einer und derselben Substanz, und die endlichen Dinge, körperliche oder geistige, seien aus Gott emaniert.

Hierauf erklärt es im Can. 5: Si quis non confiteatur, mundum, resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas;

aut Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat se ipsum;

aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit; anathema sit.

Aus dieser Definition des Vatikanums ergeben sich folgende Sätze:

I. Der wahre Gott allein ist der Schöpfer aller Dinge. 528. Gott allein Schöpfer. — Irrlehrer.

Diese Wahrheit ist auch oft ausdrücklich ausgesprochen in der heiligen Schrift: Ego sum Dominus, faciens *omnia*, extendens coelos *solus*. *Is.* 44, 24; vgl. 42, 5. Gerade dadurch unterscheidet ferner die heilige Schrift so oft den wahren Gott von den Götzen, z. B. *Jerem.* 10, 11—16; 1 *Cor.* 8, 5. 6. Daher wird auch Gott einfach der Schöpfer genannt (ὁ ποιήσας: *Matth.* 19, 4). Die Apostel predigen ihn den Heiden vor allem als den Schöpfer des Universums (*Act.* 14, 14; 17, 24) und bezeichnen gerade das als Verbrechen der Heiden, daß sie den Geschöpfen, anstatt dem Schöpfer dienen (*Rom.* 1, 25).

Nicht nur häretisch und antichristlich sind daher alle Systeme, welche, wie die Marcioniten, Manichäer, Priscillianisten, ein böses Wesen oder, wie andere Gnostiker, einen aus dem höchsten Gott emanierten, gefallenen oder nicht gefallenen Äon, oder, wie die Arianer, einen geschaffenen Logos für den Bildner der Welt halten, sondern sie zerstören auch das Fundament aller natürlichen Wahrheit und Religion.

Wie alle opera Dei ad extra, ist auch die Schöpfung dem göttlichen Wesen und somit den drei Personen eigen. Wie wir oben sahen (§ 61), wird sie vor allem dem Vater appropriiert, aber auch dem Sohne und dem heiligen Geiste, nur in anderer Weise. Da nämlich Gott die Welt durch seinen Intellekt und Willen erschaffen hat, so sagt man auch, er habe sie durch das Wort und den Geist erschaffen, insofern nämlich die notionale Erkenntnis und Liebe die essentiale in sich schließt. Et secundum hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum, in quantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas. S. Th. 1 q. 45 a. 6 c.; vgl. q. 14 a. 8 u. q. 19 a. 4. 529. Appropriation der Schöpfung.

II. Gott hat alle Dinge ihrer ganzen Substanz nach aus nichts erschaffen. 530. Gott hat alles aus nichts erschaffen.

In diesem Satze ist ausgesprochen, daß die Substanz der Dinge ganz, also nicht etwa bloß teilweise, namentlich nicht etwa bloß der Form, sondern auch der Materie nach Gott zur Ursache hat, und daß die Substanz der Dinge schlechthin weder die göttliche Substanz noch ein Ausfluß derselben ist.

Der Ausdruck *ex nihilo* bedeutet daher, daß die erschaffenen Dinge vor der Schöpfung nicht da waren (ex nihilo *sui*), und daß für die Erschaffung kein Substrat vorhanden war (ex nihilo *subiecti*). Keineswegs aber setzt dieser Ausdruck, was Absurdität oder verschleierter Dualismus wäre, das Nichts als *causa materialis* der Dinge. Vielmehr leugnet er, daß sie eine causa materialis haben, und behauptet, daß sie ihrer ganzen Substanz nach erschaffen oder in diesem Sinne aus nichts gemacht sind. Selbstverständlich bedeutet *ex nihilo* auch nicht, daß die Welt keine bewirkende und urbildliche Ursache habe. In dieser Beziehung ist die Welt freilich nicht aus dem Nichts, sondern aus Gott, dem unendlichen Sein, das sowohl die bewirkende als auch die urbildliche und finale Ursache des endlichen Seins ist. 531. Begriff der creatio ex nihilo.

Daß die Schöpfung in dem erklärten Sinne *ex nihilo*, eine productio

totius esse ex non ente (S. Th. 1 q. 45 a. 1 c.) oder eine *productio alicuius rei secundum suam totam substantiam*, *nullo praesupposito* (S. Th. 1 q. 65 a. 3 c.) ist, wird gelehrt

532. Die creatio ex nihilo in der heiligen Schrift. 1. von der heiligen Schrift. Der erste Satz des A. T. enthält diese Wahrheit. In principio creavit Deus coelum et terram. Daß hier die creatio ex nihilo gemeint ist, ergibt sich aus dem Wortlaut. Das Wort בָּרָא wird im Kal in den etwa 70 Stellen des Alten Testamentes, in denen es vorkommt, nur von einer göttlichen Thätigkeit gebraucht im Gegensatz zu יָצַר = bilden. Bei בָּרָא wird daher auch niemals der Stoff angegeben, aus dem Gott etwas macht, oder das Werkzeug, dessen er sich bedient. Es bedeutet daher überall (Piel ausgenommen) kraft der Allmacht Gottes etwas hervorbringen, was noch nicht vorhanden war, ohne jegliches Substrat: ex nihilo sui et subiecti. Daher kann בָּרָא auch *Gen.* 1, 1 nur von der Erschaffung der Welt aus nichts verstanden werden. Dies ergibt sich auch aus dem Worte בְּרֵאשִׁית, das nach dem Sprachgebrauch der heiligen Schrift substantivisch und absolut zu nehmen ist. Es bezeichnet daher den schlechthin unteilbaren Moment des durch Gottes Schöpferwillen gesetzten Anfangs alles kreatürlichen Seins, mit dem Welt und Zeit begann, und vor dem es kein endliches Sein und deshalb auch keine endliche Dauer gab, sondern Gott der Ewige allein war. Wenn aber vor der Schöpfung nichts existierte außer Gott, so muß alles, da es eine Emanation aus dem göttlichen Wesen nicht sein kann, aus nichts erschaffen sein.

Die Erschaffung, von der *Gen.* 1, 1 redet, nennt man creatio *prima* zum Unterschied von der allmählichen Gestaltung der von Gott erschaffenen Welt, die man als creatio *secunda* bezeichnet. Von ihr ist in den folgenden Versen der Genesis die Rede.

Einen speciellen Hinweis auf die Erschaffung aller Dinge aus nichts enthalten die Worte des Isaias an die Götzendiener: ecce vos estis ex nihilo, et opus vestrum ex eo, quod non est. *Is.* 41, 24; noch mehr aber die Worte des Apostels: vocat ea, quae non sunt, tamquam ea quae sunt. *Rom.* 4, 17. Daß auch die Juden an die Erschaffung aus nichts glaubten, ersehen wir aus den Worten der makkabäischen Mutter: Peto, nate, ut aspicias ad coelum et terram et ad omnia, quae in eis sunt, et intelligas, quia *ex nihilo* fecit illa Deus, et hominum genus. 2 *Mach.* 7, 28.

Unsere These ergibt sich auch aus allen Stellen des Alten und Neuen Testamentes, in denen Gott als der absolut Seiende (*Exod.* 3, 14), als der Erste und Letzte, der Anfang und das Ende, die erste und absolute Ursache aller Dinge (*Is.* 41, 4; 48, 12; *Apoc.* 1, 8; 21, 6; 22, 13), als der allein Ewige, der Urheber alles Seins (n. 528) bezeichnet wird. Von noch größerem Gewichte sind jene Stellen, die die Verursachung aller Dinge einzig und schlechthin auf den allmächtigen Willen, auf das Wort, das Machtgebot Gottes zurückführen. Quoniam ipse dixit, et facta sunt: ipse *mandavit*, et creata sunt. *Ps.* 32, 9; 148, 5. Tu creasti omnia, et *propter voluntatem tuam* erant et creata sunt. *Apoc.* 4, 11. Hiernach gibt es schlechthin keine andere Ursache des kreatürlichen Seins, als einzig den Willen Gottes.

Gegen diese klare Lehre der heiligen Schrift hat man schon im Altertume eingewendet, *Sap.* 11, 18 werde von der allmächtigen Hand Gottes gesagt, sie habe den Erdkreis aus dem gestaltlosen Stoffe (ex materia invisa) erschaffen. Indes ist an jener Stelle nach der allgemeinen Ansicht der Väter und Theologen, wie es auch ganz dem Kontexte entspricht, von der creatio *secunda* die Rede, nämlich von der Bildung der Erde und all ihrer Zier aus dem *Gen.* 1, 2 erwähnten chaotischen Stoffe. Auch die Worte des Apostels: Fide intelligimus, aptata esse saecula verbo Dei, *ut ex invisibilibus* visibilia fierent (*Hebr.* 11, 3) werden meistens auf die creatio *secunda* angewendet. Versteht man sie von der creatio prima, so hat man unter dem Unsichtbaren entweder das Nichts oder, wie der heil. Thomas (In omn. D. Pauli epist. comment. In Hebr. 11, 3), die Urbilder der Dinge in den göttlichen Ideen zu verstehen;

2. von den heiligen Vätern. Alle Väter und Kirchenschriftsteller des Altertums lehren die Schöpfung aller Dinge durch den freien und allmächtigen Willen Gottes als Grunddogma des Christentums. Schon im Pastor des Hermas ist dies als selbstverständliche Glaubenswahrheit ausgesprochen: Primum omnium crede, unum esse Deum, qui omnia creavit et consummavit et ex nihilo fecit omnia. Lib. 2 mand. 1. Die Glaubensregel bei Irenäus (Adv. haer. l. 1 c. 16 n. 1) bekennt: Deum Patrem omnipotentem, qui fecit coelum et terram et omnia, quae in eis sunt. Tertullian verteidigt die Schöpfungslehre in einer besonderen Schrift gegen Hermogenes und stellt De praescript. 13 die Glaubensregel auf, unum omnino Deum esse, nec alium praeter mundi conditorem, qui universa de nihilo produxerit per Verbum suum primo omnium emissum. Vgl. *Theophilus,* Ad Autolic. l. 2 c. 10; *Origines,* De princ. l. 2 praef. n. 4; *Lactantius,* Divin. instit. l. 2 c. 9; *Athanasius,* De Incarn. Verbi n. 2; *Chrysostomus,* Hom. 2 in Genes. n. 2; *Ambrosius,* Hexaem. l. 2 c. 1; *Augustinus,* De Genes. contr. Manich. l. 1 c. 2 n. 4;

533. Die creatio ex nihilo bei den heiligen Vätern.

3. von den Glaubensbekenntnissen und Lehrentscheidungen der Kirche. Vgl. *Symb. Apost. Nicaen.* u. s. w.; die Entscheidungen des toletanischen Plenarkonzils s. bei *Denzinger*, Enchir. n. 114, 122; *Lateranense IV* c. *Firmiter* bei *Denzinger,* l. c. n. 355; *Vatic.* s. oben n. 527;

534. Die creatio ex nihilo in der Lehre der Kirche.

4. von der Vernunft. Daß die Schöpfung aus nichts auch eine Vernunftwahrheit ist, ergibt sich aus der Lehre der heiligen Schrift (vgl. *Sap.* 13, 3 ff.; *Rom.* 1, 18 ff.), der Väter und der großen katholischen Theologen und Philosophen (vgl. S. Th. 1 q. 44 a. 2 c.) und aus den Lehrentscheidungen des Vatikanums (vgl. Const. de fid. cath. c. 1 u. 2).

535. Die creatio ex nihilo eine Vernunftwahrheit.

Und zwar kann die Vernunft den Beweis erbringen *a posteriori*, indem sie aus der Endlichkeit und Kontingenz der Dinge auf ihr Erschaffensein schließt; sie kann aber auch, von dem aus den Geschöpfen gewonnenen Gottesbegriffe ausgehend, zeigen, daß Gott die Schöpfungsmacht besitzt, und daß nichts existieren kann als nur durch seinen allmächtigen Willen. Sodann kann die Vernunft alle Einwände widerlegen, die gegen das Schöpfungsdogma ex ratione erhoben werden.

a. Wie wir in der Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis (§ 2) und von den Beweisen für das Dasein Gottes (§ 14 ff.) gesehen haben, erkennt die richtig denkende Vernunft mit voller Gewißheit, daß das Universum und alles, was in ihm ist, das absolute Wesen als Ursache seines Daseins voraussetzt. Denn alle Wesen, die geistigen

536. Positiver Vernunftbeweis.

sowohl wie die körperlichen, sind endlich und kontingent; sie sind nicht das Sein selbst, sondern haben nur ein bestimmtes endliches Sein, könnten daher auch nicht sein; und wie alle einzelnen Dinge, so ist auch deren Inbegriff, das Universum, endlich und kontingent und hat daher den Grund seines Daseins und Soseins nicht in sich selbst. So gewiß daher für die Vernunft einesteils die Existenz und anderenteils die Endlichkeit und Kontingenz aller Dinge ist, ebenso gewiß ist es, daß dieselben keine andere Ursache ihres Daseins haben und haben können, als Gott allein. Vgl. S. Th. 1 q. 44 a. 1; S. c. gent. l. 2 c. 16).

Hiermit ist aber zugleich gewiß, daß sie aus nichts erschaffen sind: denn, wie wir gesehen haben, hat der Satz: alle Dinge sind aus nichts erschaffen, keinen anderen Sinn als den, daß Gott allein die Ursache ihres ganzen Seins ist. Es ist mithin an den Dingen nichts, was Gott nicht zur absoluten Ursache hätte. Gott ist daher nicht etwa nur Ursache ihrer Accidentien oder ihrer Bewegungen oder nur eines Teiles ihrer Substanz, etwa der substantialen Form, sondern ihrer ganzen Substanz, also bei körperlichen Wesen auch ihrer Materie. Vgl. S. Th. 1 q. 44 a. 2 c.

Weit entfernt daher, daß die Vernunft die Möglichkeit und Wirklichkeit der Schöpfung bezweifeln könnte, sieht sie vielmehr mit Evidenz die Unmöglichkeit ein, daß etwas existiert, was nicht von Gott aus nichts erschaffen ist. Vgl. S. Th. 1 q. 45 a. 2 c.

Evident ist auch, daß nur Gott schaffen kann; denn Schaffen heißt das Sein selbst verleihen, was nur dem absolut Seienden möglich ist. Wie die Aseität, ist daher auch das Schaffen inkommunikabel (S. Th. 1 q. 45 a. 5), was auch die Väter den Arianern gegenüber geltend machten.

537. *Einwände gegen die Möglichkeit der Schöpfung:*

b. Die gegen die Möglichkeit der Schöpfung vorgebrachten Einwände beruhen teils auf mangelhaften Begriffen, teils auf Trugschlüssen.

aus nichts wird nichts;

α. Der Satz „aus nichts wird nichts“ auf die causa materialis bezogen, kann volle Wahrheit beanspruchen für die Produktionen partikulärer und kreatürlicher Ursachen, nicht aber für die erste und unerschaffene Ursache, der es zukommt, nicht nur Seiendes zu verändern, sondern das Sein selbst zu verleihen. Vgl. S. Th. 1 q. 45 a. 2 ad 1.

geschaffen werden bedeutet eine Veränderung:

β. Auf den Einwand, das Geschaffenwerden setze, weil es ein Werden, eine Veränderung oder Bewegung ausdrücke, etwas voraus, was verändert oder bewegt werde, ist zu antworten, daß nur unserer Vorstellung, nicht aber der Sache nach die Schöpfung eine Veränderung oder Bewegung ausdrückt. Der Sache nach spricht sie vielmehr lediglich aus, daß das Sein des Geschöpfes durch den Schöpfer verursacht ist. Hieraus ergibt sich, daß das Geschaffensein lediglich diese Relation der Kreatur zum Schöpfer enthält. Vgl. S. Th. 1 q. 45 a. 2 ad 2.

zwischen Nichtsein und Sein besteht ein unendlicher Abstand.

γ. Auf den Einwand, zwischen Nichtsein und Sein bestehe ein unendlicher und deshalb unüberschreitbarer Abstand, antwortet der heil. Thomas einfach, dies beruhe auf der falschen Vorstellung, als ob zwischen dem Nichts und Etwas, wie zwischen zwei Termini, etwas in der Mitte liege: Obiectio illa procedit ex falsa imaginatione, ac si sit aliquod infinitum medium inter nihilum et ens . . . Procedit autem falsa haec imaginatio ex eo, quod creatio significatur, ut quaedam mutatio inter duos terminos exsistens. 1 q. 45 a. 2 ad 4. Bei der Schöpfung findet weder ein Übergang von einem Terminus zum anderen, noch ein Durchgang durch ein Medium statt, sondern das absolute

Sein setzt unmittelbar ein endliches Sein. Nichts aber kann einleuchtender sein, als daß es dem unendlich Seienden entspricht, ja unendlich leicht und natürlich ist, Seiendes, nämlich endlich Seiendes hervorzubringen. Alle Produktionen, die von Kreaturen ausgehen, sind nämlich unvollkommene Abbilder und Analogien der Schöpfung, wobei erfahrungs- und naturgemäß das Gesetz besteht, daß das Unvollkommene vom Vollkommenen hervorgebracht wird, und daß jedes Wesen nach dem Maße seiner Vollkommenheit produktiv ist. So natürlich es dem Lichte ist, Licht zu spenden, ebenso natürlich ist es dem absoluten Sein, nicht irgend bloß ein accidentelles, sondern substantielles Sein schöpferisch mitzuteilen, und dem unendlich Vollkommenen, die Ursache aller endlichen Vollkommenheiten zu sein, selbstverständlich nicht aus Naturnotwendigkeit, sondern aus Willensfreiheit. Vgl. *S. Thom.*, Comp. theol. c. 68.

III. Gott hat die Welt *ab initio temporis* erschaffen; dagegen ist der göttliche Akt, durch den Gott die Welt erschuf, ewig.

1. Daß die Welt nicht immer war, sondern zeitlich anfing zu sein, ist aufs klarste in der heiligen Schrift (*Gen.* 1, 1; *Ps.* 89, 2; 101, 26; *Prov.* 8, 22 ff.; *Joann.* 1, 1; 17, 5; *Ephes.* 1, 4) und Tradition (s. *Palmieri*, De Deo creante Thes. 13) enthalten und vom Lateranense IV (Cap. *Firmiter*) und Vatikanum (Const. dogm. de fid. cath. c. 1) definiert. 538. Die Zeitlichkeit der Schöpfung.

Hiermit ist gegeben, daß eine ewige Existenz der Welt nicht notwendig und ihr zeitlicher Anfang möglich ist. Dies ist auch eine Vernunftwahrheit von höchster Evidenz. Der heil. Thomas widerlegt alle Einwände dagegen durch die Bemerkung, daß nur Gottes Existenz notwendig, die der Kreaturen aber vom freien Willen Gottes abhängig und deshalb auch der Anfang und die Dauer der Welt durch Gottes freien Willen bestimmt ist (S. Th. 1 q. 46 a. 1 c.). Dann widerlegt er die einzelnen aristotelischen Argumente für die Ewigkeit der Welt (l. c. ad 1 — ad 10). Hierin sind alle Theologen einig.

2. Dagegen ist es eine Streitfrage, ob der zeitliche Anfang der Welt schon durch die bloße Vernunft oder nur aus der Offenbarung gewiß ist. Dies hängt mit der Frage zusammen, ob es möglich sei, daß die Welt immer erschaffen gewesen; denn wäre eine ewige Schöpfung der Welt möglich, so könnten wir nur aus der Offenbarung wissen, daß Gott die Welt nicht von Ewigkeit, sondern am Anfang der Zeit erschaffen hat. 539. Möglichkeit einer ewigen Schöpfung nach dem heil. Thomas.

Die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung wird vom heil. Thomas (S. Th. 1 q. 46 a. 2 c.; Opuscul. 27 de aeternit. mundi) gelehrt, dem die Thomisten, aber auch Suarez, Vasquez, in unserer Zeit Liberatore u. a. sich anschließen. Die Frage ist von der Kirche nicht entschieden; entschieden ist nur, daß die Welt wirklich zeitlich anfing, nicht aber, daß dies notwendig so sei, und daß wir es durch die bloße Vernunft zu erkennen vermögen.

Nichtsdestoweniger geben wir der anderen Meinung den Vorzug, daß die Welt nur einen zeitlichen Anfang haben kann, und daß dieses schon durch die Vernunft erkennbar ist. Dafür scheint uns zu sprechen 540. Die Welt kann nicht ewig sein.

a. die Autorität der Väter, die übereinstimmend und konstant es als unzweifelhafte Wahrheit aussprechen, Zeitlichkeit und

zeitlicher Anfang sei dem Geschöpfe als solchem ebenso wesentlich, wie Gott die Anfangslosigkeit und Ewigkeit. So Irenäus (Adv. haer. l. 2 c. 34; l. 4 c. 11), Athanasius (C. Arian. or. 1, 29), Gregor von Nyssa (Adv. Eunom. 1), Augustinus (Civ. Dei l. 12 c. 16), Fulgentius (De fid. ad Petr. c. 3) und andere (s. bei Petavius). Johannes von Damaskus faßt die Meinung der Väter kurz in dem Worte zusammen: Creatura, cum voluntatis Dei sit opus, non est Deo coaeterna. Non enim natura fert, ut quod ex nihilo ad esse profectum est, coaeternum sit ei, qui principio caret estque semper. De fide orthod. 1, 8. Namentlich im Kampfe mit den Arianern galt es auf beiden Seiten als ausgemachte Wahrheit, daß alles Erschaffene auch einen zeitlichen Anfang haben müsse;

b. abgesehen vom heil. Thomas die Autorität der bedeutendsten Scholastiker. Sehr entschieden treten für unsere Ansicht ein Albertus Magnus, Alexander von Hales, Bonaventura u. a. Scotus ist unentschieden. Auch die Mehrzahl der späteren Theologen ist für unsere Meinung. Diejenigen, welche nach dem Vatikanum schrieben, halten die Ansicht des heil. Thomas auch nach der constitutio dogmatica de fide catholica noch für zulässig, schließen sich aber zum größten Teile der anderen Meinung an, so daß dieselbe als die jetzt herrschende bezeichnet werden kann;

c. die Vernunft. Allerdings folgt aus dem Geschaffensein der Welt, was nach Thomas allein eine demonstrabele Vernunftwahrheit ist, nur das, daß Gott der Welt, wie die Ursache der Wirkung, der Ordnung nach vorhergeht, und insofern wäre es möglich, daß eine ewig perfekte Ursache auch ihre Wirkung ewig gesetzt hätte.

Allein es scheint uns der zeitliche Anfang der Welt daraus zu folgen, daß die Zeitlichkeit die dem Kontingenten wesentliche Art der Dauer ist und eine unendliche Zeitenfolge *a parte ante*, also eine unendliche Zahl aufeinander folgender Veränderungen unmöglich ist, da nichts Endliches in irgend einer Beziehung *actu* unendlich sein kann. Wie jenseits eines jeden wirklichen Raumes ein unendlich möglicher Raum liegt, so auch jenseits einer jeden Zeit eine unendliche Möglichkeit anderer Zeiten. Will man sich auf das *aevum a parte post* berufen, um aus demselben die Möglichkeit eines aevum *a parte ante* zu beweisen, so ist zu antworten, daß gerade aus dieser Analogie die Unmöglichkeit einer anfangslosen Zeit klar erhellt; denn die endlose Zukunft wird niemals wirklich vollendet und abgeschlossen. Ebenso könnte auch die Unendlichkeit der möglichen Dauer a parte ante nie vollständig verwirklicht sein, und daher muß notwendig die wirkliche Dauer des Geschöpfes mit einem ersten Momente beginnen.

511. Ewigkeit des göttlichen Schöpfungsaktes.

3. Sowie das Erschaffene wesentlich zeitlich ist, ist der göttliche Schöpfungsakt, weil mit Gottes Wesen identisch, ebenso wesentlich ewig. Der Einwand, daß, wenn der Schöpfungsakt ewig sei, auch das Erschaffen ewig sein müsse, ruht auf einer Verkennung der primärsten Wahrheiten. Vgl. oben n. 209.

512. Was Gott vor der Schöpfung gethan habe.

Damit erledigt sich auch die Frage, was Gott vor der Schöpfung gethan habe, die Irenäus einfach als frevelhafte Neugierde abweist, Origenes aber durch seine falsche Theorie von einer unendlichen Weltenreihe zu lösen meint. Es beruht diese Frage auf der irrigen Vorstellung, als ob es vor der Welt eine wirkliche Zeit, und

als ob es überhaupt für Gott eine Zeit gäbe. Daher löst Augustinus jene Frage, indem er einfach darauf aufmerksam macht, daß Gott der Welt vorhergeht perpetuitate permanente. So hat auch Gott die Welt ewig gegenwärtig, aber nicht als ein ihm gleich ewiges, sondern als ein von ihm erschaffenes, zeitliches Wesen.

IV. Gott hat die Welt mit absoluter Freiheit erschaffen. Es war daher weder notwendig, daß er überhaupt schuf, noch daß er gerade das erschuf, was er erschaffen hat. Wohl aber entspricht beides seiner göttlichen Vollkommenheit; insbesondere entspricht seiner Liebe, daß er schuf, und seiner Weisheit, was er schuf: denn was Gott immer schafft, ist notwendig gleichförmig seinen ewigen Ideen, deren eminentes Urbild er selber ist. 513. Freiheit der Schöpfung.

Alles dieses ist *de fide* und von dem *Vaticanum* den verschiedenen modernen Irrtümern gegenüber definiert worden: Solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute, non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam. Const. dogm. de fid. cath. c. 1. Und: Si quis . . . . Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum . . . . anathema sit. Can. I, 5.

1. Oben (n. 315 ff.) wurde der Beweis geführt, daß der göttliche Wille, insofern er die Kreaturen zum Gegenstand hat, absolut frei ist, und zwar im Sinne der Wahlfreiheit. Daraus folgt, 514. Die Wahlfreiheit Gottes bei der Schöpfung:

a. daß Gott schaffen oder nicht schaffen konnte (libertas *exercitii*). Wenn also Gott wirklich eine Welt erschaffen wollte und erschuf, so wollte er sie erschaffen, obschon er dieses auch hätte nicht wollen können, und erschuf sie, obschon er sie auch nicht hätte erschaffen können. Eine Notwendigkeit der Schöpfung liegt auch weder in der Kreatur, die wesentlich kontingent ist, noch in Gott, der das absolut unabhängige, absolut vollkommene, absolut selige Wesen ist. Nicht vermöge der notwendigen Liebe also, die Gott zu sich selbst hat, sondern vermöge der absolut freien Liebe der *benevolentia*, deren Gegenstand die Kreaturen sind, hat Gott die Welt erschaffen, nicht um seine Vollkommenheit und Güte erst zu erlangen, sondern um sie zu offenbaren, nicht um selbst selig oder seliger zu werden, sondern um durch die Erschaffung des kreatürlich Guten seine Geschöpfe glückselig zu machen. Dieses und dieses allein wollen die Väter ausdrücken, wenn sie sagen, Gott habe die Welt nicht zu seinem eigenen Vorteile, sondern zum Nutzen und zur Beseligung der Kreaturen geschaffen. Keineswegs aber wollen sie, wie man es gedeutet hat, damit aussprechen, daß nicht die Verherrlichung Gottes, sondern die Seligkeit der Geschöpfe das Endziel der Geschöpfe und aller göttlichen Werke sei; libertas exercitii;

b. daß Gott in der Schöpfung auch die unbegrenzte libertas *specificationis* besaß. Denn es muß auch in der absolut freien Wahl des unendlich vollkommenen göttlichen Willens stehen, welche unter den unendlich vielen Möglichkeiten kontingenten Seins er verwirklichen wollte, welche nicht. Wenn wir aber in diesem Sinne sagen, daß Gott alles, was möglich ist, libertas specificationis.

wollen und schöpferisch verwirklichen könnte, so behaupten wir damit selbstverständlich nicht, daß Gott, zumal (simul) oder nach einander, eine unendliche kontingente Wirklichkeit habe wollen oder schaffen können; denn das ist unmöglich, weil sich selbst widersprechend.

545. Gott die unica causa exemplaris der Schöpfung. 2. Wenn wir auf der einen Seite die unumschränkte Freiheit des Schöpfers bekennen müssen, müssen wir auf der anderen Seite festhalten, daß Gott, wenn er schafft, alles nach seinen notwendigen, ewigen und unveränderlichen Ideen, deren eminentes Urbild er selbst ist, erschafft, und daß deshalb notwendig alles, was immer er erschaffen will, wahr, gut und schön, weil irgendwie ein Abbild und eine Darstellung seiner unendlichen Wahrheit, Güte und Schönheit und deshalb Gottes würdig ist. Gott ist also das notwendige Urbild (causa exemplaris) der Kreaturen.

Es gibt also keineswegs, wie Plato träumte, außer Gott seiende Urbilder der Dinge, sondern die Ideen der Dinge sind von Ewigkeit nur in der Erkenntnis des göttlichen Wesens; ein anderes Urbild der Dinge gibt es nicht als das Wesen Gottes selbst. Gott selbst ist daher auch causa *unica* exemplaris der Schöpfung. Wie Gott selbst, sind daher auch die Ideen aller möglichen Dinge ewig, unveränderlich, notwendig, d. h. ewig und unveränderlich ist es wahr und von Gott erkannt, daß das göttliche Wesen in unendlich vielen endlichen Formen und in welchen es nachgebildet werden kann. Vgl. S. Th. 1 q. 15. a. 1 u. 2.

Das ist das einzig Notwendige an der Schöpfung, nämlich, daß Gott, wenn er schafft, nur nach seinen ewigen Ideen schaffen kann, wie sie objektiv in seinem Wesen und formell in der mit seinem Wesen identischen Erkenntnis dieses Wesens und seiner kreatürlichen Imitabilität gegeben sind.

546. Irrtümer: Pantheisten, Emanatisten, Hermes; 3. Falsch sind demnach

a. alle Lehren, die in irgend einer Weise oder Beziehung die Freiheit der Schöpfung leugnen und in irgend einer Beziehung die Notwendigkeit der Schöpfung behaupten. Solches thun vor allem die Pantheisten, Emanatisten und Theosophen, aber auch alle jene, die zwar die Schöpfung aus nichts durch den göttlichen Willen festhalten, aber die wahre Wahlfreiheit des schöpferischen Willens leugnen. So Abälard, Wiclif, die späteren Optimisten, in unserer Zeit Hermes und namentlich Günther, der die Notwendigkeit der Schöpfung sowohl quoad *exercitium* wie quoad *specificationem* lehrte.

Günther; Nach dem Günther'schen Dualismus soll nämlich der göttliche Weltgedanke der notwendige Gedanke des „göttlichen Nicht-Ich", der notwendige Gegensatz, die Kontraposition Gottes sein; die Verwirklichung dieses Gedankens des göttlichen Nicht-Ich in der Schöpfung aber soll ebenso notwendig sein als die Verwirklichung des göttlichen Ichgedankens in der Trinität. Erst durch diese manifestatio *ad extra* vollende sich das göttliche Wissen, die göttliche Herrlichkeit und die göttliche Herrschaft.

Gewiß ist die Kreatur nicht Gott, und daher kann man sagen, daß zwischen ihr und Gott, zwischen dem Kontingenten und Absoluten ein Gegensatz besteht, allein nicht im Sinne Günthers, nach dem die Welt ein Gott irgendwie bedingender und ergänzender Gegensatz ist, und Gott und Welt Korrelate sind. In diesem Sinne ist die Welt nimmermehr ein Gegensatz oder gar der notwendige und wesentliche Gegensatz Gottes; vielmehr ist sie schlechthin von Gott abhängig, Gott aber schlechthin von ihr unabhängig. Sie steht nicht Gott gegenüber, sondern ist Gott schlechthin untergeordnet; sie steht daher in diesem Sinne zu Gott nicht im Verhältnis der Gegensätzlichkeit sondern der Abbildlichkeit;

b. alle Theorien, welche leugnen, daß alles nach den ewigen und notwendigen göttlichen Ideen, deren eminentes Urbild das göttliche Wesen selbst ist, erschaffen wurde. Dies leugnen alle diejenigen, welche die Entstehung der Welt als das Werk des Zufalls, einer blinden Naturnotwendigkeit oder des blinden Wollens des Unbewußten betrachten. Auch Cartesius und alle jene gehören hierher, die die Ideen lediglich als Werk des freien göttlichen Willens und als etwas Willkürliches ansehen. Zufallstheorien. Cartesius.

V. Die Verherrlichung Gottes ist der erste Zweck und der erste Beweggrund wie aller göttlichen Werke so auch der Schöpfung und wird daher notwendig und immer erfüllt. Die Beseligung der Geschöpfe ist ihr sekundärer Zweck und kann vereitelt werden. 547. Zweck der Schöpfung.

Dieses ist *de fide* und zugleich Vernunftwahrheit; jede Abweichung davon ist also häretisch und vernunftwidrig.

1. Gott wirkt alles um seiner selbst willen oder zu seiner Verherrlichung. Dies spricht die heilige Schrift mit größter Klarheit aus, vor allem an jenen Stellen, in denen Gott der Urgrund und das Endziel, das A und Ω aller Dinge genannt wird (*Is.* 41, 4; 48, 12; *Apoc.* 1, 8; 21, 6; 22, 13); sodann sagt die heilige Schrift, daß Gott alles ohne Ausnahme um seiner selbst willen gewirkt habe und wirke (*Prov.* 16, 4; *Is.* 43, 25); ferner, daß alles Gottes Eigentum, ihm unterworfen, für ihn sei (*Rom.* 11, 36; 1 *Cor.* 8, 6; *Hebr.* 2, 10; *Col.* 1, 16 f.), selbst Christus seiner Menschheit nach (1 *Cor.* 15, 28). Die Verherrlichung Gottes ist daher der oberste Zweck der ganzen Schöpfung: Coeli enarrant gloriam Dei. *Ps.* 18, 1 ff. Plena est omnis terra gloria eius. *Is.* 6, 3. Vgl. *Ps.* 78, 9; 148—150; *Job* 38, 7; *Ecclus.* 17, 7 f; *Is.* 43, 7; *Luc.* 2, 14; *Joann.* 9, 3; 11, 4; 17, 4; *Ephes.* 1, 5—12; 1 *Cor.* 15, 28 u. s. w. 548. Die Verherrlichung Gottes oberster Zweck.

Dieselbe Wahrheit wird von den Vätern und Theologen unzähligemal gelehrt und ergibt sich auch aus der Vernunft, die Gott als den Urgrund und darum auch als das Endziel aller Dinge erkennt.

2. Auf der anderen Seite ist alles Erschaffene zum Besten und zur Beseligung der vernünftigen Geschöpfe (*Gen.* 1, 27 ff.; *Rom.* 8, 28). Aus Liebe hat Gott alles erschaffen, um die Kreaturen seiner Güte und Seligkeit teilhaftig zu machen. Daher das häufige Wort der Väter, die Welt sei für den Menschen, der Mensch für Gott erschaffen, nicht als ob Gott des Menschen bedürfe, sondern damit der Mensch in Gott seine Seligkeit finde. Gott will die Güte und Glückseligkeit der Geschöpfe zu seiner Verherrlichung, und in der Verherrlichung Gottes finden die Geschöpfe ihre eigene Güte und Glückseligkeit. 549. Die Beseligung der Geschöpfe sekundärer Zweck.

3. Die Offenbarung erklärt auch ausdrücklich, in welchem Verhältnisse diese beiden Wahrheiten zu einander stehen. Danach ist die Verherrlichung Gottes nicht das Mittel zur Beseligung der Geschöpfe, sondern die Beseligung der Geschöpfe das Mittel zur Verherrlichung Gottes. Die Verherrlichung Gottes ist also wie der erste und letzte Zweck der Dinge, so auch der erste Beweggrund des göttlichen Willens. In der That wird die Ehre Gottes überall als die unbedingte und letzte Absicht Gottes be- 550. Verhältnis dieser Zwecke zu einander.

zeichnet (*Is.* 43, 25; 48, 11; *Ps.* 78, 9; *Prov.* 16, 4; *Hebr.* 2, 10 u. s. w.). Deshalb ist er auch das A und Ω (*Apoc.* 21, 6; vgl. 4, 11).

551. Finis operantis und finis operis. 4. Zur näheren Erklärung und Beseitigung von Mißverständnissen unterscheidet man

a. finis *operantis*, d. h. denjenigen Zweck, der eine vernünftige Ursache zum Handeln bewegt. Finis operantis est, quem principaliter operans intendit. *S. Thom.* In 2 Sent. D. 1 q. 2 a. 1. Dieser Zweck ist bei Gott, wie wir gesehen haben, notwendig er selbst; denn aus der notwendigen Liebe der Komplacenz, die Gott zu sich selbst hat, entspringt erst die freie Liebe der Benevolenz gegen die Kreatur. Vgl. n. 304 f.;

b. finis *operis*, d. h. denjenigen Zweck, auf den ein Werk seiner Natur nach gerichtet ist. Finis operis est hoc, ad quod opus ordinatum est ab agente. *S. Thom.* l. c. Dieser Zweck der Schöpfung ist Gottes Verherrlichung, nicht als ob sie der inneren Herrlichkeit (gloria *interna*) oder Seligkeit Gottes etwas hinzufügen könnte, sondern indem er dieselbe nach außen in den Kreaturen offenbart (gloria *externa*). S. o. die Stelle aus dem Vatikanum n. 543. Bei Gott, dem actus purus, ist es nämlich nicht, wie bei den Geschöpfen, diesen agentia imperfecta, die in all ihren Wirkungen nicht bloß wirkend und gebend, sondern auch leidend und empfangend sich verhalten und daher aus ihren Wirkungen irgend einen Nutzen, eine Vermehrung ihrer Vollkommenheit und Glückseligkeit schöpfen. Gott ist vielmehr in seinem Wirken ad extra lediglich wirkend und gebend und in keiner Beziehung leidend und empfangend. Primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas . . . . . Non agit (Deus) propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem. S. Th. 1 q. 44 a. 4 c. u. ad 1.

552. Gloria obiectiva und gloria formalis. 5. Was aber die Verherrlichung Gottes durch die Geschöpfe betrifft, so unterscheidet man

a. die gloria *obiectiva*, die einfach darin besteht, daß alle Geschöpfe durch ihr Sein und ihre Vollkommenheiten die Güte Gottes abbildlich manifestieren;

b. die gloria *formalis*, welche die vernünftigen Geschöpfe Gott freiwillig durch Anbetung und Gehorsam erweisen.

6. In jeder dieser Beziehungen ist Gottes Ehre finis *primarius* der Schöpfung, die Beseligung der Geschöpfe finis *secundarius*, der dem ersten Zwecke wesentlich untergeordnet ist.

Wie beide zusammenhängen, ist evident. Jedes Geschöpf ist nämlich in dem Maße glücklich, als das Gute, durch das es Gottes Herrlichkeit offenbaren soll, in ihm verwirklicht ist. Denn von Gott kommt die Entstehung, Erhaltung, Vermehrung und Vervollkommnung aller kreatürlichen Güter und folglich die Glückseligkeit. Insofern erstreben daher auch alle Geschöpfe notwendig Gott, als sie notwendig nach Vervollkommnung und Beseligung streben. Unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium. S. Th. 1 q. 44 a. 4 c.

Diese ihre Vervollkommnung und Beseligung können die Geschöpfe aber nur erreichen, indem sie, sei es naturnotwendig, sei es wie bei

den Kreaturen mit Freiheit (gloria formalis), dem Willen oder der Ordnung Gottes gehorchen. Vermöge der Defektibilität der Geschöpfe und insbesondere des Willens der vernünftigen Geschöpfe können sie von dieser Ordnung abweichen, und dann wird insoweit der finis *secundarius* vereitelt, nicht aber der finis *primarius*, dem, wie wir später sehen werden, auch die Defekte und das Böse dienen müssen.

Wenn Hermes meinte, die Lehre von der Ehre Gottes als dem Endziel seiner Werke bürde Gott Selbstsucht auf, so ist dies ein kläglicher Irrtum, der durch das bisher Gesagte vollständig widerlegt ist.

§ 65. Von der Einheit der Welt und der Verschiedenheit und Ungleichheit der Geschöpfe.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie V § 266.

I. Obwohl eine Mehrheit koexistierender oder einander succedierender Welten möglich ist, so enthält doch die heilige Schrift nicht die mindeste Andeutung, daß Gott neben dem uns bekannten Universum noch andere Welten erschaffen hat. Und doch wäre es in diesem Falle höchst angemessen gewesen, daß er zur vollkommeneren Offenbarung seiner Macht uns davon Kunde gegeben hätte. Im Gegenteil spricht der gesamte Inhalt der heiligen Schrift dafür, daß Gott nur eine Welt erschaffen hat. Diese Einheit wird auch von allen Wesen in ihren gegenseitigen Beziehungen manifestiert. Ipse ordo in rebus sic a Deo creatis existens unitatem mundi manifestat. S. Th. 1 q. 47 a. 3 c. Endlich entspricht der Einheit Gottes auch die Einheit der Welt. Beide Vernunftgründe faßt der heil. Thomas also zusammen: Mundus est *unus*, quia debent omnia esse ordinata uno ordine et ad unum. Propter quod Aristoteles . . . . . . ex unitate ordinis in rebus existentis concludit unitatem Dei gubernantis; et Plato in Timaeo . . . . . ex unitate exemplaris probat unitatem mundi, quasi exemplati. L. c. ad 1. 553. Die Einheit der Welt.

II. Die eine Welt besteht aus einer Vielheit verschiedenartiger, einander ungleicher Geschöpfe. Das ist eine der ersten Wahrheiten, die das Hexaëmeron an die Spitze der göttlichen Offenbarung stellt. Die Vielheit und Mannigfaltigkeit und damit auch die Ungleichheit der Geschöpfe beruht daher ganz und gar auf der ursprünglichen Einrichtung der schöpferischen Weisheit und Güte. Der heil. Thomas begründet dies mit folgenden Worten: Produxit enim (Deus) res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis et per eas repraesentandam; et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia. Nam bonitas, quae in Deo est, simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim. S. Th. 1 q. 47 a. 1 c. Dicendum est, quod sicut sapientia Dei est causa distinctionis rerum, ita et inaequalitatis. L. c. a. 2 c. Vgl. *Aug.*, De Civ. Dei l. 2 c. 23. Es gibt mithin eine unermeßliche Stufenfolge kreatürlicher Wesen, gleichsam von der Grenze des Nichts bis zur Schwelle des göttlichen Thrones. Weit entfernt, daß diese Ungleichheit und namentlich die Niedrigkeit der untersten Geschöpfe etwas Böses wäre, offenbart sie die Vollkommenheit der Geschöpfe und die Herablassung der göttlichen Liebe. 554. Die Mannigfaltigkeit der Geschöpfe.

Als glaubens- und vernunftwidrig sind daher jene Lehren zu verwerfen, die die natürliche Verschiedenheit und Ungleichheit der Geschöpfe nicht auf den Willen des Schöpfers, sondern auf irgend ein anderes Princip zurückführen; mag man nun die Verschiedenheit und Ungleichheit der Wesen in materialistischer Weise aus der zufälligen oder naturnotwendigen Bewegung der Materie, oder in pantheistischer Weise aus den verschiedenen Stufen der Selbstverwirklichung des Absoluten, oder in emanatistischer oder dualistischer Weise erklären. Nicht minder verwerflich sind daher aber auch jene Theorien, welche die natürliche Ungleichheit zwischen Engeln und Menschen als Folge eines Falles und verschiedener Grade des Verdienstes oder der Verschuldung eines ursprünglich absolut einen und gleichen Geisterreiches, die materielle Welt aber als lediglich zur Strafe und Sühnung jenes Falles hervorgebracht ansehen, wie dies gegen Origenes verworfen ist (*Denzinger*, Ench. n. 187 ff.). Auch die moderne Theosophie (Böhme und Baader) hat die Materialisierung der Welt und die Leiblichkeit des Menschen als die Folge eines vorweltlichen Falles betrachtet. Nach anderen soll das Tohuwabohu eine Wirkung des Falles der Engel sein und die Entstehung gewisser häßlicher und schrecklicher Tiere der Wirksamkeit der Dämonen zuzuschreiben sein (Friedr. v. Schlegel, Meyer, Mayerhofer, Heinr. v. Schubert, Andreas Wagner u. s. w.).

555. Die Einheit der Ordnung in der Welt.

III. Die Einheit der Welt ist mithin nicht eine Einheit der Substanz, sondern eine Einheit der Ordnung. Alle Geschöpfe wirken mit den ihnen von Gott verliehenen Kräften und nach den ihnen eingepflanzten Gesetzen zur Verwirklichung der gesamten schönen Weltordnung zusammen. Mundus iste unus dicitur, *unitate ordinis*, secundum quod quaedam ad alia ordinantur. S. Th. 1 q. 47 a. 3 c. Daher findet in dieser Ordnung ein wechselseitiges Aufeinanderfolgen statt, und gerade dadurch wird hauptsächlich diese schöne Ordnung verwirklicht. Quaecunque autem sunt a Deo, ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum. S. Th. 1 q. 47 a. 3 c.

Es ist daher nicht bloß der Pantheismus und die Lehre, das ganze Universum sei ein von der Weltseele belebtes organisches Wesen (Ed. von Hartmann), mit der christlichen Lehre unverträglich, sondern auch die Naturphilosophie Günthers und jedes ähnliche System, das alle Naturwesen als „Besonderungen und Erscheinungen der einen Natursubstanz" betrachtet. Vgl. *Pesch*, Phil. nat. p. 302 sqq.

556. Drei Reiche der Schöpfung.

IV. Aus der Offenbarung wissen wir, daß Gott in der einen Welt drei große Ordnungen von Wesen geschaffen hat, die Engel, die körperliche Welt und die Menschen.

§ 66. Selbständigkeit, Güte und Defektibilität der Kreaturen; Begriff und Ursprung des Bösen und des Übels im allgemeinen.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie V § 267.

557. Selbständigkeit der Kreaturen.

I. Durch die Schöpfung sind die Kreaturen für sich bestehende und daher selbständige, endliche Wesen, also weder das göttliche Wesen oder Teile desselben, auch nicht bloße Gedanken oder Willensakte Gottes

die ja mit dem göttlichen Wesen identisch sind, sondern nach Gottes Idee und durch Gottes Willen seiende endliche Wesen.

Als solche haben sie ein von Gott ihnen verliehenes und deshalb von ihm schlechthin abhängiges, aber durch Gottes Gabe ihnen eigenes Sein, Wirken und Leben; die höchste Stufe kreatürlicher Selbständigkeit und Lebendigkeit liegt in der Vernünftigkeit und Freiheit des endlichen Geistes.

II. Die endlichen Dinge sind, da sie von Gott und nach dem Vorbilde Gottes geschaffen wurden, gut; weil sie aber nicht Gott selbst, sondern kontingente Wesen sind, so ist ihre Güte begrenzt oder endlich und defektibel, d. h. eine solche, die nicht notwendig ist und bleibt, sondern möglicher Weise aufhören kann zu sein. Nur Gott ist vermöge seines Wesens unendlich und unveränderlich gut und vollkommen. 558. Güte und Defektibilität der Kreaturen.

Demnach ist die Welt und jede Kreatur in ihr, sofern sie ist, gut. Das ergibt sich unmittelbar aus dem Begriffe Gottes und dem Begriffe der Kreatur. Das ganze Sein der Kreatur ist nämlich durch den Willen Gottes verursacht; Gott kann aber nur Gutes wollen, und was Gott will, ist eben dadurch gut. Die Geschöpfe sind nach den ewigen Ideen Gottes erschaffen; die göttlichen Ideen aber sind schlechthin gut, und es gibt keine Idee des Bösen. Eine böse Substanz oder Natur im eigentlichen Sinne gibt es also nicht und kann es auch nicht geben. S. Th. 1 q. 48 a. 1. Ebensowenig hat das Böse *per se* eine bewirkende, urbildliche oder finale, sondern nur eine deficierende Ursache.

Allein kein Geschöpf ist notwendig und unveränderlich gut wie Gott; daher ist es an sich möglich, daß es seiner Güte irgendwie beraubt werde.

Allerdings kann Gott einem Geschöpfe Inkorruptibilität verleihen; dann ist es inkorruptibel durch Gottes Gabe und kann, insofern es inkorruptibel ist, weder durch sich selbst, noch durch die Einwirkung anderer Geschöpfe zerstört oder seiner Güte beraubt werden.

Diese relative Inkorruptibilität hat Gott wirklich einem Teile der Geschöpfe verliehen, anderen dagegen hat er sie nicht verliehen; es gehört nämlich zur Vollkommenheit der Welt, wie Gott sie in seiner Weisheit und nach seinem freien Willen erschaffen hat, daß es nicht bloß incorruptibilia, sondern auch corruptibilia gibt. Perfectio universitatis rerum requirit, ut non solum sint entia incorruptibilia, sed etiam corruptibilia. S. Th. 1 q. 48 a. 2 c.

III. Dadurch nun, daß ein korruptibeles oder, was dasselbe ist, defektibeles geschaffenes Wesen der ihm zukommenden Güte irgendwie oder in irgend einem Maße beraubt wird, entsteht das Übel oder das Böse — *malum* im weiteren Sinne.

1. Das Übel oder das Böse im weiteren Sinne begreift sowohl das physische, als das moralische Übel in sich und ist demnach die Beraubung (*privatio*) von etwas Gutem, das einem Geschöpfe eigen sein könnte und sollte. Es ist also keineswegs, wie die falsche Philosophie, namentlich der Pantheismus, lehrt, eine pure Negation des Guten, ein einfacher Mangel, eine bloße Beschränkung, die Endlichkeit als solche, sondern es ist eine Negation, ein Mangel von etwas, was an dem fraglichen Geschöpfe sein kann und sein soll; es ist das Deficieren einer erschaffenen Ursache von dem, was sie wirken könnte und sollte, also eine Privation im eigentlichen Sinne. Das 559. Jedes malum eine Privation.

ist der Sinn des Axioms: *Malum privatio est boni et non negatio pura.* Vgl. S. Th. S. c. g. l. 3 c. 7.

Das Böse ist also nicht, wie Gnostiker und Manichäer meinten, eine böse Substanz (S. Th. l. c.), auch nicht, wie der moderne Pantheismus und zum Teil auch der Deismus will, die mit der Endlichkeit der Kreatur verknüpfte Beschränkung, sonst wäre das Böse notwendig und alles Wirkliche böse und schlecht (Pessimismus).

560. Das Subjekt des Bösen ist das Gute. 2. Weil das Böse eine Privation von etwas Gutem ist, so hat es das Gute zu seiner Voraussetzung und kann nicht an und für sich, sondern nur an einem an sich guten Geschöpfe als Privation irgend einer diesem Geschöpfe als seinem Subjekte zukommenden Güte bestehen; d. h. das Subjekt des Bösen ist das Gute. *Subiectum mali est bonum.* S. Th. 1 q. 48 a. 3 c.

Hieraus folgt, daß das Böse das Gute, dem es inhäriert, nie vollständig, sondern nur teilweise vernichten kann.

561. Inwieweit das Gute durch das Böse aufgehoben wird. Fragt man aber, wie weit dieses geschehen könne, so ist an jedem Wesen, das Subjekt eines Übels oder Bösen ist, ein dreifaches bonum zu unterscheiden

a. das *bonum, quod est subiectum mali,* das Gute, an welchem das Böse als an seinem Subjekte haftet. Dieses Gute wird durch das Böse weder vernichtet noch gemindert. Es ist eben die Wesenheit des Subjektes;

b. das *bonum oppositum malo,* das Gute, das eben sein soll, dessen aber das Subjekt des Übels gänzlich beraubt ist, und in dessen Vernichtung oder Privation das Übel oder das Böse besteht;

c. das Gute, das durch das Übel zwar nicht vernichtet, wohl aber geschwächt und behindert wird, nämlich die *habilitas ad actum,* die Tüchtigkeit und Geneigtheit des Subjektes zu der seinem Wesen natürlichen und entsprechenden Thätigkeit. Diese Tüchtigkeit des Subjektes kann mehr und mehr geschwächt und behindert, niemals aber ganz vernichtet werden, weil sie in dem Wesen des Subjektes selbst wurzelt, indem jedes Wesen die Potenz zu den ihm konnaturalen Akten in sich trägt, so daß diese Potenz nur mit dem Wesen selbst vernichtet werden kann. Vgl. S. Th. 1 q. 48 a. 4 c.

So hebt z. B. die Krankheit, soweit sie reicht, die Gesundheit (bonum, quod est oppositum malo), nicht aber den lebendigen Organismus (bonum, quod est subiectum mali) und jede Fähigkeit und Tüchtigkeit zu den ihm wesentlichen Lebensthätigkeiten auf, wohl aber schwächt und hemmt sie letztere. So zerstört das Laster die ihm entgegengesetzte Tugend, nicht aber das Wesen der freien und vernünftigen Seele und daher auch nicht die Fähigkeit zu vernünftigen und freien Akten, obschon es die Tüchtigkeit dazu schwächt und behindert. So wird in der übernatürlichen Ordnung durch die Sünde das Leben der Gnade vernichtet, das Wesen der Seele aber bleibt unversehrt, während ihre Tüchtigkeit und Geneigtheit zum natürlich Guten nur geschwächt und gehemmt wird.

Da hiernach das Böse nur an einem Guten als eine teilweise Privation desselben ist, so sehen wir auch aus diesem Grunde ein, daß es weder ein schlechthin böses Wesen oder eine böse Substanz, noch auch eine absolute Ursache des Bösen geben kann, sowie Gott die absolute Ursache alles Guten ist. S. Th. 1. q. 49 a. 3 c.

3. Nun fragt es sich aber, wodurch sowohl das physische Übel wie das sittlich Böse wirklich wird, und welches die Ursache seiner Wirklichkeit ist.

a. Da das Böse eine Privation ist, so gibt es keineswegs in demselben Sinne und in derselben Weise eine Ursache des Bösen, wie es eine Ursache des Guten gibt, weder eine causa *efficiens;* denn das Böse ist kein effectus, sondern ein *defectus*, noch eine causa *formalis;* denn das Böse ist irgendwie eine *privatio* formae, eine *deformatio*, noch eine causa *finalis;* denn das Böse ist eine *privatio* ordinis ad finem debitum. 562. Das Böse ist nicht verursacht wie das Gute.

Das Böse entspringt vielmehr gerade daraus, daß eine erschaffene Ursache (causa secunda) etwas nicht wirkt, was sie wirken soll. Daher hat das Böse, wie man sich ausdrückt, nicht eine causa *efficiens*, sondern eine causa *deficiens*.

b. Dieses Deficieren einer causa secunda ist aber allerdings verursacht durch eine andere causa efficiens, die jene causa deficiens an ihrer rechten Bethätigung hindert. Insofern hat das Böse oder Übel allerdings eine Ursache, aber nicht *per se*, sondern *per accidens*: Necesse est dicere, quod omne malum aliqualiter causam habeat. Malum enim est defectus boni, quod natum est et debet haberi. Quod autem aliquid deficiat a sua naturali et debita dispositione, non potest provenire nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem. S. Th. 1 q. 49 a. 1 c. Diese Ursache aber kann nur etwas an sich Gutes, weil ein Seiendes, sein, da nur ein solches wirken kann. Sie ist aber nicht die formale, sondern die accidentale Ursache des Bösen. So bewirkt in der physischen Ordnung die Generation des einen die Korruption des anderen. So ist in der moralischen Ordnung sowohl der Akt des freien Willens an sich, als auch das endliche Gut, das gewollt wird, als auch das Verlangen nach Glückseligkeit, das zu allem Wollen antreibt, an sich gut; das Böse liegt lediglich in dem durch jenes Wollen verursachten Nichtwollen eines höheren, zuletzt des höchsten Gutes, das man wollen sollte; nur dieser Defekt ist das Böse als solches, jene Effekte nur dessen accidentelle Ursachen. Alles dies faßt der heil. Thomas in dem Satze zusammen: Malum secundum nullum modum habet causam nisi per accidens. Sic autem bonum est causa mali. S. Th. 1 q. 49 a. 1 c. 563. Inwiefern das malum eine Ursache hat.

c. Insofern etwas Gutes accidentale Ursache des Bösen, Gott aber die erste Ursache alles Guten ist, kann allerdings auch Gott gewissermaßen als accidentale Ursache des Bösen bezeichnet werden. Hierbei ist jedoch der wesentliche Unterschied wohl zu beachten, der zwischen den kreatürlichen accidentalen an sich guten Ursachen des Bösen und Gott stattfindet. Die accidentale Verursachung des Bösen durch eine erschaffene Ursache kann selbst wiederum durch ein vorhergehendes Deficieren dieser Ursache veranlaßt sein; solches ist bei Gott aber unmöglich. Das göttliche Wollen und Wirken ist deshalb auch in der accidentalen Verursachung von Übeln, weil nie und nirgends deficierend, schlechthin gut und in keiner Weise und in keiner Beziehung böse. Indem daher Gott alles Gute will und wirkt, womit accidentaliter Defekte oder Übel verbunden sind, will und wirkt er nur dieses Gute. Das damit verbundene Böse aber will und wirkt er in keiner Weise. Effectus causae secundae deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id, quod habet entitatis et perfectionis, non autem quantum ad id, quod habet de defectu, sicut quidquid est motus in claudicatione, causatur a virtute motiva; sed quod est obliquitatis in ea, non est ex virtute motiva, sed ex curvitate cruris. Et similiter quidquid est entitatis et actionis in 564. Inwiefern Gott Ursache des malum ist.

actione mala, reducitur in Deum sicut in causam; sed quod est ibi defectûs, non causatur a Deo sed ex causa secunda deficiente. S. Th. 1 q. 49 a. 2 ad 2.

565. Warum Gott Gutes wirkt, aus dem mala folgen.

Daß Gott aber solches Gute wirkt, welches per accidens Böses verursacht, hat lediglich darin seinen Grund, daß solches zu der von ihm einzig und wirksam beabsichtigten Güte und Vollkommenheit des erschaffenen Universums gehört. So gehört die Existenz korruptibeler Wesen und die Korruption der einen durch die Generation der anderen zu der Vollkommenheit der von Gott gewollten physischen Weltordnung; desgleichen gehört die Möglichkeit der Sünde, deren partielles Eintreten durch den Mißbrauch des freien Willens und ihre Bestrafung zu der von Gott gewollten moralischen Ordnung, in welcher Gottes Gerechtigkeit den Mißbrauch der Freiheit, nicht aber ihre Ungestraftheit zuläßt. Vgl. S. Th. 1 q. 49 a. 2 c.

566. Andere Einteilungen des malum:

Anmerkung. Neben der bereits (n. 559) angeführten Einteilung des malum in malum *physicum* und malum *morale* sind noch folgende Einteilungen zu bemerken:

naturale und supernaturale:

1. die in malum *naturale* und malum *supernaturale*. Jenes besteht in der Privation eines natürlichen, dieses in der eines übernatürlichen Gutes. Näheres hierüber siehe in der Lehre von der natürlichen und übernatürlichen Ordnung;

naturae, culpae, poenae.

2. die in malum *naturae*, malum *culpae* und malum *poenae*. Während die beiden ersten Glieder im allgemeinen mit den physischen und moralischen Übeln sich decken, können sowohl jene, als diese den Charakter der Strafe haben.

§ 67. Das Hexaëmeron.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie V § 268.

Die nähere Erörterung der in unserer Zeit viel umstrittenen Frage über den mosaischen Schöpfungsbericht in seinem Verhältnis zur Naturwissenschaft gehört in das Gebiet der Exegese und Apologetik. Nur einige die Dogmatik berührenden Punkte seien hier hervorgehoben.

567. Der mosaische Schöpfungsbericht Wort Gottes, aber nicht authentisch erklärt.

I. Die Schöpfungsgeschichte der Genesis ist Wort Gottes. Daher kann dieselbe keine Unwahrheit enthalten und in keinem Punkte mit unzweifelhaften Wahrheiten der natürlichen Wissenschaft im Widerspruche stehen.

II. Eine authentische Erklärung des Schöpfungsberichtes von seiten des kirchlichen Lehramtes gibt es nicht. Die Kirche hat sich darauf beschränkt, das Schöpfungsdogma zu wahren, im übrigen aber Freiheit gestattet. Es ist daher jede Auslegung zulässig, die mit den Principien des Glaubens und einer gesunden Exegese nicht im Widerspruche steht. Auf zwei Punkte macht der heil. Thomas hier besonders aufmerksam, wobei er sich auf den heil. Augustinus beruft: In huiusmodi quaestionibus duo sunt observanda. Primo quidem, ut veritas Scripturae inconcusse teneatur. Secundo, cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita praecise inhaereat, ut si certa ratione constiterit, hoc esse falsum, quod aliquis sensum Scripturae esse credebat, id nihilominus asserere praesumat; ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi praecludatur. S. Th. 1 q. 68 a. 1 c.

III. Nun erhebt die Naturwissenschaft verschiedene Schwierigkeiten gegen den Bericht des Moses. Am größten erscheinen diejenigen, welche aus der Pflanzen- und Tierwelt erhoben werden. Nach der Genesis erschuf Gott zuerst die Pflanzen, dann die Wasser-, Luft- und Landtiere. Nun finden sich in Erdschichten, die höchst wahrscheinlich während des Sechstagewerkes entstanden sind, Versteinerungen von Organismen. Man sollte meinen, die Reihenfolge dieser Fossilien müßte sich mit der Reihenfolge der nach der Genesis erschaffenen Dinge decken. Dem ist aber keineswegs so. Vielmehr wurden in den ältesten Schichten auch schon tierische Organismen gefunden und in den späteren Schichten viele neue Pflanzen sowie auch viele neue Tierformen. 568. Hauptschwierigkeit gegen den mosaischen Bericht.

Diese und andere Schwierigkeiten zu lösen, hat man in verschiedener Weise versucht. Die wichtigsten Auffassungen des Hexaëmeron lassen sich auf fünf zurückführen:

1. Die buchstäbliche Auffassung hält die sechs Schöpfungstage für Zeiträume von 24 Stunden. Die meisten Väter und ältere Theologen huldigten dieser Ansicht. Unter den neueren wird sie vertreten von dem Protestanten Fr. Keil, von Laurent, Gatti, Bosizio, Kesch, Bern. Jungmann, Stentrup u. a. Sie berufen sich darauf, die Ergebnisse der Geologie und Paläontologie seien zu unsicher, als daß man um ihretwillen den litteralen Sinn der heiligen Schrift verlassen sollte; die fossilienhaltigen Erdschichten aber verdankten ihre Entstehung der Sintflut. Vgl. Bosizio, Geologie und Sintflut. Mainz 1877. Güttler dagegen verurteilt diese Erklärung sehr scharf und meint: „Diese streng litterale Auslegung muß sich gänzlich auf das Feld des Wunders im theologischen Sinne zurückziehen; sie leugnet das kausal naturgesetzliche Verständnis der Schöpfung und trägt zu einer Harmonie zwischen Offenbarung und Wissenschaft nichts bei." Kirchenlex. 5, 1983. 569. Die buchstäbliche Erklärung.

2. Die idealistische Auffassung leugnet die allmähliche Erschaffung und Gestaltung der Erde in real verschiedenen aufeinanderfolgenden Zeitmomenten und nimmt an, Gott habe das Universum in einem Moment erschaffen und fertig gestellt. Das Sechstagewerk drücke daher nicht eine Aufeinanderfolge der Zeit, sondern die Ordnung der Natur aus, wie die Engel sie erkannt, Moses aber zum besseren Verständnisse des Volkes und zur Einschärfung des Gebotes der Sabbathruhe in Form aufeinanderfolgender Tagewerke dargestellt habe. Diese Theorie, die jede Möglichkeit eines Widerspruches zwischen dem Schöpfungsbericht und der Naturwissenschaft ausschließt, wurde vertreten von Augustinus, Klemens Alex., Origenes, Athanasius, Basilius, Rupert von Deutz, Cajetan; in neuerer Zeit von Michelis, Baltzer, Reusch, Schäfer, Zollmann, Schultz u. a. 570. Die idealistische Auffassung.

3. Die Restitutionstheorie behauptet, im Sechstagewerk werde nicht die ursprüngliche Erschaffung der Erde erzählt, sondern die Wiederherstellung einer früher erschaffenen, dann aber wieder, nach einigen infolge des Falles der Engel, zerstörten Welt. Die fossilienhaltigen Schichten gehören nach dieser Theorie der ersten, der allgemeinen Verwüstung vorausgehenden Entwickelungsperiode an, wodurch alle Schwierigkeiten der Geologie beseitigt sind. Diese Theorie verteidigen William Buckland (in den Bridgewaterbüchern), Wiseman, Bosen, Hengstenberg, Kurtz, Schubert, Steffens u. a. 571. Die Restitutionstheorie.

572. Die Visionshypothese.

4. Die Visionshypothese faßt das Sechstagewerk als sechs Visionen auf, in denen Gott den Stammvater Adam die Schöpfungsgeschichte habe schauen lassen, der sie durch Tradition fortgepflanzt habe. Andere schreiben diese Visionen Moses selbst zu. Diese Hypothese, die schon im heil. Johannes Chrysostomus ihren Vertreter gefunden hatte, wird verteidigt von Scheeben, Kurtz, Schultz, Güttler und in der neuesten Zeit besonders von Hummelauer in seinem 1895 in Paris erschienenen Kommentar zur Genesis.

573. Die Konkordanztheorie.

5. Die Konkordanztheorie faßt die sechs Tage als sechs Epochen der göttlichen Schöpfungsthätigkeit auf, ohne deren Größe näher zu bestimmen. Diese Perioden sind vielmehr so groß, als die Forschungen der Geologie für die Entwickelungsphasen der Erde sie verlangen. Die Konkordanztheorie wurde von zwei Naturforschern, Hugh Miller und James Dana, entwickelt, denen sich eine Reihe protestantischer und katholischer Theologen anschlossen: Ebrard, Zöckler, Delitzsch, Rudolf Schmid, Pianciani, Pfaff, Secchi, Palmieri, Reusch, Meignan, Hettinger, Gutberlet, Bautz u. s. w.

Die Deutung der Tage als große Zeitperioden ist sicher zulässig und wird durch wichtige Gründe unterstützt, weshalb sie auch von der Mehrzahl der neueren Theologen adoptiert wird. Die Erklärung der einzelnen Tage nach dieser Theorie s. in der Exegese. Wenn wir die konkordistische Auffassung für annehmbar erachten, so sind wir aber weit davon entfernt, derselben eine apodiktische Gewißheit zu vindizieren. Dieses müssen wir um so mehr betonen, da auf der einen Seite die naturwissenschaftlichen Hypothesen über Erd- und Weltbildung (Kant-Laplace, Plutonismus, Neptunismus) keineswegs unumstößlich sind, auf der anderen Seite aber weder durch kirchliche Lehrentscheidung noch durch den Text der heiligen Schrift noch durch einmütige und katholische Tradition der Sinn der mosaischen Schöpfungsgeschichte im einzelnen und unfehlbar festgestellt ist.

§ 68. Von der Erhaltung und Bewegung der Geschöpfe.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie V § 270 ff.

574. Erhaltung der Geschöpfe nach Schrift, Tradition und Vernunft.

I. Alle Geschöpfe im einzelnen wie in ihrer Gesamtheit, ganz und in allen ihren Teilen, können nur dadurch fortbestehen, daß der freie göttliche Wille sie unmittelbar und positiv erhält.

Das ist *de fide* und Vernunftwahrheit.

1. Klar und unzweifelhaft ist diese Wahrheit in der heiligen Schrift enthalten. Ohne den Willen Gottes kann nichts fortbestehen (*Sap.* 11, 26); der Sohn, der alles schuf, trägt auch alles durch das Wort seiner Kraft (*Hebr.* 1, 3); Gott gibt Leben und Atem und alles (*Act.* 17, 25); deshalb leben und weben und sind wir in ihm (*Act.* 17, 28).

2. Alle Väter und Theologen lehren einstimmig, daß alle Dinge nur dadurch fortbestehen, daß Gott sie in jedem Momente im Dasein erhält. Vgl. *Chrysost.*, Hom. 2 in ep. ad Hebr. 1, 3; *August.*, Gen. ad lit. 4, 14; *Anselm.*, Monol. c. 12; S. Th. 1 q. 104 a. 1—4. Siehe auch *Catechis. Roman.* P. 1 c. 2 q. 21.

3. Die Erhaltung und ihre Notwendigkeit ergibt sich auch unmittelbar aus dem Begriffe der Kreatur; denn das Sein der Kreatur

ist durchweg ein *esse per participationem;* daher hat es nicht etwa bloß in seinem Anfang, sondern immer und in jeder Beziehung Gottes Willen und Wirken zu seiner absoluten Ursache. S. Th. 1 q. 104 a. 1; S. c. g. l. 2 c. 25.

In der Erhaltung der Kreaturen ist Gott absolut frei, ebenso wie in ihrer Erschaffung. Er könnte daher die Kreaturen auch nicht erhalten; dann würden sie in das Nichts zurückkehren. Vgl. S. Th. 1 q. 104 a. 3. Wenn Gott es von Ewigkeit so gewollt hätte, stünde dies mit seiner göttlichen Unwandelbarkeit selbstverständlich nicht im Widerspruch.

Allein in der Wirklichkeit erhält Gott aus freiem Willen alle Kreaturen. Didici, quod omnia opera, quae fecit Deus, perseverent in perpetuum. Ecclesi. 3, 14. Vgl. S. Th. 1 q. 104 a. 4. Dies erscheint auch überaus kongruent.

II. Gott hat durch die Schöpfung einer jeden Kreatur eine ihrem Wesen entsprechende Kraft zu wirken und dadurch selbst Ursache (*causa secunda*) zu sein gegeben und erhält dieselbe.

Zwischen der causa *prima* und der causa *secunda* besteht folgendes Verhältnis:

1. Sowie das Sein und Fortbestehen, so ist auch alles Wirken der Kreaturen ein von Gott bewirktes und schlechthin abhängiges. 575. Die göttliche Allwirksamkeit.

Dieses ist die göttliche Allwirksamkeit, von welcher Schrift und Kirche lehren, daß Gott alles in allen Kreaturen wirkt. Operatur omnia in omnibus. 1 *Cor.* 12, 6; vgl. *Is* 26, 12; *Ps.* 103, 18 ff.; 146, 8; *Act.* 17, 25, 28; 1 *Cor.* 4, 7 u. a.

Daraus folgt aber keineswegs, daß das Wirken der Kreaturen lediglich Gottes und nicht der Kreaturen eigenes und selbständiges Wirken ist. Gerade umgekehrt: sowie die Kreaturen dadurch selbständige Wesen sind, daß Gott ihnen dieses ihr Sein verleiht, haben sie auch gerade dadurch ein eigenes selbständiges Wirken und Bewegen, daß ihnen dasselbe von Gott verliehen wird. Was also immer eine Kreatur wirkt, wirkt sie selbst und wirkt sie ganz, aber sie wirkt es durch Gott, der ihr aus freier Benevolenz dieses Wirken gibt und zu eigen gibt. Dieses ist der *concursus Dei universalis*, als der prima causa aller kreatürlichen Akte. Es sind demnach die Akte der Kreaturen und deren Effekte ganz durch die causae secundae und ganz durch die causa prima, durch letztere absolut und primär, durch erstere relativ und sekundär gewirkt.

Das Zusammenwirken der causa prima und secunda ist also nicht so zu denken, als ob sie nebeneinander zu einem Effekte zusammenwirkten, so daß ein Teil dieses Effektes von der causa prima und ein Teil von der causa secunda gewirkt würde, sondern die causa secunda ist der causa prima absolut subordiniert, so daß ihr ganzes Wirken bewirkt ist durch die causa prima.

2. Gott, die causa prima, gibt, wie schon im eben Gesagten liegt, einem jeden Geschöpfe als der causa secunda das seiner Natur entsprechende Wirken. Er wirkt daher so, daß jedes Geschöpf wirkt und so wirkt, wie es ihm zukommt und seiner Natur entspricht. Auf Grund 576. Die Allwirksamkeit und die Natur des Geschöpfes.

des göttlichen Konkurses setzen also die Geschöpfe ihre naturnotwendigen Akte mit Naturnotwendigkeit, ihre freien Akte aber mit Freiheit. Vgl. S. Th. 1 q. 105 a. 5.

577. Abhängigkeit der Geschöpfe; Unabhängigkeit Gottes.

3. Die Kreaturen sind in ihrem Wirken absolut abhängig von Gott, während Gott absolut unabhängig von ihnen ist.

Daraus folgt namentlich, daß Gott alle Wirkungen, die er durch die causae secundae wirkt, auch unmittelbar und ohne diese *causae secundae* wirken kann. S. Th. 1 q. 105 a. 1—3.

Daher kann er auch in und an den Kreaturen Wirkungen hervorbringen, die nicht in dem natürlichen Vermögen der Kreaturen liegen. Ferner ist Gott auch in keiner Weise an die aus der Natur der causae secundae entspringenden Gesetze oder an die physische Ordnung gebunden, sondern lediglich an die mit seinem Wesen identische lex aeterna. S. Th. 1 q. 105 a. 6. Daraus ergibt sich die Möglichkeit der Wunder.

§ 69. Die göttliche Vorsehung oder Weltregierung.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie V § 274 ff.

578. Vorsehung im weiteren und engeren Sinne.

Vorsehung im weitesten Sinne umfaßt die gesamte, an die Schöpfung sich anschließende Fürsorge Gottes für die Geschöpfe.

Im engeren Sinne ist die Vorsehung der Akt des göttlichen Intellektes, durch den Gott alles Erschaffene zu einem Ziele hinordnet (ratio ordinis), verbunden mit dem Akte des göttlichen Willens, durch den er diese Ordnung vollzieht (executio ordinis). Die Hinordnung zum Ziele wird auch Providenz im engsten Sinne, die Ausführung dieser Ordnung in den Kreaturen Regierung (*gubernatio*) genannt. Vgl. S. Th. 1 q. 22 a. 1 ad 2.

579. Existenz der Vorsehung.

I. Die Existenz der Vorsehung ist eine geoffenbarte und zugleich eine natürliche Wahrheit.

1. Die ganze heilige Schrift ist ein einziger Beweis dafür, daß Gott, der alles schuf, auch für alles sorgt (*Sap.* 6, 8; 12, 13); daß seine Weisheit von einem Ende der Dinge bis zum anderen kraftvoll wirkt und alles lieblich ordnet (*Sap.* 8, 1). Alles und jedes, die geringsten Tierlein und Pflänzlein, auch jedes Haar unseres Hauptes, ist Gegenstand der göttlichen Fürsorge: wie viel mehr die Menschen, das Volk Gottes, die Gläubigen, die Auserwählten, die Apostel (*Matth.* 6, 25 ff.; 10, 29 ff.; *Luc.* 12, 22 ff.). Auch über die Ungläubigen und Sünder waltet Gottes liebreiche Vorsehung (*Matth.* 5, 44. 45). Selbst Übel und Sünden müssen der Vorsehung Gottes als Mittel zum Guten dienen (*Gen.* 50, 20; *Ecclus.* 11, 14; *Ps.* 32, 10; *Is.* 46, 10). Ja die Geschichte der Menschheit und des gesamten Universums, ganz und in allen Teilen, von ihrem Beginne bis zum endlichen Abschlusse in dem Weltgerichte, ist das Werk der göttlichen Vorsehung und die Vollziehung der in der Prophetie im voraus verkündeten ewigen Ratschlüsse. Vgl. Zschokke, Theol. der Prophet. § 44. Unbegrenztes Vertrauen auf die göttliche Vorsehung ist daher Pflicht, Weisheit und Glückseligkeit (*Jer.* 17, 7. 8; *Ps.* 22, 1; 54, 23; *Prov.* 12, 21; 1 *Petr.* 5, 6. 7).

2. Die heiligen Väter verteidigen dem Fatalismus, Epikureismus, Stoicismus, sowie dem gnostischen und manichäischen Dualismus gegenüber

die Existenz der göttlichen Vorsehung und die Einheit der Weltordnung. Vgl. *Min. Fel.*, Octav. c. 17. 18. 36; *Athenag.*, De resurrect. c. 18; *Clem. Alex.*, Strom. l. 4, 5.

3. Die Kirche hat stets in ihrem öffentlichen Unterrichte (*Catechism. Rom.* P. 1 c. 2 q. 21. 22 und P. 4 c. 11 q. 2) wie in ihrer Liturgie (Orat. pro Dominica II p. Epiph.; Dominica IV et VII p. Pentec.) den Glauben an die Vorsehung verkündigt. Vgl. *Vatic.* Const. dogm. de fid. cath. c. 1.

4. Daß alle Geschöpfe von der göttlichen Vorsehung regiert werden, kann auch die Vernunft erkennen und zwar

a. *a posteriori* aus der einheitlichen und allumfassenden Ordnung der Kreaturen;

b. *a priori* aus der Güte, Weisheit und Allmacht Gottes. Vgl. S. Th. 1 q. 22 a. 1 c.; q. 103 a. 1 c.

580. Gegenstand der Vorsehung.

II. Gegenstand der Providenz sind alle Geschöpfe, alles Erschaffene ohne Ausnahme, nicht bloß im ganzen, sondern auch im einzelnsten. Gott ist ja nicht nur die erste Ursache des Seins und Fortbestehens, sondern auch des Wirkens und Bewegens aller Kreaturen (n. 574). Die Bewegung geschieht aber zu einem Ziel; dieses Ziel, sowie die den verschiedenen Wesen entsprechende Weise seiner Erreichung ist durch die allweise Erkenntnis Gottes gekannt und durch seinen allwirksamen Willen gewollt. S. Th. 1 q. 22 a. 1. 2; q. 103 a. 5. 7. 8.

581. Wirkung der Vorsehung.

Die göttliche Vorsehung ist, was den göttlichen Akt an sich betrifft, bezüglich aller Kreaturen absolut gleich und eins, weil unendlich; was aber die Wirkung der göttlichen Providenz *ad extra* betrifft, ungleich und verschiedenartig.

582. Providentia universalis, specialis, specialissima.

1. Ungleich ist sie, insofern Gott, wie er den verschiedenen Geschöpfen ein verschiedenes Maß des Seins und der Güte durch die Schöpfung gegeben hat, so auch ein verschiedenes Maß von Güte durch die Providenz ihnen schenkt, oder, wie man auch sagt, ein verschiedenes Maß providentieller Fürsorge ihnen zuwendet.

Demgemäß unterscheidet man im großen und ganzen providentia *universalis*, die alle Kreaturen ohne Ausnahme, also auch die vernunftlosen, *specialis*, welche die vernünftigen, *specialissima*, welche die Gerechten und Auserwählten zum Gegenstand hat.

Nur im Vergleich zur providentia specialis und specialissima wird die Vorsehung bezüglich der Tiere gleichsam nichts genannt: numquid de bobus cura est Deo? 1 *Cor.* 9, 9. Daß jedoch auch sie Gegenstand der Vorsehung sind, zeigt der Schluß des Heilandes von den Sperlingen und den Feldblumen auf die Auserwählten.

583. Providentia naturalis, supernaturalis — ordinaria, extraordinaria.

2. Verschiedenartig ist sie auch ihrer Wirkungsweise nach. Hier unterscheidet man namentlich

a. providentia *naturalis* und *supernaturalis* oder *gratiosa*. Natürlich wird die Providenz genannt, insofern sie die Kreaturen durch natürliche Kräfte und Mittel zu natürlichen Zielen, übernatürlich, insofern sie dieselben durch übernatürliche Kräfte und Mittel, insbesondere durch die Gnaden und Veranstaltungen der übernatürlichen Heilsordnung zum übernatürlichen Ziele der Glorie führt;

b. providentia *ordinaria* und *extraordinaria* oder *miraculosa*. Ordentlich heißt die Providenz, insofern sie innerhalb der Grenzen der

allgemeinen und gewöhnlichen Natur- und Gnadenordnung sich bethätigt, außerordentlich oder wunderbar aber, insofern sie diese Grenzen überschreitend, zu ihrem Zwecke Wunder wirkt.

Hierbei ist zugleich zu bemerken, daß alles Natürliche dem Übernatürlichen untergeordnet, das Außerordentliche und Wunderbare aber mit der gewöhnlichen Ordnung der Dinge im göttlichen Weltplan zur vollkommensten Einheit verbunden ist. Daher kann zwischen den verschiedenen Arten und Ordnungen der Providenz nimmer ein Widerspruch, sondern nur voller Einklang bestehen.

584. Unmittelbare — mittelbare Vorsehung. 3. Insofern die providentielle Ordnung bezüglich aller Dinge ohne Ausnahme bis ins kleinste und einzelnste durch die Weisheit und den freien Willen Gottes festgesetzt ist oder *quoad rationem ordinis* ist die Vorsehung Gottes immer eine unmittelbare; bezüglich der Ausführung dieser Ordnung, *quoad executionem ordinis* aber wirkt sie vielfach, ja in der Regel mittelbar, indem Gott sich der causae secundae zur Verwirklichung seiner providentiellen Absichten bedient. Dies thut er selbstverständlich nicht, weil er der Geschöpfe bedarf, sondern weil er ihnen die Würde der Kausalität verlieh und sie zu ihrer Ehre und Beglückung auch an seiner providentiellen Thätigkeit teilnehmen lassen will. Sunt aliqua media divinae providentiae, quia inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suae virtutis, sed propter abundantiam suae bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet. S. Th. 1 q. 22 a. 3 c.

585. Regierung Gottes dem Geschöpf entsprechend. IV. Gott regiert alle Kreaturen in einer ihrer Natur entsprechenden Weise, also die vernünftigen und freien Wesen, wie es ihnen, die vernunftlosen und unfreien, wie es ihnen entspricht.

1. Daher folgt aus der Allgemeinheit der Providenz keineswegs, daß alle Kreaturen notwendig ihr Ziel erreichen, da Gott dieselben so regiert, daß die notwendigen Wirkungen mit Notwendigkeit, die kontingenten mit Kontingenz erfolgen. Quibusdam effectibus praeparavit causas necessarias, ut necessario evenirent; quibusdam vero causas contingentes, ut evenirent contingenter, secundum conditionem proximarum causarum. S. Th. 1 q. 22 a. 4 c.

Es kann also geschehen, daß kontingent wirkende Wesen ihren nächsten Zweck nicht erreichen, weil sie nicht wirken, wie sie wirken sollen.

586. Zulassung Gottes. 2. Hieraus ergibt sich der Begriff der göttlichen Zulassung im Gegensatz zur providentiellen positiven Verursachung.

Was nämlich Defekt ist, ist in keiner Weise als solcher von Gott verursacht, da es nichts Positives ist, wohl aber insofern zugelassen, als Gott zu seiner Verherrlichung und zum Wohle des Ganzen irgend welche Defekte nicht verhindert, obwohl er es durch Hervorbringung entsprechender Effekte könnte.

Anmerkung 1. Nur in dem Sinne, daß Gott dem Menschen freien Willen gegeben hat, nicht aber, als ob die Vorsehung geleugnet würde, heißt es *Eccus.* 15, 14: reliquit illum in manu consilii sui.

587. Zufall. Anmerkung 2. Insofern alles, was sich ereignet, durch die göttliche Providenz geordnet ist, gibt es keinen Zufall, nämlich bezüglich der Providenz Gottes; dagegen wird mit Recht bezüglich der Kreaturen alles dasjenige Zufall genannt, was außerhalb der Ordnung ihrer Vorsicht geschieht; m. a. W.: es gibt einen Zufall bezüglich

der provisores *particulares,* nicht aber bezüglich des provisor *universalis;* denn modus contingentiae et necessitatis cadit sub provisione Dei, qui est universalis provisor totius entis, non autem sub provisione aliquorum particularium provisorum. S. Th. 1 q. 22 a. 4 ad 3; vgl. 1 q. 22 a. 2 ad 1.

Defekte läßt Gott aber als provisor universalis zu, nicht weil sie Übel für diejenigen sind, welche sie betreffen, sondern weil es gut ist und zur Verherrlichung Gottes und zur Vollkommenheit des Ganzen dient, daß sie zugelassen werden. Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet, ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo; non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum. S. Th. 1 q. 22 a. 2 ad 2. 588. Warum Gott Übel zuläßt.

Daher widerstreitet weder das physische noch das moralische Übel in der Welt der göttlichen Providenz; vielmehr erweist diese an ihnen ihre Weisheit und Kraft.

3. Was insbesondere das moralische Böse oder die Sünde betrifft, die eine Privation eines sittlichen Gutes ist, so läßt sie Gott im allgemeinen zu wegen des größeren Gutes der kreatürlichen Freiheit. Indem er sie aber *in particulari* zuläßt, handelt er vor allem gerecht gegen den Sünder, den er zur gerechten Bestrafung seinem bösen Willen überläßt; er handelt aber auch weise und gütig, indem er selbst das Böse, das die Sünder thun, durch seine allmächtige Güte zum Wohl des Ganzen, zum Besten der Guten und mitunter selbst zum Heile der Sünder ordnet und verwendet: Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo. *Aug.*, Enchir. c. 11. 589. Warum Gott die Sünde zuläßt.

In jeder Beziehung aber, sowohl in ordine iustitiae als in ordine bonitatis et misericordiae gereicht die Zulassung des Bösen zur Verherrlichung Gottes, so daß Gott die Sünde wirklich zulassen kann.

Aus der Existenz des moralischen Übels kann darum ebensowenig gegen die Providenz argumentiert werden wie aus der Existenz des physischen Übels. Eine vollkommenste Welt widerspricht der Natur des kontingenten Seins.

Scholion 1. Die scheinbar ungerechte und unzweckmäßige Verteilung der Güter und Übel, der Freuden und Leiden ist kein Beweis gegen die göttliche Vorsehung; denn

a. diese Verteilung entspringt vielfach aus natürlichen Ursachen, deren Wirkung Gott nicht aufheben will; 590. Die Verteilung der Güter und Übel.

b. es entspricht gar nicht der sittlichen Ordnung, daß sofort die Tugend durch irdisches Wohlsein belohnt, die Sünde durch irdische Leiden bestraft werde;

c. die äußeren Dinge machen weder wahrhaft glücklich, noch wahrhaft unglücklich, so daß der Tugendhafte mitten im äußeren Unglück innerlich unvergleichlich glücklicher sein kann als der Lasterhafte in seinen Erfolgen und Genüssen;

d. Glück und Unglück sind nicht nach einem beliebigen Entwickelungsmomente, sondern nach dem definitiven Enderfolge zu beurteilen, d. h. nicht in diesem zeitlichen Leben, sondern in der Ewigkeit.

Ja die Verteilung von Glück und Unglück ist sogar ein Beweis für die göttliche Vorsehung, da Gott die Sünden der Guten und Bußfertigen auf dieser Welt milde straft, das Gute aber, das die ewig Verlorenen gethan, auf dieser Welt gerecht belohnt.

591. Schaffen, Erhalten, Regieren, ob verschieden voneinander.

Scholion 2. In Gott ist wie alles Wirken, so auch Schaffen, Erhalten und Regieren *realiter* eins, *ratione ratiocinata* aber verschieden; bezüglich der Kreaturen aber sind die Erschaffung, Erhaltung, Regierung auch reel verschieden, wie Sein, Fortbestehen und zum Ziel sich bewegen verschieden sind. Insofern folgen Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Zeit oder wenigstens der Ordnung nach aufeinander, und in diesem Sinne hat Gott aufgehört zu schaffen und angefangen zu regieren.

B. Von den Engeln.

§ 70. Name, Begriff, Existenz, Zahl und Ordnungen der Engel.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie. V § 282.

592. Der Name Engel.

I. Der Name Engel, von ἄγγελος, bezeichnet wie das hebräische מַלְאָכִים und das chaldäische עִירִים die Engel als Boten Gottes und ist daher, wie der heil. Augustinus sagt, officii nomen, non naturae (In Ps. 103 serm. 1 n. 15).

Im weitesten Sinne wird der Name Engel von allen erschaffenen reinen Geistern, den seligen und den gefallenen, gebraucht, gewöhnlich und im engeren Sinne aber nur von den heiligen und seligen reinen Geistern im Gegensatz zu den gefallenen, den bösen Geistern, den Teufeln oder Dämonen. Im engsten Sinne wird der Name Engel der untersten Ordnung derselben beigelegt.

593. Begriff der Engel.

II. Die Engel sind von Gott erschaffene, für sich bestehende, vernünftige, freie, rein geistige Wesen. Dies ist Dogma und ergibt sich aus allen Stellen, die wir gleich sehen werden.

Daher sind die Engel wesentlich verschieden von den Göttern und Halbgöttern der heidnischen Mythologie, von den guten und bösen Dämonen, den Genien und Elfen sowie von den guten und bösen Geistern des persischen Dualismus. Auch die Lehre Platos, nach dem die Engel direkte oder indirekte Emanationen des göttlichen Urwesens, und Philos, dem die Engel niedere Emanationen oder auch Urbilder der Dinge sind, ist falsch. Nicht minder ist der rationalistische Protestantismus zu verwerfen, der die guten Engel als Sinnbilder von Gnaden, die bösen als Symbole der bösen Leidenschaften u. s. w. auffaßt. Ebenso irrt Swedenborg mit den modernen Spiritisten, wenn sie die Engel als Seelen verstorbener Menschen betrachten.

594. Existenz der Engel.

III. Daß von dem Menschen und der gesamten Körperwelt wesentlich verschiedene, über sie erhabene, intelligente Geschöpfe Gottes existieren, ergibt sich

1. aus der heiligen Schrift, und zwar aus den ältesten vorexilischen Büchern des A. T., wie aus den späteren Propheten und den

Büchern des N. T. Vgl. *Gen.* 3, 24; 18—19; 28, 11 f.; 32, 1; *Exod.* 25, 22; *Jos.* 5, 13; *Ps.* 33, 8; 90, 11; 102, 20; *Ezech.* 1, 12. 20; 9—11; *Apoc.* 4, 6; 5, 6—14; 7, 11; 14, 3; 15, 7; 19, 4; *Matth.* 1, 20; 4, 11; 16, 27; 18, 10; 22, 30; 25, 31; 28, 2; *Marc.* 16, 5; *Luc.* 1, 11. 26; 15, 10; 22, 43; *Act.* 1, 10; 5, 19; 12, 7 u. s. w. u. s. w.;

2. aus der Lehre der Väter, die die Existenz der Engel als Glaubenswahrheit bekennen. Vgl. *August.*, In Ps. 102 serm. 1; *Greg. M.*, Hom. 24 in Evang.;

3. aus den Bekenntnissen der Kirche. Credo in unum Deum . . . factorem coeli et terrae, visibilium omnium et *invisibilium*. — Deus utramque de nihilo condidit creaturam, *spiritualem* et corporalem; *angelicam* videlicet et mundanam: ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. *Later.* IV c. *Firmiter.* Vgl. *Vatic.* Const. dogm. d. fid. cath. c. 1;

4. aus der Vernunft als höchst kongruent. Wir setzen hier voraus, was wir gleich beweisen werden, nämlich daß die Engel reine Geister sind. Zur relativen Vollkommenheit der Welt gehört es, daß die Hauptklassen möglicher Geschöpfe in einer dem Reichtume Gottes entsprechenden Fülle verwirklicht sind. Daher entspricht es der Weisheit Gottes, daß außer der rein körperlichen und der aus Leib und Geist zusammengesetzten Welt auch eine Welt reiner Geister existiere. Dies ist um so gewisser, da die reinen Geister die vollkommensten natürlichen Offenbarungen und Ebenbilder des göttlichen Wesens sind. Auch entspricht es den göttlichen Eigenschaften, daß die göttliche Weisheit und Liebe, die vom Menschen abwärts bis an die äußerste Grenze möglichen Seins alles mit körperlichem Sein und Leben erfüllt hat, auch von uns aufwärts bis zu den Stufen ihres Thrones alles mit einem weit höheren, gotteswürdigeren, weil rein geistigen Sein und Leben, erfüllte. Vgl. S. Th. 1 q. 50 a. 1.

Die Notwendigkeit der Erschaffung der Engel zu behaupten, wie dies namentlich der Optimismus und der Güntherianismus that, steht dagegen mit Glauben und Vernunft im Widerspruche.

Auf die Frage, seit wann die Engel existieren, ist nach der allgemeinen Ansicht der Theologen zu erwidern, daß sie gleichzeitig mit der Materie erschaffen wurden (*simul ab initio temporis. Later.* IV c. *Firmiter.*) Vgl. S. Th. 1 q. 61 a. 2 und 3.

IV. Die Zahl der Engel ist eine überaus große, wie Schrift (*Gen.* 32, 1. 2; *Deut.* 33, 2; *Ps.* 67, 18; *Dan.* 7. 10; *Matth.* 26, 53; *Hebr.* 12, 22; *Apoc.* 5, 11 u. s. w.) und Väter (*Gregor. M.*, Moral. 17, 13; *Cyrill. Hieros.*, Cat. 15, 24) lehren und die Vernunft aus der Größe Gottes und der Analogie seiner uns bekannten Werke schließen kann. Vgl. S. Th. 1 q. 50 a. 3. 595. Zahl der Engel.

V. Nach Andeutungen der heiligen Schrift (*Gen.* 3, 24; *Is.* 6, 2; *Ezech.* 10, 3; *Col.* 1, 16 u. a.) und nach der konstanten und allgemeinen Überlieferung der Kirche werden verschiedene Klassen oder Ordnungen der Engel unterschieden. Daß solche existieren, ist Glaubenswahrheit. Daß solcher Ordnungen aber gerade neun sind, und daß dieselben wiederum 596. Die neun Chöre der Engel.

in drei Hierarchien mit je drei Chören zerfallen, steht nicht mit gleicher Gewißheit fest, ist jedoch so allgemeine Tradition, daß es vermessen wäre, von dieser Lehre abzuweichen. Der oberen Hierarchie gehören an: Seraphim, Cherubim, Throni; der mittleren: Dominationes, Virtutes, Potestates; der unteren: Principatus, Archangeli, Angeli.

Einzelne Engel werden in der heiligen Schrift erwähnt: Michael, Gabriel, Raphael und die sieben Engel, welche vor dem Throne Gottes stehen.

§ 71. Die Natur der Engel.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie V § 284—288.

I. Die Engel sind komplete, rein geistige Substanzen.

Daß die Engel geistige Substanzen sind, folgt aus allen Stellen der heiligen Schrift, wo von den Engeln die Rede ist. Dies ist Dogma.

597. Die Engel rein geistige Wesen. Daß die Engel rein geistige Substanzen sind, ist zwar nicht de fide aber doch *fidei proximum* und ergibt sich

1. aus der heiligen Schrift. Die heilige Schrift nennt die Engel Geister (*Hebr.* 1, 14; *Matth.* 8, 16; *Luc.* 10, 20; *Apoc.* 1, 4). Wenn auch die Seele des Menschen Geist genannt wird, so werden doch die Engel niemals Seelen genannt; auch ist nie wie vom Geiste d. h. der Seele des Menschen, so von dem Geiste des Engels die Rede. Die Engel sind Geister und werden von der Schrift so genannt, aber nie wird gesagt, daß sie einen Geist oder eine Seele haben. Auch werden die guten wie die bösen Engel von allen körperlichen Wesen, insbesondere von dem Menschen, von Fleisch und Blut unterschieden. *Ephes.* 6, 12;

Die sichtbaren Erscheinungen der Engel, mögen sie nur Visionen oder durch einen Erscheinungsleib vermittelt sein, sowie die Einwirkung der Engel auf Körper beweisen nicht, daß die Engel einen Leib haben. Fälschlich wird auch *Gen.* 6, 2 als Argument für die Körperlichkeit der Engel angeführt; denn dort ist nicht von den Engeln, sondern von den Nachkommen Seths die Rede. S. Th. 1 q. 51 a. 3 ad. 6. Vgl. Hundhausen, Das zweite Pontifikalschreiben des Apostelfürsten Petrus S. 274;

2. aus den heiligen Vätern, die in ihrer größten Mehrheit die rein geistige Natur der Engel lehren. Vgl. *Petavius,* De Ang. l. 1 c. 3.

Manche Väter schreiben den Engeln eine gewisse Materialität zu. Viele von diesen aber nennen die Engel zwar immateriell im Vergleiche zur sichtbaren Welt, im Vergleiche zu Gott aber materiell. Diese leugnen daher nicht die reine, sondern nur die absolute Geistigkeit der Engel. Andere reden nur bildlich und vergleichweise von den Leibern der Engel. Wieder andere endlich neigten sich der Meinung zu, die Engel seien aus Geist und Leib zusammengesetzt, nur daß sie nicht einen groben und schweren, sondern einen feinen und ätherischen Leib hätten. Auch der heil. Bernhard wagte diese Frage nicht zu entscheiden;

3. aus der Lehre der Kirche. Das *Later. IV* hat zwar die Körperlosigkeit der Engel nicht ausdrücklich erklärt, aber doch deutlich genug gelehrt, indem es die creatura spiritualis von der creatura corporalis und beide von der creatura humana unterscheidet. Daher haben auch nach dieser Erklärung die Theologen aller Schulen mit verschwindenden Ausnahmen die reine Spiritualität der Engel als eine über jeden Zweifel erhabene katholische Wahrheit erachtet.

II. Die Engel können sein und sind wirklich an einem bestimmten Orte gegenwärtig, aber nicht *circumscriptive*, sondern *definitive*. Auch können sie den Ort ihrer Gegenwart wechseln. 598. Die Gegenwart der Engel im Raume.

1. Gott allein ist unermeßlich und allgegenwärtig, weil erhaben über jede Schranke des Raumes. Daher sind die Engel nicht wie Gott überall gegenwärtig. Sie sind aber im Himmel (*Marc.* 13, 32); sie sind an verschiedenen Orten auf Erden (*Matth.* 1, 20; *Luc.* 1, 11; 2, 9. 13; *Joann.* 20, 12; *Act.* 5, 19 u. s. w.); die abtrünnigen Engel sind aus dem Himmel gestürzt worden (*Luc.* 10, 18), wo fortan kein Platz mehr für sie ist (*Apoc.* 12, 8).

2. Wie ein Körper, der mit seinen Teilen die einzelnen Teile des Raumes ausfüllt, können die Engel aber nicht im Raume sein, da sie keine Teile haben. Auch dürfen wir uns die Gegenwart der Engel im Raume nicht denken, als ob sie einen Punkt im Raume einnähmen. Die so denken, manifeste decepti sunt; nam punctum est indivisibile habens situm; sed Angelus est indivisibile extra genus quantitatis et sitûs existens. S. Th. 1 q. 52 a. 2 c. Mit dem heil. Thomas müssen wir vielmehr die Frage nach der Art und Weise der Gegenwart der Engel im Raume beantworten: sie sind nicht gegenwärtig durch den Kontakt ihrer Dimension, sondern durch den Kontakt ihrer Kraft. Soweit sich im Raume der Wirkungskreis der Kraft eines Engels erstreckt, ist er in diesem Raume gegenwärtig, und zwar vermöge seiner unteilbaren Einfachheit ganz im ganzen und ganz in jedem Teile des Raumes. Hieraus ist auch klar, daß der Geist nicht vom Raume umschlossen ist, sondern vielmehr den Raum umschließt, insofern der Raum seiner Wirksamkeit unterworfen ist. S. Th. 1 q. 52 a. 1 c. 599. Die Art dieser Gegenwart.

3. Daß die Engel von einem Orte zum anderen sich bewegen können, und zwar mit einer großen Schnelligkeit, und daß auch den gefallenen Engeln, soweit sie nicht zur Strafe gebunden sind, diese natürliche Fähigkeit nicht entzogen ist, ergibt sich aus der heiligen Schrift (*Ps.* 103, 4; *Luc.* 2, 13; *Hebr.* 1, 7; *Job* 1, 7; *Luc.* 10, 18) und der einmütigen Lehre der Väter und Theologen. In Bezug auf die Art und Weise der Bewegung halten wir an der Lehre des heil. Thomas fest, daß der Engel nach seinem freien Willen sowohl in kontinuierlicher Bewegung mit Durchschreitung des Zwischenraumes, als auch ohne letztere in diskreter Weise, niemals aber *in instanti* seinen Ort verändern kann. S. Th. 1 q. 53 a. 2 und 3. 600. Die Bewegung der Engel.

Anmerkung. Desgleichen können sie sichtbar erscheinen, und zwar entweder in Weise einer durch sie oder durch Gott bewirkten Vision oder durch einen aus irgend welchen körperlichen Elementen gebildeten, jedoch rein werkzeuglichen Erscheinungsleib. Vgl. S. Th. 1 q. 51 a. 2 und 3; *Aug.*, Civ. Dei l. 15 c. 23.

III. In Bezug auf das Erkennen der Engel ist zu beachten: 601. Das Erkennen der Engel.

1. Die Intelligenz der Engel ist vollkommener, gottähnlicher als die der Menschen, aber, weil erschaffen und endlich, wesentlich unvollkommener als das göttliche Wissen. Vgl. *Hebr.* 2, 7; 2 *Reg.* 14, 20. Dieses ist *de fide*.

2. Das Erkennen der Engel ist ein rein geistiges. Als reine Geister erkennen sie nicht durch *phantasmata*, sondern durch von

Gott anerschaffene *species connaturales*. Daß das Erkennen der Engel ein rein geistiges ist, hat dieselbe Gewißheit, wie die Wahrheit, daß die Engel pure Geister sind. Vgl. n. 597.

3. Das Erkennen der Engel umfaßt Gott, ihr eigenes Wesen, die übrigen Geschöpfe, auch im einzelnen, die zukünftigen Dinge, soweit sie als Wirkungen in ihren notwendig wirkenden Ursachen erkennbar sind. Das ergibt sich alles aus ihrer vollkommenen Intelligenz.

Dagegen sind die übernatürlichen Geheimnisse, die schlechthin innerlichen freien Gedanken der vernünftigen Geschöpfe und das kontingent Zukünftige dem natürlichen Erkennen der Engel entzogen. Vgl. oben (n. 65 ff.) über die Geheimnisse. — 2 *Paralip.* 6, 30; 3 *Reg.* 8, 39; *Jer.* 17, 9. 10; 1 *Cor.* 2, 11; *Hebr.* 4, 12. — *Is.* 46, 9. 10; *Jer.* 17, 9. 10. Dies ist *de fide*. Über das Erkennen der Engel s. S. Th. 1 q. 54—58.

Anmerkung. 1. Gott erkennen die Engel nur abstraktiv aus den Kreaturen, wenn auch vollkommener wie die Menschen: dagegen geht die intuitive Erkenntnis über die Natur der Engel hinaus.

2. Die Engel erkennen die erschaffenen Dinge in sich; zur visio beatifica erhoben, erkennen sie dieselben auch in Gott, indem sie die ewigen Ideen Gottes schauen. Mit dem heil. Augustinus pflegen die Theologen die erstere Erkenntnis cognitio *vespertina*, die letztere *matutina* zu nennen. S. Th. 1 q. 58 a. 6 und 7.

3. Die Sprache (*locutio*) der Engel besteht darin, daß sie gegenseitig ihre Gedanken einander schauen lassen. Belehrt ein höherer Engel einen niederen, so wird dies zum Unterschiede von der mutua locutio als *illuminatio* bezeichnet. S. Th. 1 q. 107.

602. Der freie Wille der Engel.

IV. Wie jedem vernünftigen Wesen ist dem Engel freier Wille eigen. Dies ist *de fide* und in der heiligen Schrift überall ausgesprochen, wo sie lehrt, daß die Engel sündigen konnten und auch wirklich sündigten.

Dagegen ist der freie Wille des Engels nicht wie der göttliche unendlich vollkommen; er ist weder purer Akt, noch absolut unveränderlich und indefektibel, wie der Sündenfall der Engel beweist.

Wohl aber ist der Wille und die Freiheit des Engels vollkommener als der Wille und die Freiheit des Menschen, nicht nur vermöge der reinen Geistigkeit des englischen Willens, kraft welcher er von allen Einflüssen sinnlicher Konkupiscibilität und Irascibilität frei ist, sondern auch vermöge der ihm vorleuchtenden vollkommeneren Erkenntnis und der ihm innewohnenden größeren Energie. S. Th. 1 q. 59—60.

603. Die Macht der Engel.

V. Die Engel besitzen eine sehr große Macht, durch die sie aufeinander, auf die körperlichen Dinge und auf die Menschen einwirken können. Das lehrt uns die Offenbarung und die Vernunft.

1. Die Engel wirken aufeinander ein durch *illuminatio* (n. 601). Vgl. S. Th. 1 q. 107 a. 2 c.

2. Daß ein Geist auf die körperlichen Dinge wirken, sie bewegen kann, ist dem Wesen des Geistes im höchsten Grade angemessen; daß Engel auch wirklich solche Wirkungen hervorgebracht, steht mit Gewißheit aus der Offenbarung fest, wenn auch die Art und Weise, wie der Geist auf die Materie einwirkt, uns verborgen bleibt.

Diese Wirksamkeit ist jedoch endlich. Der Engel kann weder körperliche Substanzen ins Dasein rufen, noch dieselben in ihren natürlichen

Eigenschaften und Kräften verwandeln, sondern sie nur localiter bewegen und so deren natürlichen Kräfte nach den Gesetzen der Natur zur Hervorbringung natürlicher Wirkungen benutzen. Vgl. S. Th. 1 q. 110 a. 2 u. 3.

3. Weder ein guter noch ein böser Engel, weil überhaupt kein erschaffener Geist, kann den Willen des Menschen unmittelbar von innen bewegen, ändern und bestimmen oder denselben mit einem höheren Vermögen ausrüsten, wie dies Gott allein durch seine Gnade vermag; nur von außen oder moralisch, nicht physisch kann er auf denselben einwirken durch Belehrung und Überredung oder auch durch Einwirkung auf das sinnliche Begehren. S. Th. 1 q. 111 a. 2 c.

VI. Die Engel sind als immaterielle geistige Wesen inkorruptibel oder unsterblich. Vgl. *Matth.* 18, 10; 25, 41; 2 *Petr.* 2, 4; *Apoc.* 8, 3 ff.; S. Th. 1 q. 50 a. 5. 604. Die Unsterblichkeit der Engel.

§ 72. Bestimmung und Urstand, Prüfung, Beharrung und Fall der Engel.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie V § 289.

I. Gott hat alle Engel aus purer Gnade zur *visio beata* bestimmt und nach der sententia communis nicht erst nach einer Vorbereitung, wie manche Scholastiker meinten, sondern vom ersten Momente mit der heiligmachenden Gnade, also mit der iustitia originalis und allen übernatürlichen Tugenden, namentlich den göttlichen Tugenden ausgerüstet. *Job* 38, 7; *Matth.* 18, 10; *Marc.* 8, 38; *Apoc.* 4, 5. Daß auch die gefallenen Engel die heiligmachende Gnade besaßen, wird angedeutet *Joann.* 8, 44 und *Jud.* 6. Vgl. auch *Catechis. Rom.* P. 1 c. 2 q. 17; S. Th. 1 q. 62 a. 1—4; q. 63 a. 3. 605. Bestimmung und Urstand der Engel.

II. In diesem *status viae* hatten sie eine Prüfung zu bestehen, in der sie sich die ewige Seligkeit verdienen sollten. Daß sie diese Prüfung wirklich zu bestehen hatten, folgt aus allen Stellen der heiligen Schrift, an denen vom Falle mehrerer Engel die Rede ist. Vgl. n. 609. Nach der allgemeinen Ansicht der Theologen war die Prüfungszeit sehr kurz. S. Th. 1 q. 62 a. 5. 606. Prüfung der Engel.

III. Der größere Teil der Engel bestand jene Prüfung, indem er, wenn auch ohne Schwanken, Zögern und Kampf, aber durch einen positiven Akt, in der ursprünglichen Gerechtigkeit und Liebe beharrte. Diese Engel besaßen also die gratia efficax und das donum perseverantiae finalis; sie gingen sofort zur visio beata ein (S. Th. 1 q. 62 a. 5) und empfingen die ihrem Verdienste entsprechende Stufe der Seligkeit (S. Th. 1 q. 62 a. 6), die nicht essentialiter, wohl aber accidentaliter (*Luc.* 15, 10) vermehrt werden kann (S. Th. 1 q. 62 a. 9). 607. Beharrung der guten Engel.

IV. Aus Hochmut und wohl auch aus Neid (vgl. *Ecclus.* 10, 15; *Is.* 14, 11; 1 *Tim.* 3, 6; S. Th. 1 q. 63 a. 2), vielleicht in Beziehung auf die Inkarnation, ist durch einen Akt freier Selbstentscheidung, bald nach ihrer Erschaffung (1 *Joann.* 3, 8; S. Th. 1 q. 63 a. 5 u. 6), auf Anstiften wohl des höchsten der Engel (S. Th. 1 q. 63 a. 7), dem die anderen — die angeli diaboli — zustimmten, und den sie nachahmten (S. Th. 1 q. 63 a. 8), ein zahlreicher, jedoch der kleinere Teil der Engel, 608. Abfall der bösen Engel.

vielleicht aus allen Ordnungen, von Gott, ihrem übernatürlichen Ziele, abgefallen.

609. Existenz der Teufel. 1. Der Sündenfall der Engel und die Existenz der Teufel ist *de fide*. Die heilige Schrift, mit der die Väter übereinstimmen, lehrt es sehr häufig. Discedite a me maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius. *Matth.* 25, 41. Deus angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos. 2 *Petr.* 2, 4. Vgl. *Job* 4, 18; *Luc.* 10, 18 u. s. w. Auch hat die Kirche es ausdrücklich als Dogma ausgesprochen: Diabolus et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. *Conc. Later.* IV c. *Firmiter.*

610. Dauer der Verdammnis. 2. Die gefallenen Engel sind ewig verdammt (*Matth.* 25, 41; *Jud.* 6; *Apoc.* 20, 9. 10), so daß es keine Erlösung für sie gibt. Häretisch ist daher die Lehre des Origenes und nicht weniger neuerer Protestanten von einer ἀποκατάστασις τῶν πάντων. Si quis dixerit, quod uniuntur Deo Verbo per omnia similiter coelestes virtutes, et omnes homines, et diabolus, et spiritalia nequitiae, ut ipsa Mens, quae dicitur ab ipsis Christus, et quae in forma Dei est, et exinanivit, ut aiunt, semetipsam; et quod finis erit regni Christi: anathema sit. Can. Conc. V contra Origenem. Can. 12.

611. Erkennen, Wille, Macht der gefallenen Engel. 3. Der Gnade und Glorie und somit aller übernatürlichen Erkenntnis und Tugend gänzlich beraubt und mit der ganzen Kraft ihrer sittlich verderbten Natur auf das Böse gerichtet, besitzen die bösen Geister nach dem Maße ihrer natürlichen Begabung und ihrer früheren Stellung eine mehr oder minder große, jedoch durch Unwissenheit und Irrtum getrübte Erkenntnis der natürlichen und auch übernatürlichen Dinge, von denen sie ein natürliches Wissen haben, und die sie, durch die Evidenz bezwungen, widerwillig für wahr halten. Das bedeutet wohl *Jac.* 2, 19: Daemones credunt et contremiscunt. Vgl. S. Th. 1 q. 64 a. 1.

Ihr Wille, zu allen übernatürlichen Akten schlechthin, zu allem natürlich Guten moralisch unfähig, ist zwar physisch frei, aber vermöge der *servitus gehennae* Knecht der Lüge und Bosheit und ohne praktische Erkenntnis des Wahren und Guten, so daß man auf ihn *Eccli.* 9, 10 anwenden kann: Nec ratio, nec sapientia, nec scientia erunt apud inferos.

Ihre natürliche Wirkungsfähigkeit oder Macht bezüglich anderer Kreaturen haben die bösen Geister nicht verloren, aber sie können dieselbe, wie überhaupt alle Kreaturen, nur insofern gebrauchen und üben, als Gott es zuläßt.

612. Strafen der gefallenen Engel. 4. Nach Maß ihrer Schuld leiden die gefallenen Engel Strafe und zwar *poena sensus* und *poena damni*; die poena sensus selbstverständlich nicht als passio appetitus *sensitivi*, sondern als passio appetitus *spiritualis*. Secundum quod (dolor et huiusmodi) nominant simplices actus voluntatis, sic possunt esse in daemonibus. Et necesse est dicere, quod in eis sit dolor, secundum quod significat simplicem actum voluntatis; sic enim nihil est aliud, quam renisus voluntatis ad id, quod est vel non est. Patet autem, quod daemones multa vellent non esse, quae sunt, et esse, quae non sunt. S. Th. 1 q. 64 a. 3 c. Das schließt die Peinigung durch körperliche

Torturen jedoch nicht aus. Im wesentlichen bleibt die Strafe der Dämonen unveränderlich; accidentell ist sie eines Zuwachses fähig. Aufs höchste steigert sie sich accidentell am jüngsten Tage. Bis dahin sind sie teils im Abgrund gefangen (2 *Petr.* 2, 4; *Jud.* 6), teils ist ihnen Eintritt in diese Welt gestattet (*Matth.* 8, 29; *Luc.* 8, 31; *Eph.* 2, 2; 6, 12), wo sie ihre Pein mit sich tragen (S. Th. 1 q. 64 a. 4 ad 3). Nach Natur und Strafe besteht eine Stufenfolge unter den Dämonen, aber keine Hierarchie der Ordnung und des Gehorsams. Ihr Reich ist ein Reich der Unordnung, der List und Gewalt. S. Th. 1 q. 109.

§ 73. Verhältnis der guten Engel zu den Menschen.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie V § 290.

Die seligen Engel schauen und verherrlichen Gott und nehmen als *administratorii spiritus* oder *angeli* am Vollzuge der providentiellen Ordnung dienend teil und zwar im großen und ganzen wie im kleinen und einzelnen. 613. Die Schutzengel.

I. Vier Sätze sind hier auseinander zu halten:

1. Daß die guten Engel Werkzeuge der Vorsehung Gottes für die Menschen sind, sowie die allgemeine Lehre, daß es Schutzengel gibt, ist *de fide.*

2. Daß jeder Gläubige einen Schutzengel hat, ist sententia certa.

3. Daß jeder Mensch einen Schutzengel hat von der Geburt bis zum Tode, ist sententia communis theologorum.

4. Daß auch jedes Reich, jedes Volk einen eigenen Schutzengel hat, ist sententia probabilis.

II. Die Beweise für diese Sätze werden erhoben 614. Existenz der Schutzengel nach Schrift und Tradition.

1. aus der heiligen Schrift.

a. Alle Offenbarungen Gottes im Alten Testamente geschahen nach der Lehre der heiligen Schrift durch den Dienst der Engel (*Act.* 7, 35. 53; *Hebr.* 2, 2; 13, 2); die Engel erscheinen als Vollstrecker der göttlichen Heilsratschlüsse wie der göttlichen Gerichte (*Gen.* 3, 24; *Gen.* 19; *Exod.* 12, 23; *Num.* 22, 23. 31 u. s. w.). Im Auftrage Gottes werden von den Engeln belehrt, geführt und geschützt die Patriarchen (*Gen.* 18; *Gen.* 22; 28, 12; 32, 1; 48, 16), die Richter (*Jos.* 5, 13; *Judic.* 6, 11; 13, 3), Könige (1 *Paralip.* 21, 18) und Propheten (4 *Reg.* 1, 3; *Dan.* 7, 16; 8, 13; 9, 21; *Zach* 1, 9 ff.; 2, 2 ff.; 4, 5. 6 u. s. w.)

Im Neuen Testamente tritt diese Thätigkeit der Engel nicht minder zu Tage. Ein Engel führt Petrus und Johannes aus dem Gefängnis (*Act.* 5, 19 ff.); durch einen Engel wird Cornelius an Petrus gewiesen (*Act.* 10, 3); ein Engel befreit Petrus von Gefangenschaft und Tod (*Act.* 12, 7). Vgl. auch noch *Act.* 1, 10 f.; 12, 23; 27, 23).

Wie durch diese Thatsachen, so bezeugt die heilige Schrift auch ausdrücklich, daß die Engel zum Wohle der Menschen thätig sind: Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis. *Ps.* 90, 11. Nonne omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos, qui haereditatem capient salutis? *Hebr.* 1, 14.

b. Daß jeder Gläubige, ja jeder Mensch einen Schutzengel hat während der ganzen Zeit seines irdischen Lebens, wird im Alten Testamente angedeutet (vgl. *Ps.* 33, 8; 90, 11), im Neuen Testamente aber so gelehrt, daß es zur sententia certa oder doch communis wurde. Videte, ne contemnatis unum ex his pusillis; dico enim vobis, quia angeli eorum in coelis semper vident faciem Patris mei, qui in coelis est. *Matth.* 18, 10. Angelus eius (Petri) est. *Act.* 12, 15.

c. Aus dem, was bei Daniel (10, 13 ff.) über den Schutzengel der Perser und Griechen und über Michael, den Schützer des Volkes Gottes, geschrieben steht, kann mit Recht gefolgert werden, daß Völker und Reiche, überhaupt menschliche Gemeinschaften, auch Orte unter dem besonderen Schutze von Engeln stehen;

2. aus der Lehre der Väter. Alle Stellen der heiligen Schrift, die wir soeben angeführt, werden von Vätern in unserem Sinne ausgelegt. Einzelne Aussprüche s. bei *Petavius,* De Angelis l. 2 c. 7;

3. aus der Lehre der Theologen. Vgl. S. Th. 1 q. 113;

4. aus der Lehre der Kirche, die ein eigenes Fest, das Schutzengelfest, eingesetzt hat, um die heiligen Schutzengel zu verehren. Vgl. auch *Catech. Rom.* P. 4 c. 9 q. 4—6.

615. Wie die Schutzengel wirken.

III. Wird gefragt, wodurch und in welcher Weise die Engel den Menschen Schutz gewähren können, so ist nach der allgemeinen Lehre der Väter und Theologen und dem allgemeinen Glauben der Kirche darauf zu antworten:

1. Sie bewahren uns vor Gefahren des Leibes und der Seele, insbesondere vor Irrtümern und Unbedachtsamkeiten, vor Versuchungen und Sünden;

2. sie schützen uns gegen die Angriffe und Versuchungen böser Geister;

3. sie ermahnen und unterstützen uns zu allem Guten;

4. sie können uns mit vindikativen, vorzüglich aber mit medizinalen Strafen züchtigen.

Alles dieses aber können sie sowohl natürlicher Weise durch ihre natürliche Kraft, wie auch durch Gottes Kraft und Gnade; letzteres wieder auf doppelte Weise, indem sie den Menschen Gnade und Hilfe durch ihr Gebet von Gott erflehen, oder indem sie solche in Gottes Auftrag als dessen Diener und Werkzeuge den Menschen übermitteln.

616. Verehrung der Schutzengel.

IV. So gewiß es vernunft- und glaubenswidriger Götzendienst wäre, den Engeln göttliche Ehre (cultus *latriae*) zu erweisen, ebenso gewiß ist es erlaubt und Gott wohlgefällig, den heiligen Engeln wegen Gott und zu Gottes Ehre jene Verehrung und Liebe zu erweisen, die ihnen nach dem göttlichen Willen als so vollkommenen, natürlichen und übernatürlichen Ebenbildern Gottes gebührt (cultus *duliae*). Nicht gegen diesen von der heiligen Schrift selbst gebilligten Kult, sondern gegen den cultus latriae sind Stellen wie *Apoc.* 19, 10; 22, 8. 9 gerichtet. *Col.* 2, 18 wendet sich gegen den jüdisch-gnostischen Engelskult.

Der Engelskultus ist urchristliche Übung, wie alle Dokumente der Tradition, von den ältesten angefangen, es bezeugen.

§ 74. Verhältnis der bösen Engel zu den Menschen.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie V § 291.

Die bösen Geister können bis zum jüngsten Tage mit Zulassung Gottes durch ihre natürliche Kraft auf die vernunftlose Natur und auf die Menschen, auf letztere sowohl moralisch versuchend als leiblich vergewaltigend, einwirken. Dagegen sind sie gänzlich außer stande, den freien Willen des Menschen zu nötigen und der Seele ohne ihre Einwilligung Schaden zuzufügen. Auch sind sie wie der Macht der guten Engel so auch der Macht Christi und seiner Kirche unterworfen. 617. Einfluß der gefallenen Engel auf die Welt.

Da die Engel durch ihren Fall ihre natürliche Macht nicht verloren haben, so besitzen sie an sich die Möglichkeit, durch dieselbe auf die anderen Geschöpfe einzuwirken. Ebenso evident ist es aber, daß sie dies nur insoweit vermögen, als Gott es zuläßt. Daß Gott aber dämonische Einwirkungen in der That zuläßt, ist in der heiligen Schrift mit solcher Klarheit ausgesprochen, daß niemand, der die Schrift als Wort Gottes anerkennt, es leugnen kann. Nicht minder klar ist die Überlieferung und die ausdrückliche Lehre der Kirche.

I. Was die Einwirkung auf die Körperwelt betrifft, so genügt es, auf die Schlange im Paradiese (*Gen.* 3), auf die Heimsuchungen Jobs (*Job* 1; 2), auf die Tötung der Freier Saras, der Tochter Raguels (*Tob.* 6, 14; 7, 11 f.) und im Neuen Testamente auf die Herde der Gerasener (*Luc.* 8, 32) hinzuweisen. 618. Einwirkung auf die Körperwelt.

II. Die Einwirkung auf die Menschen vollzieht sich auf dreifache Weise:

1. Moralisch durch Anreizung und Versuchung zur Sünde. 619. Moralische Einwirkung auf die Menschen.

a. Der Teufel kann die Menschen in doppelter Weise versuchen: durch den Sinnen wahrnehmbare äußere Erscheinungen (Eva, Christus), sodann innerlich durch Einwirkung auf den leiblichen Organismus, um durch Erweckung von Phantasmen versuchende Gedanken und dadurch unmittelbar oder mittelbar böse Begierden zu erregen und so den Willen zur Sünde zu reizen. Dagegen eine unmittelbare Einwirkung auf den freien Willen ist dem Satan unmöglich. Auch wird nicht jede Versuchung durch den Teufel verursacht. Vgl. S. Th. 1 q. 114 a. 3.

b. Daß Satan die Menschen versucht, wird

α. unzähligemal in der heiligen Schrift bekannt. Die Sünde der Stammeltern (*Gen.* 3), der Brudermord Kains (1 *Joann.* 3, 12), der Verrat des Judas (*Luc.* 22, 3; *Joann.* 13, 2) beruhten auf diabolischen Versuchungen. Desgleichen kämpfte er gegen die Apostel, insbesondere gegen Petrus (*Luc.* 22, 31) und kämpft gegen die ganze Kirche (*Matth.* 16, 18) bis zum letzten Kampf mit dem Antichrist. Auch wird die Allgemeinheit diabolischer Anfechtungen deutlich ausgesprochen: Sobrii estote et vigilate, quia adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret. 1 *Petr.* 5, 8. Vgl. *Eph.* 6, 11. 12;

β. Die Kirche aber hat feierlich erklärt: Si quis non confitetur . . . Adam . . . incurrisse . . . captivitatem sub eius potestate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est diaboli, anathema sit.

Conc. Trid. Sess. V. Was von Adam gilt, gilt auch von seinen Nachkommen, wie die Kirche bei jeder Taufe durch die Exorcismen bekennt.

Daher wird Satan der Fürst der Welt genannt, und die Sünder, insbesondere die falschen Propheten und die Feinde Christi und seines Reiches heißen Kinder des Teufels.

Christus hat zwar die Macht des Satans gebrochen; aber erst im Endgericht wird der Teufel vollständig und auf ewig gefesselt.

c. Wenn der Mensch auch noch so viel von Satan versucht wird, so kann er doch jede dämonische Versuchung überwinden schon in Kraft des freien Willens, besonders aber durch die nie fehlende zureichende Gnade und unter dem Schutze der Vorsehung, die niemand über seine Kräfte versucht werden läßt (1 *Cor.* 10, 13).

d. Das Verhältnis Gottes zu den satanischen Versuchungen spricht Thomas mit den Worten aus: Impugnatio ipsa ex daemonum malitia procedit . . . Sed ordo impugnationis ipsius est a Deo, qui ordinate novit malis uti, ad bonum ea ordinando. S. Th. 1 q. 114 a. 1 c. Hierbei ist zu bemerken, daß die Versuchung als Versuchung in keiner Weise Gott zum Urheber haben kann. Denn Deus intentator malorum est, ipse autem neminem tentat. *Jac.* 1, 13. Wohl aber kann sie als Strafe von ihm zugelassen und geordnet sein. S. Th. 1 q. 114 a. 1 ad 1.

620. Physische Einwirkung auf den Menschen. Arten derselben.

2. Der Satan kann auch physisch durch *circumsessio* oder *obsessio* und *possessio* auf den Menschen wirken.

a. Man unterscheidet zwei Arten physischer Einwirkung auf den Menschen. Wird der von diabolischer Infestation Geplagte nur äußerlich gequält und belästigt, so nennt man diesen Zustand circumsessio oder obsessio, während possessio den Zustand eigentlicher Besessenheit bezeichnet, in welcher der Dämon dem Leibe des Unglücklichen innewohnt und dessen leibliche Organe und niedere Seelenkräfte beherrscht und mißbraucht. Die Sprache des Altertums kennt diesen sprachlichen Unterschied freilich nicht und gebraucht namentlich den Ausdruck obsessio für die eigentliche Besessenheit.

621. Wesen der Besessenheit.

b. Was das Wesen der Besessenheit angeht, so ist vor allem festzuhalten, daß weder eine hypostatische noch eine substantiale Vereinigung des Dämon mit dem Menschen, noch eine direkte Einwirkung auf den Willen desselben möglich ist. Nur die leiblichen Organe und die niederen physischen und psychischen Kräfte kann der Teufel gewaltthätig beherrschen.

Daher ist das signum distinctivum der Besessenheit, daß sich in dem Unglücklichen gleichsam eine doppelte Persönlichkeit kund gibt: die menschliche und die dämonische, welch letztere in dem Menschen der menschlichen Natur fremde und unmögliche Wirkungen und Erscheinungen hervorbringt.

Daher ist der moralische Zustand des Besessenen an sich unabhängig von der Besessenheit; jedoch kann die moralische Beschaffenheit diabolischem Besitzergreifen den Weg bahnen, wie auch umgekehrt der Besessene moralisch dem Teufel sich überliefern kann.

Bezüglich der Zulassung dieses entsetzlichen Übels gelten die allgemeinen Grundsätze über Zulassung des Bösen überhaupt. Es kann zugelassen werden zur Prüfung und zur Strafe, zur Verherrlichung Christi und der Kirche, zur Warnung der Menschen.

622. Möglichkeit der Besessenheit.

c. Die Möglichkeit der Besessenheit folgt aus der Macht der

Dämonen, soweit Gott es zuläßt, an jedem Orte im Raum durch Kontakt ihrer Kraft gegenwärtig zu sein (n. 599) und durch Bewegung der Materie wie auf alle Körper, so auf den leiblichen Organismus des Menschen und dadurch mittelbar auf dessen niedere Seelenkräfte einzuwirken und folglich auch Erscheinungen hervorzubringen, welche die natürliche Kraft des Menschen übersteigen.

d. Die Wirklichkeit der Besessenheit ergibt sich gegen die Rationalisten, welche seit Semler die Besessenheit als gewöhnliche Geistes- oder Leibeskrankheiten aufgefaßt wissen wollen 623. Wirklichkeit der Besessenheit.

α. aus der heiligen Schrift, die zahlreiche Berichte über Besessene und deren Heilung durch Christus enthält, wobei Geistes- und Leibeskrankheiten geradezu ausgeschlossen sind. Unwiderlegbar sind z. B. folgende Stellen: Et curavit multos, qui vexabantur variis languoribus *et* daemonia multa eiciebat, et non sinebat ea loqui, quoniam sciebant eum. *Marc.* 1, 34. Exibant autem daemonia a multis, clamantia et dicentia: Quia tu es Filius Dei. *Luc.* 4, 41. *Luc.* 8, 27 ff. fragt Jesus die Teufel, die in Menschen waren, und erhält Antworten. Vgl. auch *Matth.* 4, 24; 8, 16. Christus gibt auch seinen Aposteln die Gewalt Teufel auszutreiben und trennt dieselbe von der Gabe, Kranke zu heilen: Dedit illis potestatem spirituum immundorum, ut eicerent eos, *et* curarent omnem languorem et omnem infirmitatem. *Matth.* 10, 1;

β. aus der Lehre der Väter. Vgl. *Tertull.*, Apolog. c. 23; *Iren.*, Adv. haer. l. 2 c. 32 n. 4. Viele Zeugnisse s. bei *Hurter*, Patr. opusc. selecta fasc. 1;

γ. aus der Lehre der Kirche, die immer Exorcisten weihte und zur Vornahme der Teufelsbeschwörungen bestimmte Formen vorgeschrieben hat. Vgl. *Rit. Rom.* De exorcizandis obsessis a daemonio. Tit. 10 c. 1.

Ob in einem einzelnen Falle Besessenheit vorliegt, muß nach inneren und äußeren Kriterien entschieden werden. Das Endurteil ist der Kirche zu überlassen, die, wenn auch einzelne ihrer Glieder durch Leichtgläubigkeit gefehlt haben, in ihren Untersuchungen hierüber stets sehr kritisch zu Werke ging.

Anm. Daß es zur Zeit Christi soviele Besessene gab, hatte einen doppelten Grund. 624. Besessenheit zu gewissen Zeiten. Einmal bäumte der Teufel sich damals umsomehr auf, da nun seine Macht gebrochen werden sollte. Gott ließ dies zu, weil dadurch auf der anderen Seite die Macht Christi um so deutlicher sich offenbaren konnte. Aus den nämlichen Gründen treten auch bei Einführung des Christentums unter heidnischen Völkern zahlreiche dämonische Einwirkungen auf.

Über das Zurücktreten der Besessenheit in gewissen Perioden s. Zeiler im Kirchenlexikon, Bd. 2 S. 517 ff.

3. Werke dämonischer Magie sind nichts anderes als von Dämonen bewirkte Pseudo-Wunder und -Weissagungen. 625. Dämonische Magie.

Inwiefern solche möglich sind, ergibt sich aus dem bisher Gesagten.

Daß solche mit Zulassung Gottes, je zu Zeiten, zumal in den Zeiten des Antichrist, wirklich vorkommen, ist klar in der heiligen Schrift enthalten. Vgl. *Matth.* 24, 24; 2 *Thess.* 2, 8. 9; *Apoc.* 13, 11 ff. Hier ist auch klar gesagt, daß die Dämonen ihre Pseudo-Wunder durch Menschen, als ihre Diener und Werkzeuge wirken. Daß im Heidentum die Orakel und Pseudo-Wunder, die durch Götzenbilder oder Götzendiener geschahen, wenigstens zum Teil dämonischen Ursprungs waren, deutet die heilige

Schrift klar genug an. Vgl. 4 *Reg.* 1, 2; 1 *Reg.* 28, 7; *Act.* 8, 9 ff.; 16, 16 ff. Daß im Götzendienst sowie im heidnischen Orakel- und Zauberwesen dämonische Einflüsse wirksam waren, ist auch die Lehre der Väter. Vgl. *Iren.*, Adv. haer. l. 5 c. 24; zahlreiche Väterstellen s. bei *Palmieri*, De Deo creante p. 479 sqq.

Was vom alten Heidentum, gilt mehr oder weniger auch von gewissen Sekten späterer Zeit. Demgemäß hat nach dem Vorbild des alten Gesetzes (*Exod.* 22, 18; *Lev.* 19, 31; 20, 27; *Deut.* 18, 10) und dem Beispiele der Apostel (*Act.* 19, 19) die Kirche zu allen Zeiten alle Magie und Wahrsagerei, die zu den Dämonen und ihrem trügerischen Wirken in irgend welcher Beziehung steht oder auch nur die Gefahr solcher Beziehungen nahe legt, als Sünde betrachtet und gänzlich verboten. Vgl. Phillips, Lehrb. d. Kirchenr. 3. Aufl. § 191.

Ob und inwiefern im einzelnen Falle eine diabolische Mitwirkung stattfindet, kann selbstverständlich nur Gegenstand eines mehr oder minder sicheren menschlichen Urteils sein. Im Zweifel spricht die Vermutung nicht für die, stets eine Ausnahme bildende, präternaturale dämonische Verursachung, sondern es sind natürliche Ursachen oder Täuschung oder Betrug der Menschen anzunehmen. Vgl. auch n. 623.

626. Das Reich Gottes und des Satans.

Anm. Wie Gott durch die Schöpfung die natürliche Welteinheit gesetzt hat, so hat auch seine Providenz für dieses ganze Universum in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung eine einheitliche Geschichte bis zum Eintritt des ewigen Reiches gewollt. Nach der voluntas Dei antecedens sollte diese Geschichte ohne jegliche Störung durch die Sünde in heiliger Ordnung sich vollziehen. Nachdem aber durch die Sünde, zuerst der Engel und dann der Menschen, das Böse in die Welt gekommen, hat Gott jene Einheit des Universums und seiner Entwickelungsgeschichte nicht aufgehoben und deshalb innerhalb der von seiner Weisheit und Allmacht gesteckten Grenzen auch dem Bösen und seinem Reiche eine freie Wirksamkeit und eine historische Entwickelung gestattet, um es durch das Gute zu überwinden, damit dergestalt in dem Kampfe des satanischen Reiches wider das Reich Gottes sich die Verworfenheit der Sünde und die Gerechtigkeit Gottes, in dem Siege aber des göttlichen Reiches die Kraft und Herrlichkeit Christi und seiner Kirche um so glorreicher sich offenbare.

C. Von dem Menschen.

I. Ursprung der ersten Menschen. Natur des Menschen.

§ 75. Die Erschaffung des Menschen.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie VI § 294.

Die ersten Menschen, Adam und Eva, verdanken der unmittelbaren Wirksamkeit Gottes ihr Dasein.

Der Beweis für dieses Dogma ergibt sich

627. Die Schrift über die Erschaffung des Menschen.

1. aus der heiligen Schrift. Das erste Kapitel der Genesis berichtet uns die Erschaffung des Menschen im allgemeinen: Et creavit Deus hominem ad imaginem suam: ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos. *Gen.* 1, 27.

Das zweite Kapitel gibt genau die Art und Weise an, wie Gott die Stammeltern des Menschengeschlechtes ins Dasein rief: Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem. *Gen* 2 7 Vom Weibe aber heißt es: Immisit Do-

minus Deus soporem in Adam: cumque obdormisset, tulit unam de costis eius et replevit carnem pro ea. Et aedificavit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem: et adduxit eam ad Adam. Dixitque Adam: Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea; haec vocabitur virago, quoniam de viro sumpta est. *Gen.* 2, 21 sqq.

Hierin ist deutlich ausgesprochen:

a. Gott hat den Menschen dem Leibe nach aus dem *limus terrae* gebildet und durch die von ihm erschaffene Seele beseelt und belebt. Also: 628. Leib und Seele unmittelbar von Gott füreinander gemacht.

α. Leib und Seele sind unmittelbar von Gott, nicht von einem Demiurgen, nicht von Engeln gemacht. S. Th. 1 q. 91 a. 2.

β. Der Leib aber ist von Gott aus dem *limus terrae* gebildet. Vgl. *Job* 10, 9; *Eccli.* 3, 20; 12, 7; 1 *Cor.* 15, 47. Der Stoff des Leibes ist also nicht unmittelbar aus nichts erschaffen, sondern aus vorhandenen körperlichen Elementen gebildet. Die Alten sagen ihrer physikalischen Anschauung gemäß, limus terrae sei nur *a potiori* gesagt. In Wirklichkeit enthalte der Menschenleib alle Elemente. S. Th. 1 q. 91 a. 1. Aber nicht von sich selbst hat die Erde oder die Natur den Menschenleib produziert, sondern Gottes Allmacht hat ihn durch die letzte Schöpfungsthat gebildet.

γ. Die Seele ist für ihren Leib und dieser für sie erschaffen, also ist nicht, wie die Kirche gegen die origenistische Präexistenzlehre entschieden hat, die Seele vor dem Leibe erschaffen, oder gar zur Strafe in denselben eingeschlossen. Anima, cum sit pars humanae naturae, non habet naturalem perfectionem, nisi secundum quod est corpori unita. S. Th. 1 q. 90 a. 4 c. Aber es ist auch durchaus nicht anzunehmen, daß der Leib der Zeit nach vor der Seele war. Die heilige Schrift lehrt keine zeitliche Succession, sondern schildert in menschlich anschaulicher Weise, was in einem Akte geschah, wobei der Leib als das niedere, der ganzen Ordnung der Genesis entsprechend und zur Widerlegung jeglicher Präexistenzlehre, zuerst genannt wird. Das ist um so gewisser, da die Seele forma corporis ist. Contra rationem perfectionis primae institutionis rerum est, quod Deus vel corpus sine anima vel animam sine corpore fecerit, cum utrumque sit pars humanae naturae. Et hoc etiam est magis inconveniens de corpore, quod dependet ex anima, et non e converso. S. Th. 1 q. 91 a. 4 ad 3.

b. Die Seele ist aus nichts erschaffen. Das spiraculum vitae ist seinem nächsten und eigentlichen Sinne nach die von Gott erschaffene Seele, welche dem Leibe sein natürliches Leben gibt. Falsch und absurd ist daher auch die Meinung, die Seele sei aus einer bereits vorhandenen allgemeinen Geistessubstanz gebildet worden. Also ist das spiraculum vitae nicht 629. Die Seele aus nichts erschaffen

α. zunächst die heiligmachende Gnade. Das ergibt sich schon daraus, daß der Mensch durch dasselbe geworden ist zu einem lebendigen Wesen — in animam viventem. Das wird auch vom Apostel: factus est primus homo Adam in animam viventem bestätigt, der hier bloß von dem natürlichen Menschen redet. Vgl. *Aug.*, Civ. Dei 13, 24.

Diese nächste und eigentliche Bedeutung steht nicht im Widerspruch mit der für die Lehre vom Urstande so wichtigen Deutung nicht weniger Väter, z. B. Cyrills von Alexandrien, Basilius' u. a., die unter dem spiraculum vitae auch die heiligmachende Gnade verstehen;

β. ein Ausfluß des göttlichen Wesens, wie dieses manche heidnische Philosophen, dann die Gnostiker, Manichäer, Priscillianisten, Pseudo-Mystiker und Theosophen, auch viele Moderne, in emanatistischem oder in völlig pantheistischem Sinne gelehrt haben. Dieser Wahn ist verworfen durch das Konzil von Toledo (447) auf Grund der Ep. dogmatica Leos d. Gr. gegen die Priscillianisten: Si quis dixerit vel crediderit, animam humanam Dei portionem, vel Dei esse substantiam, anathema sit. Noch oft wurde diese Irrlehre in gleicher Weise von der Kirche zurückgewiesen, so durch Johann XXII. gegen Eckhard (Prop. 27; *Denzinger,* Ench. n. 454) durch Innocenz XI. gegen Molinos (prop. 5; *Denzinger,* Ench. n. 1092); endlich durch das Vatikanum de fide cath. Can. I, 4: Si quis dixerit, res finitas, tum corporeas tum spirituales aut saltem spirituales, e divina substantia emanasse, anathema sit.

Das *inspirare* der Genesis bedeutet also soviel als *creare spiritum* und drückt zugleich aus, daß die Seele dem Leib als forma gegeben ist. Vgl. S. Th. 1 q. 90 a. 1 ad 1.

Die heilige Schrift erklärt die Seele für ein Geschöpf Gottes sowohl direkt, z. B. *Zach.* 12, 1, wie indirekt an allen Stellen, die den Menschen überhaupt als Geschöpf Gottes erklären und der Seele kreatürliche Eigenschaften und Zustände zuschreiben. Hieraus und namentlich auch aus ihrer Defektibilität beweisen die heiligen Väter, vorzugsweise der heil. Augustinus, die Kreatürlichkeit der Seele: Ipse spiritus hominis, cum aliquando errat et aliquando prudenter sapit, mutabilem se esse clamat, quod nullo modo de natura Dei fas est credere. *Aug.,* Gen. ad lit. 2, 8.

Der heil. Thomas führt alles dieses darauf zurück, daß in der Seele Akt und Potenz verschieden, Gott aber actus purus ist. S. Th. 1 q. 90 a. 1.

630. Erschaffung der Eva. c. Aus der Seite Adams hat Gott die Eva gebildet, nach des Mannes Ebenbild, wie dieser nach Gottes Ebenbild erschaffen ist. Vgl. *Gen.* 1, 27; 2, 20; *Matth.* 19, 4; *Marc.* 10, 6; 1 *Cor.* 11, 8. 9; 1 *Tim.* 2, 13; *Ephes.* 5, 30.

Das ist nicht bloßes Symbol, sondern Thatsache zur Wahrung der vollkommensten Einheit des Menschengeschlechtes; zugleich bedeutet diese Thatsache moralisch das Verhältnis des Weibes zum Manne überhaupt und besonders in der Ehe und mystisch den Hervorgang der Kirche aus Christus.

Die Lehre von der Androgynäität des Urmenschen und von der Teilung der Geschlechter infolge des Sündenfalles ist daher eine mit den klaren Worten der heiligen Schrift und der Lehre der Kirche in Widerspruch stehende Häresie und philosophische Absurdität;

631. Die Erschaffung des Menschen nach der Tradition u. s. w. 2. aus der Lehre der heiligen Väter. Gegen die verschiedenen häretischen Lehren über die Entstehung der ersten Menschen verteidigen sie die aus der heiligen Schrift soeben entwickelte Glaubenslehre. Non angeli fecerunt nos nec nos plasmaverunt, nec angeli potuerunt facere imaginem Dei, nec alius quis praeter verbum Domini. *Iren.,* Adv. haer. l. 4 c. 20. Andere Stellen s. bei *Mazzella,* De Deo creante p. 356 sqq.;

3. aus der Lehre der Theologen. Vgl. S. Th. 1 q. 90—92;

4. aus der Lehre der Kirche. Deus . . . condidit . . . humanam (creaturam) quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. Conc. Vatic. Const. de fid. cath. c. 1;

5. aus der Unhaltbarkeit aller Evolutionstheorien, die philosophisch feststeht. Vgl. Gutberlet, Lehrbuch der Apologetik I S. 166 ff.

§ 76. Einheit des Menschengeschlechtes.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie VI § 299.

Adam und Eva sind die Stammeltern des ganzen Menschengeschlechtes.

I. Dies ist ein Grunddogma, weil von ihm die Dogmen von der Erbsünde und der Erlösung und somit das ganze Christentum abhängt. Vgl. *Rom.* 5, 12–21. 632. Einheit des Menschengeschlechtes und ihre Gegner.

Geleugnet wurde dies Dogma besonders von Isaak de la Peyrère, der aus Mißverständnis von *Rom.* 5, 12 ff. lehrte, daß vor Adam schon andere Menschen gelebt hätten (Präadamiten). Andere glaubten zur Erklärung der Rassenunterschiede Koadamiten annehmen zu müssen, d. h. Menschen, die gleichzeitig mit Adam und Eva erschaffen worden seien. Selbstverständlich leugnet auch der moderne Pantheismus und Materialismus, insbesondere der Darwinismus unser Dogma. Nach ihnen sind die Menschen, wenn sie überhaupt einmal entstanden, überall entstanden, wo die allgemeinen Naturbedingungen dazu vorhanden und die angeblichen Naturprozesse bis zu ihrer Produktion fortgeschritten waren.

II. Das Dogma von der Einheit des Menschengeschlechtes ergibt sich 633. Die Einheit des Menschengeschlechtes nach Schrift und Tradition.

1. aus der heiligen Schrift.

a. *Gen.* 2, 5 bezeugt ausdrücklich, daß vor Adam kein anderer Mensch war (homo non erat, qui operaretur terram); *Gen.* 2, 20 aber wird erklärt, daß es vor der Erschaffung Evas keinen anderen Menschen gab (Adae non inveniebatur adiutor similis eius). Dies ist auch in *Gen.* 3, 20 enthalten, wonach Eva die Mutter aller Lebendigen ist. Überhaupt ist in der Urgeschichte nur von Adam und Eva die Rede, durch welche die Erde bevölkert werden sollte (*Gen.* 1, 28). In schärfster Weise spricht *Sap.* 10, 1 unsere Wahrheit aus: Haec (sapientia) illum, qui primus formatus est a Deo pater orbis terrarum, cum solus esset creatus, custodivit.

b. Auch das Neue Testament verkündet die in Adam gründende Einheit des Menschengeschlechtes. Sie wird von Paulus gepredigt im Areopag: Fecit (Deus) *ex uno* omne genus hominum inhabitare super universam faciem terrae. *Act.* 17, 26. Die Allgemeinheit der Erbsünde aber leitet der Völkerapostel aus der Abstammung aller Menschen von einem Stammvater ab (*Rom.* 5, 12 ff.);

2. aus der Lehre der Väter, deren einstimmigen Konsens auch Isaak de la Peyrère zugibt. So schreibt der heil. Augustinus: In ipso exordio Adam et Eva parentes omnium gentium erant, non tantummodo Judaeorum. Tract. 9 in Joann. Andere Stellen s. bei *Mazzella* l. c. p. 380;

3. aus der Lehre der Kirche. Nach dem Vorgange des heil. Paulus leitet auch das Konzil von Trient die Allgemeinheit der Erbsünde aus der Abstammung aller Menschen von dem einen Adam her. Sess. V Decr. de peccat. origin.

III. Die absolute Gewißheit der Einheit des Menschengeschlechtes ist uns nur durch die Offenbarung gegeben. Es läßt sich nämlich durchaus nicht die Möglichkeit bestreiten, daß Gott statt des einen ersten Menschenpaares mehrere, viele Menschenpaare gleichzeitig oder in verschiedenen Zeiten hätte ins Dasein rufen können. Daß alle Menschen zu 634. Einheit des Menschengeschlechtes und die Vernunft

einer Species gehören, ist freilich eine unzweifelhafte Wahrheit auch natürlicher Wissenschaft. Denn die Menschen aller Rassen, Völker und Stämme pflanzen sich durch geschlechtliche Verbindung in unbegrenzter Fruchtbarkeit fort, was bei allen organischen Wesen nur innerhalb derselben Species stattfindet. Desgleichen tragen alle Menschen leiblich und geistig dieselben wesentlichen Eigenschaften der Menschennatur in ihrer ganzen Vollständigkeit an sich. Aber wenn auch aus diesen Gründen die specifische Einheit der Menschen für die Vernunft feststeht, so ist hiermit doch nicht die Einheit der Abstammung dargethan. Indes vermag auch die Vernunft diese Einheit aus triftigen äußeren und inneren Gründen zu erkennen.

1. Selbstverständlich sprechen dafür alle Gründe, welche die historische Glaubwürdigkeit der Bücher Mosis beweisen.

2. Die Abstammung aller Menschen von einem Stammvater wird durch die Traditionen der Menschheit, insbesondere durch die allen Völkern gemeinsamen Überlieferungen über den Sündenfall und die Erlösungsbedürftigkeit bestätigt.

3. Es sprechen alle historischen Gründe dafür, daß das Menschengeschlecht nur von einem Mittelpunkte aus über die ganze Erde sich verbreitet hat, und daß insbesondere die mit den Noachiden beginnende mosaische Völkertafel historisch glaubwürdig ist. Vgl. Weiß, Lehrb. der Weltgesch. 3. Aufl. 1. Band. Einleitung S. LXVI–LXXIX.

4. Daß die ganze Menschheit von einem Paare abstammt, ist auch der göttlichen Weisheit und Liebe höchst angemessen. Die Einheit des Menschengeschlechtes als einer Familie und hiermit das Grundgesetz der Gesellschaft und gesellschaftlichen Autorität, sowie das Gesetz der brüderlichen Liebe ist durch die Abstammung von einem Stammvater und einer Stammmutter bedingt, wie auch das Verhältnis zwischen diesen beiden durch die ursprüngliche Bildung des Weibes aus dem Manne grundgelegt ist.

635. Die Rassen- und Sprachunterschiede.

IV. Die Gründe gegen die Einheit des Menschengeschlechtes sind nicht stichhaltig:

1. Die Rassenunterschiede, die übrigens nicht so groß sind, wie sie häufig hingestellt werden, lassen sich aus den Einflüssen des Klimas, der Nahrung, der Lebensweise u. s. w. hinreichend erklären. Daher stellen ja auch manche Naturforscher geradezu die These auf, daß alle verschiedenen Tierrassen von einer Urform herrühren; die Möglichkeit aber wird von allen zugegeben. Daß die Rassen ihre Eigentümlichkeiten immer bewahren, auch wenn einzelne Individuen derselben in völlig veränderte Verhältnisse gebracht werden, hat seinen Grund darin, daß die Rassenunterschiede einen konstanten Charakter angenommen haben.

2. Die Sprachunterschiede, deren Ursache *Gen.* 11, 1–9 erzählt wird, sind gleichfalls kein Beweis gegen die Einheit des Menschengeschlechtes. Nach den Resultaten der vergleichenden Sprachwissenschaft ist es vielmehr höchst wahrscheinlich, daß alle Sprachstämme in einer Ursprache ihre Wurzel haben. Vgl. Kaulen, Die Sprachverwirrung zu Babel; Güttler, Naturforschung und Bibel S. 237 ff.; Schanz, Apologie des Christentums I S. 318 ff.

Daher wird auch die Einheit des Menschengeschlechtes von bedeutenden Naturforschern gelehrt. Alexander von Humboldt schrieb: „Indem wir die Einheit des Menschengeschlechtes behaupten, widerstehen wir auch jeder unerfreulichen Annahme von höheren und niederen Menschenrassen.“ Kosmos I

S. 385. Mit ihm stimmen überein Linné, Buffon, Cuvier, Owen, Quatrefages, Peschel, Baer u. s. w.

Scholion. In Bezug auf das Alter des Menschengeschlechtes ist der chronologischen Wissenschaft großer Spielraum gelassen, da keine Chronologie von der Kirche dogmatisch festgestellt ist. Nach dem hebräischen Text und der an ihn sich anschließenden Vulgata berechnet sich die Zeit von Adam bis auf Christus auf 4004 Jahre; das kirchliche Martyrologium aber nimmt, im wesentlichen der Septuaginta folgend, von Adam bis Christus 5119 Jahre an. Auch die Väter und Theologen stellen ganz verschiedene chronologische Berechnungen auf. Während Hieronymus von Adam bis Christus nur 3941 Jahre zählt, rechnet Klemens von Alexandrien 6621 Jahre. 636. Das Alter des Menschengeschlechtes.

Wenn man hiernach auch einen beträchtlich größeren Zeitraum als 4000 Jahre von Adam bis Christus annehmen darf, so kann man jedoch keineswegs jene überlangen Zeiträume zugeben, die der moderne Unglaube behauptet. Die Millionen von Jahren, die von Adam bis Christus verflossen sein sollen, entbehren jeder historischen Glaubwürdigkeit. Was aber historischen Wert hat, steht mit den Angaben der Bibel im Einklang und geht über 6000–7000 Jahre nicht hinaus. Vgl. Kirchenlexikon III, 310 ff.

§ 77. Bestandteile und Einheit der menschlichen Natur.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie VI § 295.

Der Mensch besteht seiner Natur nach aus zwei Bestandteilen, dem materiellen Leib und der geistigen Seele, die nicht nur zu einer Hypostase oder Person, sondern zu einer Menschennatur dadurch miteinander verbunden sind, daß die Seele wahrhaft (*vere*), durch sich selbst (*per se*) und unmittelbar (*immediate*) das Seins- und Lebensprincip (*forma*) des Leibes ist. 637. Die Einheit der Menschennatur.

Dieses ist katholische Glaubenslehre, aber zugleich auch eine auf Erfahrung und richtigem Denken beruhende Vernunftwahrheit.

I. Der Beweis für diese Wahrheit ergibt sich

1. aus der heiligen Schrift, die nur zwei Bestandteile des Menschen, Leib und Seele, kennt: *Gen.* 2, 7; *Ps.* 15, 9. 10; *Sap.* 15. 10. 11; *Ez.* 37, 3 ff.; *Matth.* 10, 28; *Luc.* 8, 55; 12, 22. 23; 1 *Cor.* 7, 34; *Jac.* 2, 26 u. s. w. 638. Die Einheit der Menschennatur nach der Schrift.

Was sie Seele nennt, nennt sie auch Geist: *Sap.* 15, 11; 16, 14; *Is.* 26, 9; *Bar.* 2, 17. 18; *Luc.* 1, 46. 47.

Demgemäß bezeichnet sie die Seele, z. B. *Gen.* 2, 7; *Job* 12, 10; *Luc.* 12, 20; *Joann.* 10, 11; *Act.* 20, 10 u. s. w. und in ganz gleicher Weise den Geist, z. B. *Gen.* 7, 15; 45, 27; *Job* 12, 10; *Sap.* 16, 14; *Luc.* 8, 55; 23, 46; *Act.* 7, 58 als Lebensprincip des Leibes, durch dessen Trennung vom Leibe der Tod eintritt.

Seele und Geist sind daher nach dem Sprachgebrauch der heiligen Schrift da, wo sie zur Bezeichnung eines Bestandteiles der menschlichen Natur gebraucht werden, offenbar Synonyma. Nirgends aber bezeichnen in der heiligen Schrift Seele und Geist zwei der Substanz nach verschiedene Seelen im Menschen.

Die Trichotomisten, d. h. diejenigen, welche den Menschen aus drei Wesensbestandteilen, dem Leibe, der Leibseele und der vernünftigen Seele, bestehen lassen, haben sich auf einige Stellen berufen, in denen zwischen ψυχή (anima) und πνεῦμα (spiritus) irgend ein Unterschied gemacht wird, nämlich 1 *Thess.* 5, 23: Ipse autem Deus pacis sanctificet vos per omnia, ut integer spiritus vester et anima et corpus sine querela in adventu Domini nostri Jesu Christi servetur und *Hebr.* 4, 12: Sermo Dei . . . . pertingens usque ad divisionem animae ac spiritus. Da nun aber der

Apostel unmöglich, im Widerspruch mit der gesamten heiligen Schrift und mit sich selbst, Trichotomist sein kann, so muß man, wenn er πνεῦμα und ψυχή unterscheidet, unter ersterem entweder in echt Paulinischem Sprachgebrauch die Gnade oder den göttlichen Geist, wie dies in der ersten Stelle der Fall sein kann, oder aber den höheren Teil derselben unteilbaren Seele verstehen;

639. Einheit der Menschennatur nach der Tradition.

2. aus der gesamten Tradition. Auch die Väter kennen nur Leib und Seele. Zahlreiche Stellen s. bei Heinrich VI S. 91 ff. Wenn auch sie mitunter ψυχή und πνεῦμα unterscheiden, so verstehen sie unter letzterem teils die heiligmachende Gnade, z. B. wenn sie sagen, durch die Sünde habe der Mensch das πνεῦμα verloren und empfange es wieder durch Christus, oder die Gerechten stünden am jüngsten Tage auf mit σάρξ, ψυχή und πνεῦμα, die Verdammten aber nur mit σάρξ und ψυχή, oder sie verstehen darunter den Unterschied zwischen der höheren und niederen Seele. Demgemäß bekämpften die Väter den platonischen, gnostischen und apollinaristischen Trichotomismus und zwar nicht etwa bloß wegen seiner falschen Anwendung in der Inkarnationslehre, sondern an und für sich und schlechthin;

3. aus der Lehre der Kirche, die darüber bei den verschiedensten Anlässen aufs klarste und bestimmteste sich ausgesprochen hat:

a. Die allgemeinen Konzilien von Ephesus und Chalcedon sowie das zweite und dritte von Konstantinopel sprechen sich klar für die Zweiteilung des Menschen aus: sie adoptieren einen Ausdruck des heil. Cyrillus von Alexandrien, in dem die menschliche Natur caro animata anima rationali genannt wird. Im Athanasianischen Glaubensbekenntnis wird diese Lehre in die Worte zusammengefaßt: Anima rationalis et caro unus est homo.

b. Das achte ökumenische Konzil, das vierte zu Konstantinopel, erklärt in Can. 11 ganz allgemein als geoffenbarte und überlieferte Lehre, der Mensch habe unam animam rationalem et intellectualem, und belegt die Lehre, daß der Mensch zwei Seelen habe, mit dem Anathem. *Denzinger*, Ench. n. 274.

c. Das fünfzehnte allgemeine Konzil zu Vienne erklärt den für einen Häretiker, der behauptet, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, ganz im Sinne der allgemeinen scholastischen Lehre. *Denzinger*, l. c. n. 409.

d. Das fünfte Laterankonzil erneuert die Definition des Konzils von Vienne, daß die anima intellectiva vere per se et essentialiter humani corporis forma ist. *Denzinger*, l. c. n. 621.

e. Pius IX. hat in seinem Schreiben an den Erzbischof von Köln vom 15. Juni 1857 in Sachen des Güntherianismus aufs neue als katholische Lehre bezeichnet, daß anima eaque rationalis sit vera per se atque immediata corporis forma. *Denzinger*, l. c. n. 1509. In seinem Schreiben an den Fürstbischof von Breslau vom 30. April 1860 erklärt der nämliche Papst gegen Baltzer, nach der Lehre der Kirche sei im Menschen unum principium, animam scilicet rationalem, a qua corpus quoque et motum et vitam omnem et sensum accipiat. Das sprechen auch dem Güntherianismus gegenüber die Provinzialkonzilien von Köln (1860) und von Wien (1858) aus;

640. Die Einheit der Menschennatur nach den Theologen und der Vernunft.

4. aus der Lehre der Theologen. Unsere These ist die einmütige Lehre aller theologischen Schulen, die dieselbe nicht etwa auf Grund eines philosophischen Systems verteidigen, sondern auf

Grund der Offenbarung und der kirchlichen Lehrentscheidungen. Vgl. *S. Thom.* S. c. g. l. 4 c. 35; 1 q. 75 u. 76. Mit dem heil. Thomas stimmen alle Scholastiker und alle rechtgläubigen Mystiker vor und nach ihm überein. Vgl. Heinrich VI S. 120 ff.;

5. aus Vernunftgründen:

a. Durch sein Selbstbewußtsein bezieht der Mensch nicht nur die geistigen und animalischen, sondern auch alle vegetativen Thätigkeiten auf sich selbst als deren identisches Subjekt.

b. Alle geistigen, sensitiven und vegetativen Funktionen stehen im Menschen in einer so innigen Einheit und Harmonie und in solch gegenseitiger Abhängigkeit voneinander, wie sie nur aus der Einheit des Seins- und Lebensprincips sich erklären läßt.

II. Es ist hiernach katholische Wahrheit,

1. daß der Mensch nur aus zwei Bestandteilen, Leib und Seele, besteht, und daß zwischen Seele und Geist ein substantialer Unterschied nicht ist; 641. Der Mensch besteht nur aus Leib und Seele.

2. daß Leib und Seele nicht etwa bloß zu einer Person oder hypostatisch, sondern auch zu einer Natur verbunden sind, welche wesentlich aus Leib und Seele zusammengesetzt ist. 642. Leib und Seele eine Natur.

Daher ist weder der Leib ohne die Seele, noch die Seele ohne den Leib die vollständige menschliche Natur, Wesenheit oder Substanz (substantia *completa*), sondern der Leib ohne die Seele, wie auch die Seele ohne den Leib ist nur ein Teil der menschlichen Natur, eine unvollständige Substanz (substantia *incompleta*);

3. daß die Seele, wie das Princip des geistigen Lebens und der geistigen Thätigkeit, des Denkens und Wollens, so auch des leiblichen, insbesondere sinnlichen Lebens und seiner Thätigkeiten im Menschen oder, wie die Scholastiker sagen, die *forma corporis* ist. 643. Die Seele forma corporis.

Es ist daher mit der katholischen Wahrheit nicht zu vereinigen, wenn man behauptet, daß nicht die vernünftige Seele oder der Geist, sondern etwas anderes Princip des vegetativen und sensitiven Lebens, ja sogar, wie der Güntherianismus meint, des niederen oder begrifflichen Denkens sei, mag man nun die Leibesseele als eine vom Leibe verschiedene Substanz oder als wesenseins mit dem Leibe ansehen. Letzteres ist die Lehre Günthers, der, in diesem Punkte ganz auf den Grundgedanken der Schelling'schen Naturphilosophie eingehend, behauptet, daß das Seelenleben bis hinauf zum Denken des Begriffes die höchste Spitze und Blüte des Naturlebens sei, und daß nur das Denken des Grundes dem Geiste eigne, der mit dem lebendigen Leibe nicht zur Einheit der Natur, sondern, wie die Güntherianer sich ausdrücken, zur formalen Einheit, zur Einheit der Persönlichkeit verbunden sei, was auch mit ihrem falschen Persönlichkeitsbegriff zusammenhängt;

4. daß die Seele das Princip auch des leiblichen und sinnlichen Lebens ist: 644. Die Seele forma corporis essentialiter, per se et immediate.

a. *essentialiter* d. h. nicht nur *accidentaliter*, sondern vermöge ihrer Natur und wesentlichen Bestimmung, als Menschenseele den menschlichen Leib zu beseelen;

b. *per se et immediate*, indem die Seele selbst und unmittelbar den Leib beseelt. Daher wird die Verbindung zwischen Leib und Seele nicht vermittelt durch etwas anderes, das zwischen beiden in der Mitte steht und

beide miteinander verbindet, sei dies nun eine andere Seele oder etwas Körperliches. S. Th. 1 q. 76 a. 7. Ja der heil. Thomas meint, daß im Leibe nicht einmal eine gewisse accidentelle Disposition, durch welche der Leib zur Aufnahme der Seele disponiert werde, anzunehmen sei. Denn, da der menschliche Leib durch die Seele ist, was er ist, so ist er auch ohne sie gar nicht als wirklich und mit gewissen Dispositionen ausgerüstet zu denken. S. Th. 1 q. 76 a. 6.

645. Wie die Seele forma corporis ist.

Anmerkung. Auf die Frage, wie die vernünftige Seele Princip des sensitiven und vegetativen Lebens sein könne, antworten die Scholastiker, das erkläre sich aus dem allgemeinen Gesetze, daß in einer jeden höheren Form das Vermögen liege, unter den notwendigen Bedingungen die Funktionen der niederen Formen vollziehen zu können; denn das Vollkommenere schließe das Unvollkommenere ein. Forma perfectior virtute continet quidquid est inferiorum formarum; et ideo una et eadem existens perficit materiam secundum diversos perfectionis gradus. Una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est vivum, et per quam est animal, et per quam est homo. S. Th. 1 q. 76 a. 6 ad 1.

Keineswegs aber ist das Umgekehrte möglich, und somit kann keine niedere forma die Wirkungen einer höheren, also namentlich keine bloß animalische oder bloß vegetative oder gar die formlose Materie geistige Thätigkeiten hervorbringen.

646. Die forma corporeitatis.

Scotus u. a. nahmen eine eigene forma substantialis des organischen Menschenleibes an, die sogenannte *forma corporeitatis*, durch welche der für die vernünftige Seele bestimmte und von ihr belebte Körper ist. In diesem Körper nahmen manche wiederum für die einzelnen Teile sekundäre Formen an.

647. Der Atomismus.

Neuere katholische Philosophen und Theologen, z. B. Tongiorgi, Pianciani, Secchi u. a. betrachten unter Verwerfung der forma corporeitatis und der untergeordneten Formen, der naturwissenschaftlichen Hypothese der modernen Atomistik entsprechend, den Leib als das mechanisch-chemische Produkt der Moleküle, das von der vernünftigen Seele durchdrungen und belebt wird, die in diesem Sinne forma corporis ist.

Indes erheben sich sowohl gegen die scotistische, wie gegen die neuere Auffassung schwere Bedenken.

648. Die scholastische und atomistische Hypothese vereinigt.

Nach Gutberlet sind die Stoffe des Körpers nicht durch ihre eigene Energie aktuiert, sondern erhalten durch die Seele ihr aktuales Sein, das zugleich die wesentlichen Eigenschaften des Körpers und das der Seele eigentümliche Leben in physischer Einheit verbindet. Für diesen substantiierenden Einfluß der Seele auf den Stoff ist es unwesentlich, ob man sich den Stoff atomistisch konstituiert denkt oder stetig ausgedehnt. „Wesentlich ist nur, daß die Stoffe bis in ihr innerstes substantiales Sein unter dem Einfluß der Seele veränderlich sind. Mit Unrecht aber wird von vielen eine solche Veränderlichkeit der Atome geleugnet. Alle chemischen Gesetze bleiben bestehen, wenn man die Konstituierung eines Moleküls aus Atomen nicht mit der Zahl und Beschaffenheit der letzteren abgeschlossen denkt, sondern außerdem noch ein substantiales Princip fordert, welches das Kompositum zu einer neuen Substanz macht, in welcher die Atome ihre Substantialität verlieren, deren substantiale Formen durch die des Kompositums verdrängt sind.“ Die Psychologie S. 290. So sucht der gelehrte Philosoph die atomistische Hypothese mit der peripatetisch-scholastischen geschickt zu vereinigen. Vgl. auch desselben Verf. Naturphilosophie S. 29. Näheres hierüber wird in der Philosophie gelehrt.

649. Freiheit der Meinungen.

Da die Kirche die Meinung der Scotisten duldet und eine Entscheidung dieser Streitfrage bis jetzt abgelehnt hat, so sind diese und auch andere Meinungen zuläßig. Worauf es ankommt, ist vor allem, daß die Einheit der menschlichen Natur und die Wahrheit festgehalten wird, daß die vernünftige Seele den menschlichen Leib belebt und zum menschlichen Leibe macht, und daß sie selbst unmittelbar das Princip wie des geistigen, so auch des sinnlichen Lebens ist; denn diese Wahrheit hängt mit den wichtigsten Lehren des Glaubens und der Moral aufs innigste zusammen.

§ 78. Fortpflanzung des Menschengeschlechtes und Ursprung der Seele.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie VI § 299.

Nach dem von Gott von Anfang an gegebenen natürlichen Gesetze der Fortpflanzung wird das Menschenkind dem Leibe nach von seinen Eltern erzeugt, die vernünftige Seele aber unmittelbar von Gott erschaffen und zwar im Momente der Fruktifikation.

Dies ist katholische Lehre und zugleich eine Wahrheit der natürlichen Vernunft.

I. Daß alle Menschen wahrhaft von den Stammeltern des Menschengeschlechtes leiblich abstammen, daß die Kinder von ihren Eltern durch Generation Leib und Leben empfangen, ist so allgemein anerkannt, daß es keines weiteren Nachweises bedarf. 650. Fortpflanzung des Menschengeschlechtes.

II. Nicht so leicht ist die Frage nach dem Ursprung der Seele zu beantworten. Die unmittelbare Erschaffung einer jeden Menschenseele durch Gott — der Kreatianismus — ist weder in der heiligen Schrift mit evidenter Klarheit ausgesprochen, noch von der Kirche definiert und daher nicht Dogma, aber unzweifelhaft katholische Lehre, nach manchen Theologen sogar sententia fidei proxima, die ohne den Verdacht der Häresie nicht geleugnet werden kann. 651. Der Kreatianismus in Schrift und Tradition.

Der Beweis für die Wahrheit des Kreatianismus ergibt sich

1. aus der heiligen Schrift. Wie oben n. 628 gezeigt wurde, ist die Seele Adams unmittelbar von Gott erschaffen worden. Das Gesetz des Ursprunges ist aber auch das Gesetz für die Fortpflanzung. Daher erklärt auch die heilige Schrift von allen Nachkommen Adams, daß ihr Leib dem Staube entnommen ist und deshalb wieder zu Staub wird, die Seele aber zu Gott zurückkehrt, der sie gegeben hat: Et revertatur pulvis in terram suam, unde erat, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum. *Eccl.* 12, 7. Ferner werden niemals die leiblichen Eltern als Erzeuger der Seelen bezeichnet; wohl aber nennt der Apostel Gott, im Gegensatz zu den Vätern des Fleisches, den Vater der Geister: Patres quidem carnis nostrae eruditores habuimus, et reverebamur eos: non multo magis obtemperabimus Patri spirituum et vivemus? *Hebr.* 12, 9. Vgl. *Zach.* 12, 1;

2. aus der Lehre der Väter. Wenn wir von Tertullian und Rufinus absehen, so lassen sich vor Augustinus für den Generatianismus keine Zeugnisse, wohl aber solche für den Kreatianismus anführen. S. zahlreiche Stellen bei Heinrich a. a. O. S. 288. Daß die Überlieferung des Orients dem Kreatianismus günstig ist, wird allgemein zugestanden. Vgl. Heinrich, a. a. O. S. 289. Augustinus selbst neigt zum Kreatianismus, wagt aber nicht sich für denselben zu entscheiden und den Generatianismus zu verwerfen, da er sich nicht klar darüber war, wie er bei Annahme des Kreatianismus die Fortpflanzung der Erbsünde gegen die Pelagianer erklären sollte. Auf dem Standpunkte des heil. Augustinus stehen noch mehrere Jahrhunderte lang auch andere große katholische Lehrer. Dagegen spricht sich bei weitem die größte Mehrzahl der Väter zur Zeit des heil. Augustinus und nach ihm entschieden für den Kreatianismus aus;

3. aus der Lehre der Theologen. Seit dem Ausgange des patristischen Zeitalters ist der Kreatianismus sententia communis theologorum. Der heil. Thomas nennt den Generatianismus sogar häretisch. *Haereticum* est dicere, quod anima intellectiva traducatur cum semine. S. Th. 1 q. 118 a. 2 c. Vgl. Heinrich, a. a. O. S. 292 ff.;

4. aus der Lehre der Kirche. Leo d. Gr. bezeichnet in seinem Briefe an Turribius als *catholica fides*, daß Gott der creator animarum ist. Im gleichen Sinne sprechen sich aus Anastasius II. in seinem Schreiben an die Bischöfe Galliens, Leo IX. in einem Glaubensbekenntnisse (*Denzinger*, Ench. n. 296), Benedikt XII. in seinem Schreiben an die Armenier, Leo X. auf dem fünften Laterankonzil, Alexander VII., indem er von der Seele Mariens sagt, sie sei im ersten Augenblicke ihrer Erschaffung von der Erbsünde unbefleckt bewahrt worden. Die Erklärung Alexanders VII. ist aber ausdrücklich in die dogmatische Bulle Pius' IX. vom 8. Dezember 1854 aufgenommen worden. Eine den Generatianismus verteidigende Schrift Frohschammers dagegen wurde am 5. März 1857 auf den Index gesetzt;

652. Der ältere und neuere Generatianismus.

5. aus der offenbaren Unhaltbarkeit aller generatianischen Theorien:

a. Der ältere Generatianismus oder Traducianismus (Tertullian u. a.) läßt die Seele des Kindes durch den Zeugungsstoff aus den Eltern quasi per traducem überfließen. Diese Ansicht widerspricht der Einfachheit der Seele.

b. Der neuere Generatianismus (Frohschammer u. a.) bezeichnet als adäquate Ursache wie des Leibes so der Seele des Kindes die Zeugungsthätigkeit der Eltern, denen er daher eine sog. sekundäre Schöpfungsmacht zuschreibt. Allein die schöpferische Kraft gehört, wie oben (n. 528) gezeigt wurde, zu den absolut inkommunikabelen Attributen Gottes.

c. Rosmini läßt nach Aristoteles die sinnliche Seele von den Eltern erzeugt werden; diese sinnliche Seele wird dadurch zur vernünftigen, daß die Idee des Seins ihr aufgeht. Widerlegt ist diese Ansicht schon vom heil. Thomas S. Th. 1 q. 118 a. 2 ad 2; von der Kirche aber wurde sie verworfen am 14. Dezember 1887.

Die Hauptargumente der Generatianer sind widerlegt S. Th. 1 q. 73 a. 1 ad 3 und 1 q. 118 a. 2.

III. Die Seele wird von Gott erschaffen im Augenblick der Fruktifikation. Dieser Satz richtet sich

653. Der Präexistentianismus.

1. gegen den Präexistentianismus. Nach Plato, Origenes u. a. existierte die Seele lange vor der Erzeugung als reiner Geist auf den Gestirnen. Zur Strafe wurde sie dann in den Körper eingeschlossen. Im wesentlichen wurde diese Lehre auch von den Priscillianisten, Katharern und Socinianern vertreten. Die Präexistenzlehre aber widerspricht

a. der heiligen Schrift, welche lehrt, daß Gott alles gut erschaffen hatte, und die Sünde erst durch den Fall des Stammvaters in die Menschen gekommen ist;

b. der Lehre der Kirche. Schon Papst Leo verwarf diese Lehre der Priscillianisten in seiner Epist. dogm. ad Turribium (*Denzinger*, Ench. n. 107); das fünfte allgemeine Konzil aber sprach das Anathem über die Präexistenzlehrer aus (*Denzinger*, Ench. n. 187);

c. unserem Selbstbewußtsein, das eines vorweltlichen Daseins sich nicht erinnert;

d. dem Wesen der Seele, die nicht zufällig, sondern ihrer Natur nach forma substantialis corporis ist;

2. gegen die Lehre des heil. Thomas und der meisten Scholastiker, 654. Wann die Seele erschaffen wird.
die Seele werde erst erschaffen in dem genügend vollendeten Organismus und mit demselben als Lebensprincip vereinigt unter Aufhebung der in Kraft der leiblichen Zeugung produzierten animalischen und vegetativen intermediären Formen. S. c. g. l. 2 c. 89. Da nämlich die Seele auch die Wirkungen der niederen Formen hervorbringen kann, so lehrt die neuere Wissenschaft mit Recht, die Seele werde mit dem Akte, dem der Leib seine Entstehung verdankt, nämlich mit dem Zeugungsakte geschaffen und mit dem Leibe als Lebensprincip vereinigt.

§ 79. Die Individualität und Spiritualität der Seele.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie VI § 297.

I. Jeder Mensch hat kraft der ursprünglichen und bleibenden Anordnung des Schöpfers eine eigene, von den Seelen aller anderen Menschen substantial verschiedene Seele. 655. Individualität der menschlichen Seele.

1. Diese Wahrheit ist in allem, was Schrift und Überlieferung von dem Menschen und der Menschenseele sagen, enthalten und vorausgesetzt. Ganz besonders ist dies der Fall in allen Zeugnissen für die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele. Auch in der kirchlichen Verwerfung des Emanatismus und Pantheismus in seinen verschiedenen Formen (vgl. *Lateran. IV* bei *Denzinger*, Ench. n. 355 u. *Vatican.* Const. dogm. de fid. cath. Can. I, 1—5) liegt die Verwerfung der Einheit der Seele in allen Menschen, da diese Lehre wesentlich auf pantheistischer Voraussetzung beruht. Gegen die averroistische Lehre von der Einheit des Intellektes in allen Menschen wurde die Individualität einer jeden Menschenseele von Leo X. auf dem fünften Laterankonzil definiert. S. *Denzinger*, Ench. n. 621.

Aus unserem Selbstbewußtsein sowie aus moralischen Gründen ergibt sich die Individualität der Seele auch als Vernunftwahrheit.

2. Daher ist falsch und häretisch 656. Falsche und häretische Ansichten.

a. die origenistische Lehre von der ursprünglichen unitas identitate substantiae, potentiae et virtutis aller Geister. Canon. Conc. V. c. Origenem. Can. 2. (*Denzinger*, Ench. n. 188);

b. die auf pantheistischer Grundanschauung beruhende Lehre von der Einheit der Seele oder des Geistes in allen Menschen, der gegenüber das *Lateran.* V. ausspricht, daß die Seele ist immortalis, et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda. *Denzinger*, Ench. n. 621.

II. Die Seele ist eine vom Leibe wesentlich verschiedene geistige Substanz. 657. Geistigkeit der Seele.

Dieser Satz ist Glaubens- und zugleich Vernunftwahrheit.

1. Die heilige Schrift spricht die Geistigkeit der Seele in allen Stellen aus, die den Unterschied zwischen Leib und Seele hervorheben

(*Gen.* 2, 7; 1, 27; *Eccli.* 12, 7 u. s. w.), der Seele oder dem Geiste Erkenntnis und freien Willen zuschreiben (*Sap.* 9, 15; *Ps.* 138, 14; 1 *Paralip.* 28, 9; *Gen.* 23, 8; 1 *Cor.* 2, 11) und den Wert der Seele als unvergleichlich höher als den des Leibes bezeichnen (*Matth.* 10, 28; 16, 26). Besonders wo von der Gottebenbildlichkeit des Menschen und der Unsterblichkeit der Seele die Rede ist, wird indirekt die Geistigkeit der Seele bezeugt.

2. Die Geistigkeit der Seele ist von den Vätern konstant gelehrt worden und im Symbolum des *Lateranense IV* ausgesprochen, das nach Unterscheidung der Natur in natura *corporalis* und *spiritualis* erklärt, die menschliche Natur sei: quasi communis ex spiritu et corpore constituta. Dieses Bekenntnis hat das Vatikanum (Const. dogm. de fid. cath. c. 1) adoptiert.

658. Inwiefern die Seele körperlich genannt wird.

Anmerkung. Wenn die Väter mitunter sagen, die Seele sei nicht purer Geist und in einer gewissen Beziehung körperlich, so sagen sie dieses, wie auch bezüglich der Engel (n. 597), nur im Gegensatz zu der absoluten Geistigkeit Gottes, in welchem es keine bloße Potentialität gibt. Wenn Tertullian weiter gegangen wäre, so wäre es eben ein Irrtum.

659. Die Geistigkeit der Seele eine Vernunftwahrheit.

3. Die Geistigkeit der Seele ist auch eine natürliche Wahrheit, die direkt aus der Unabhängigkeit der Seele von der Materie im Sein und Handeln sowie indirekt aus der Unwahrheit des Materialismus und Pantheismus und endlich aus der allgemeinen Überzeugung des Menschengeschlechtes bewiesen wird. S. Th. 1 q. 75 a. 1 und 2.

Da die Seele eine geistige Substanz ist, so kann sie auch ohne den Leib bestehen und ist insofern eine forma subsistens, wenn sie auch als Menschenseele in ihrer Zugehörigkeit zum Leibe substantia *incompleta* ist.

§ 80. Die Unsterblichkeit der Seele.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie VI § 298.

Die Seele eines jeden Menschen ist kraft ihrer erschaffenen Natur, also durch die Gabe des Schöpfers, unsterblich.

Dieses ist Dogma und Vernunftwahrheit.

Der Beweis für unsere These ergibt sich

1. aus der heiligen Schrift und zwar

660. Die Unsterblichkeit der Seele im Alten Testamente.

a. des Alten Testamentes. Dieser Beweis ist besonders wichtig, da der moderne Rationalismus behauptet, das Alte Testament, wenigstens der Pentateuch, kenne die Unsterblichkeit der Seele nicht. Allerdings trat in der von der Weisheit Gottes geleiteten Heilsökonomie des Alten Testamentes die zeitliche Vergeltung sehr in den Vordergrund; aber alle Bücher des Alten Testamentes, auch die ältesten, enthalten die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele.

α. Schon der Schöpfungsbericht bekundet in der Geistigkeit und Gottebenbildlichkeit der Seele deren Unsterblichkeit (*Gen.* 2, 7; 1, 26 f.) Vgl. dazu *Sap.* 2, 23. Auch aus dem Todesurteil (*Gen.* 3, 19) und noch bestimmter aus der im Protoevangelium (*Gen.* 3, 15) verheißenen Erlösung folgt die Unsterblichkeit der Seele.

β. Ein thatsächlicher Zeuge der Unsterblichkeit der Seele ist Henoch (*Gen.* 5, 24; vgl. *Ecclus.* 44, 16; *Hebr.* 11, 5) und später der Prophet Elias (4 *Reg.* 2, 11; vgl. *Ecclus.* 48, 9).

γ. Dem Abraham hat Gott sich selbst als übergroßen Lohn verheißen (*Gen.* 15, 1), was keineswegs auf den irdischen Lohn beschränkt werden kann, sondern auf den ewigen Besitz Gottes bezogen werden muß.

δ. Die Patriarchen und Gerechten des Alten Bundes haben auf die Anschauung Gottes im Lande der Lebendigen gehofft. (*Gen.* 49, 18; *Ps.* 16, 15; 72, 25; *Tob.* 2, 18; *Sap.* 6, 19. 20.)

ε. Ihr irdisches Leben aber haben sie als eine Wanderschaft (*Gen.* 47, 9; *Ps.* 118, 19) und den Tod als einen Hingang zu den Vätern, ein Versammeltwerden zu ihrem Volke betrachtet (*Gen.* 15, 15; 25, 8; 35, 29; 49, 32; *Num.* 20, 24; *Judic.* 2, 10; 3 *Reg.* 2, 10 u. s. w.), was von der Bestattung im Familienbegräbnis auszulegen, abgeschmackt und bei Moses und Aaron nicht einmal möglich ist.

ζ. Dasselbe beweist auch die ganze Lehre von der Unterwelt, dem Aufenthaltsorte der abgeschiedenen Seelen, dem Scheol (*Gen.* 37, 35; *Num.* 16, 30; *Tob.* 13, 2; *Sap.* 16, 13 u. s. w.); ferner der Gebrauch, die Abgeschiedenen Gott zu empfehlen, daß er sie aufnehme, und für sie zu beten und zu opfern (2 *Mach.* 12, 43 ff.), sowie die Fürbitte der Heiligen (2 *Mach.* 15, 12 ff.).

η. Hierher gehört auch das Verbot und der Mißbrauch der Totenbeschwörungen (*Lev.* 19, 31; *Deut.* 18, 11); durch die bei einer solchen Gelegenheit eingetretene Erscheinung Samuels (1 *Reg.* 28, 7 ff.) wird das Fortleben der Seele thatsächlich dokumentiert.

ϑ. In der förmlichsten Weise lehrt das Alte Testament die Unsterblichkeit, indem es das ewige Leben als das Ziel des Menschen und die Hoffnung der Gerechten bezeichnet. *Tob.* 2, 18: Filii sanctorum sumus, et vitam illam exspectamus, quam Deus daturus est his, qui fidem suam nunquam mutant ab eo. Demgemäß kehrt die Seele im Tode zu Gott zurück, der sie gegeben hat (*Eccli.* 12, 7); dann tritt für die Guten, wie für die Bösen zur Beschämung der letzteren die ewige Vergeltung ein (*Sap.* 3, 1 ff.; 4, 7 ff.; 5, 1 ff.). Daher werden die Gottlosen verspottet, die da sagten, quia ex nihilo nati sumus et post hoc erimus, tanquam non fuerimus, quoniam fumus flatus est in naribus nostris: et sermo scintilla ad commovendum cor nostrum: qua extincta, cinis erit corpus nostrum, et spiritus diffundetur tanquam mollis aër, et transibit vita nostra tanquam vestigium nubis, et sicut nebula dissolvetur. *Sap.* 2, 2. 3.

ι. Auch der Glaube an die Auferstehung des Leibes beweist die Unsterblichkeit der Seele: Multi de his, qui dormiunt in terrae pulvere, evigilabunt: alii in vitam aeternam, et alii in opprobrium, ut videant semper. *Dan.* 12, 2. Das nämliche gilt von den Totenerweckungen (3 *Reg.* 17, 17 ff.; 4 *Reg.* 4, 8 ff.; 13, 21).

κ. Endlich sind alle messianischen Weissagungen ebensoviele Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, da sie ja auch solchen gegeben wurden, die schon Jahrtausende vor der Ankunft des Messias gestorben waren.

Wenn mitunter gesagt wird, daß die Toten nicht leben (*Is.* 26, 14) oder dem Herrn nicht leben (*Is.* 38, 18; *Bar.* 2, 17; vgl. *Ps.* 36, 36; 38, 14; 145, 4; *Job* 7, 21; 14, 10), so ist solches, wenn nicht vom leiblichen Tod oder der ewigen Verderbnis, davon zu verstehen, daß die Seelen auch der Gerechten in der Unterwelt weder etwas Heilsames wirken noch auch Gott schauen können. Dieser letzte Umstand hat überhaupt im Alten Bunde einen Schatten tiefer Trauer über das Jenseits geworfen, der erst durch Christus hinweggenommen wurde;

661. Die Unsterblichkeit der Seele im Neuen Testamente.

b. des Neuen Testamentes. Nach der ausführlichen Begründung aus dem Alten Bunde genügt es, auf einige Stellen hinzuweisen: *Matth.* 10, 28; 16, 26; *Luc.* 23, 43; 1 *Cor.* 15; *Hebr.* 9, 15; 1 *Petr.* 3, 19. 20; *Apoc.* 6, 9. 10;

662. Die Unsterblichkeit der Seele in der Tradition.

2. aus der konstanten Lehre der Väter. Vgl. *Athenagoras,* De resurr. mort.; *Augustinus,* De immortal. anim.; *Ambrosius,* De bono mortis u. s. w.

Wenn die Väter sagen, daß die Seele nicht absolut wie Gott, sondern nur in einer gewissen Weise, nicht von Natur, sondern aus Gnade unsterblich sei, so ist unter Gnade die gratia naturalis der Schöpfung und Erhaltung verstanden. Unsere Seele ist nämlich vermöge ihres geistigen Wesens von Natur unsterblich, nicht aber aus sich selbst wie Gott, sondern durch die freie Gabe des Schöpfers und Erhalters;

3. aus der Lehre der Kirche. Im Altertum hatte die Kirche keinen Anlaß, die Unsterblichkeit der Seele ausdrücklich zu erklären, da dieselbe, abgesehen von den sogenannten *Arabici* oder Hypnopsychiten, die lehrten, daß die Seele erst bei der Auferstehung der Leiber wieder auflebe, nicht geleugnet wurde. Selbstverständlich ist aber die Unsterblichkeit in dem Glaubensartikel von der Auferstehung des Fleisches und dem ewigen Leben enthalten. Auch hatte die Kirche auf dem *Lateranense* V. sie definiert. (*Denzinger,* Ench. n. 621). Insofern die Leugnung der Unsterblichkeit der Seele im Materialismus, Pantheismus und Emanatismus wurzelt, ist sie zugleich mit diesen falschen Systemen durch das Vatikanum verworfen. Const. de fid. cath. Can. I, 1—4;

663. Vernunftbeweise für die Unsterblichkeit der Seele.

4. aus der Vernunft. Wie das fünfte Laterankonzil ausdrücklich erklärt, ist die Unsterblichkeit der Seele auch eine philosophisch erweisbare Vernunftwahrheit. Dieselbe folgt unmittelbar aus dem Wesen der Seele als einer geistigen Substanz. Denn eine solche kann weder *per se* aufhören zu sein, da sie inkorruptibel ist, noch *per accidens*, wie die materiellen Formen, die nur in der Materie sein und wirken können, da sie, weil geistig, für sich subsistieren kann. Nur das sinnliche, nicht aber das geistige Sein und Leben des Menschen hört mit dem Tode auf *actu* zu sein und bleibt nur *potentia* bestehen. S. Th. 1 q. 75 a. 6; vgl. q. 50 a. 5; q. 89 a. 1; c. g. l. 2 c. 79—81.

Nur Gott könnte daher die Seele vernichten, wenn er wollte. Allein Gott vernichtet nichts von dem, was er erschaffen; um so weniger die nach seinem Ebenbilde erschaffene geistige Seele. Auch Gottes Weisheit und Güte, Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit, ferner die Natur des Menschen, besonders sein naturnotwendiges Verlangen nach der absoluten Wahrheit und dem höchsten Gute, in dem allein er unvergängliche Glückseligkeit finden kann, verbürgen, daß Gott die Seele niemals vernichtet.

Im Glauben an die Unsterblichkeit der Seele stimmen auch alle Völker aller Zeiten überein, was nur in der Wahrheit dieser Lehre seinen Grund haben kann. Vgl. über alle Beweise aus der Vernunft Knabenbauer, Das Zeugnis des Menschengeschlechtes für die Unsterblichkeit. Freiburg 1878; Fell, Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Freiburg 1892; Gutberlet, Apologetik I S. 97—114.

664. Wesen, Potenz und Akt in der Seele.

Anmerkung. In der Seele sind Wesen, Potenz und Akt reell verschieden. S. Th. 1 q. 77 a. 1. Nach den verschiedenen Thätigkeiten und ihren Objekten werden verschiedene Seelenkräfte unterschieden (S. Th. 1 q. 77 a. 2 und 3), teils geistige, Intellekt und Wille, teils solche, welche die Verbindung mit dem Leibe zu ihrer Voraussetzung haben. (S. Th. 1 q. 77 a. 4). Der heil. Thomas handelt von den Seelenkräften 1 q. 77—90.

§ 81. Die Willensfreiheit.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie VI § 304.

Der Mensch besitzt ein geistiges Begehrungsvermögen, den Willen, der wesentlich oder vermöge der geistigen Natur der menschlichen Seele frei ist.

Diese These ist Dogma und Vernunftwahrheit.

I. Der Beweis für die Willensfreiheit wird erhoben

1. aus der heiligen Schrift. Die Freiheit des menschlichen Willens ist von der gesamten heiligen Schrift nicht nur für den Urzustand, sondern auch für den gefallenen Zustand der Menschen überall gelehrt oder vorausgesetzt. In dem den ersten Menschen gegebenen Gebote, ihrer Prüfung, ihrer Sünde und Strafe ist die Freiheit thatsächlich ausgesprochen. Aber auch nach dem Falle ist sie geblieben und ausdrücklich (*Deut.* 30, 15 ff.; *Ecclus.* 15, 11 ff.; *Matth.* 19, 17; 23, 37 u. s. w.), sowie *implicite* durch jedes Gebot und jeden Rat, jeden Lohn und jede Strafe, jedes Lob und jeden Tadel bezeugt; 665. Die Willensfreiheit in Schrift und Tradition. Vernunftwahrheit.

2. aus der Lehre der Väter, die die Freiheit des menschlichen Willens als eine Wahrheit des Glaubens und der Vernunft und als Voraussetzung und Grundbedingung des ganzen Christentums verteidigt haben. S. Heinrich, a. a. O. S. 418 ff.;

3. aus der Lehre der Kirche. Dieselbe hat die menschliche Willensfreiheit verteidigt gegen die Gnostiker, Manichäer, Priscillianisten, Prädestinatianer, insbesondere gegen die protestantischen Irrtümer (Trid. sess. VI can. 4—6), gegen Bajus (Prop. 66 und 67) und Jansenius (Prop. 3. und 4);

4. aus der Vernunft. Unser Selbstbewußtsein, der Konsens aller Menschen und Völker und die Natur unserer Seele beweisen evident die Freiheit unseres Willens. S. Th. 1 q. 83 a. 1. Näheres über diese Argumente s. in der Philosophie.

II. In Bezug auf das Wesen des Willens und der Freiheit ist hauptsächlich folgendes zu beachten:

1. Das Wort Wille bezeichnet sowohl die Potenz als den Habitus und den Akt des Begehrungsvermögens. Und zwar wird der Ausdruck Wille im weiteren Sinne auch vom sinnlichen Begehrungsvermögen, aber im engeren und eigentlichen Sinne nur von dem vernünftigen Begehren gebraucht. 666. Der Wille im engeren Sinne als Potenz.

In diesem Sinne ist der Wille als Potenz die Fähigkeit des vernünftigen Geistes, hier also der vernünftigen Menschenseele, ein erkanntes Gut zu begehren (appetitus rationalis). Dieser Wille ist insofern freier Wille, libera voluntas, liberum arbitrium oder arbitrium schlechthin, als damit die Möglichkeit der Wahl zwischen verschiedenen nächsten Zielen (termini) verbunden ist, weshalb er auch Wahlvermögen (vis electiva) genannt wird. Der Wille ist mithin als Wille eine *potentia activa*, d. h. eine Potenz, die selbstverständlich auf Grund der absoluten göttlichen Ursächlichkeit die Macht in sich trägt, sich selbst zu bestimmen und zu bewegen, im Gegensatze zur potentia *passiva*, die nur in der Fähigkeit besteht, von anderem bewegt zu werden. Daraus folgt:

667. Libertas a coactione.

a. Mit dem Begriff des Willens steht der Zwang (coactio) im Widerspruch, so daß der Wille als solcher wesentlich frei von jedem Zwange ist. Nicht das Wollen (exercitium voluntatis), sondern nur der Vollzug des Gewollten (executio voluntatis), d. h. die actus externi a voluntate imperati können dem Zwange unterliegen.

Allein diese bloße *libertas a coactione* konstituiert noch nicht die Freiheit des Willens. Die entgegenstehenden wenigstens bezüglich des gefallenen Menschen aufgestellten Behauptungen des Bajus: Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit (Prop. 39) und des Jansenius: Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione (Prop. 3) sind verworfen.

668. Libertas a necessitate interna.

b. Diese potentia activa muß auch libera sein *a necessitate interna.* Ein Willensakt ist daher nur insofern frei, als es in der Wahl und Gewalt des Wollenden war, diesen Willensakt zu setzen oder nicht zu setzen.

Frei ist aber der Wille nur in Bezug auf dasjenige, was er wollen oder nicht wollen kann, nicht aber in Bezug auf dasjenige, was er mit Notwendigkeit will. Notwendig aber will er das Gute als solches. Wie nämlich die Vernunft an die Wahrheit und an ihre ersten Principien gebunden ist, so ist das Gute das notwendige Ziel des Willens: das ist die necessitas naturalis oder necessitas finis des Willens. S. Th. 1 q. 82 a. 1. Was immer der Wille will, will er demnach notwendig *sub specie boni.* S. Th. 1 q. 82 a. 2 ad 1. Daher wird der Wille auch definiert als facultas appetendi bonum.

Gegenstand der Wahl ist mithin nicht das Gute als solches, das bonum universale, oder was dasselbe ist, die Seligkeit im allgemeinen, sondern nur die verschiedenen *bona particularia,* die einzelnen Güter als Mittel zur Erreichung des einen und notwendig begehrten Zieles, des absoluten Gutes, der absoluten beatitudo; kurz der Wille ist nicht frei *quoad finem,* sed quoad ea, quae sunt ad finem. S. Th. 1 q. 82 a. 2.

669. Libertas contrarietatis.

2. Von der Freiheit des Willens im allgemeinen ist die Wahlfreiheit zwischen Gutem und Bösem (libertas *contrarietatis*) wie eine *species* vom *genus* verschieden. Es kann daher nur zu den größten Irrtümern führen, wenn man beide miteinander verwechselt.

Insofern die Wahlfreiheit zwischen Gut und Bös die Möglichkeit gewährt, das Böse, d. h. ungeeignete Mittel zum notwendigen Ziele oder bona particularia, die anstatt zur Seligkeit hinzuführen, von ihr entfernen, zu wählen, ist sie an und für sich eine Unvollkommenheit. So ist sie nämlich weiter nichts als die Defektibilität der Freiheit, von der Gott von Natur, die Seligen aus Gnade und auf Grund der Gnade durch ihr Verdienst frei sind.

670. Inwiefern die libertas contrarietatis eine Vollkommenheit ist.

Insofern sie dagegen der Kreatur die Möglichkeit gewährt, das Gute frei zu wählen, ist sie für die Kreatur eine Vollkommenheit. Gott ist nämlich von Natur oder aus und durch sich selbst notwendig heilig und deshalb sich selbst Gesetz. Diese absolute göttliche Heiligkeit ist inkommunikabel. Die Kreatur kann nur durch Unterwerfung unter das göttliche Gesetz und nur durch Teilnahme an der göttlichen Heiligkeit sittlich gut, heilig werden. Nun ist es aber ceteris paribus eine größere Vollkommenheit und Gottähnlichkeit, aus freier Wahl sich dem göttlichen Gesetze zu unter-

werfen und der göttlichen Heiligkeit sich teilhaftig zu machen, als ohne freie Wahl und mit innerer Notwendigkeit dazu bestimmt zu werden.

3. Der Wille hat die Erkenntnis zur Voraussetzung, ist aber in seiner Selbstbestimmung in letzter Instanz von ihr unabhängig. 671. Wille und Verstand.

Damit nämlich ein freier Willensentschluß möglich sei, ist eine doppelte Erkenntnis notwendig: Die Erkenntnis der bona particularia, zwischen denen die Wahl freisteht, und die Erkenntnis der eigenen Wahlfreiheit, vermöge welcher der Wille Herr seines Entschlusses ist.

Aber auch beim Willensentschlusse selbst ist der Intellekt notwendig mitthätig, nämlich durch das *iudicium practicum*, es sei besser, dem einen Terminus vor dem anderen den Vorzug zu geben.

Allein obwohl dieses indicium practicum wesentlich zum Willensentschlusse gehört und mit demselben zusammenfällt, so wird dennoch der Wille keineswegs mit Notwendigkeit durch diesen Erkenntnisakt bestimmt und zwar aus dem einfachen Grund, weil die Fällung dieses indicium practicum in letzter Instanz einzig von dem freien Willen abhängt. Es ist eben ein actus intellectus a voluntate imperatus. Denn der Wille muß nicht dasjenige wählen, was die Vernunft aus objektiven Gründen als das Bessere bezeichnet, sondern es steht in seiner Macht, die Vernunft zu bestimmen, gegen diese Gründe das Urteil zu fällen, es sei besser, etwas anderes zu wählen, weil es so dem Willen gefällt. Das vermag aber der Wille, weil der Intellekt selbst unter der Herrschaft des freien Willens steht und nach seinen Befehlen thätig oder unthätig ist, dahin oder dorthin seine Aufmerksamkeit wendet, richtig oder sophistisch denkt und schließt, Wahrheit sucht oder Lügen erfindet. Dieses drückt das scholastische Axiom aus: Intellectus movet voluntatem ut finis; voluntas autem respiciens bonum in communi movet intellectum effective. Vgl. S. Th. 1 q. 82 a. 4 c. Daraus ist auch klar, daß und wie Intellekt und Wille, welche die beiden wesentlichen Potenzen des einen und unteilbaren Geistes sind, einander einschließen. Die Scholastiker drücken dies durch den Satz aus: Intellectus intelligit, voluntatem velle, et voluntas vult, intellectum intelligere. S. Th. 1 q. 82 a. 4 ad 1. Die herrschende Potenz aber ist der Wille. 672. Das indicium practicum.

Wie der Wille in der angegebenen Weise den Intellekt beherrscht, so herrscht er auch über die niederen Seelenkräfte und Begierden, so daß er durch sie niemals zur Einwilligung genötigt werden kann. 673. Wille und Begierden.

Falsch ist daher die Behauptung des philosophischen und theologischen Determinismus, daß der Wille mit Notwendigkeit dasjenige wolle, wozu ihn die stärkeren Beweggründe der Vernunft oder die stärkeren Begierden einer Leidenschaft treiben. Der freie Wille kann sich vielmehr, wie Offenbarung, Vernunft und Erfahrung uns belehren, auch gegen die stärksten Vernunftgründe und gegen die stärksten Begierden frei entscheiden. 674. Der Determinismus.

4. Von dem freien Willen als der bloßen Potenz, wollen oder nicht wollen, dieses oder jenes wollen zu können, ist zu unterscheiden

a. der Akt des Wollens, durch den selbstverständlich bezüglich dieses Aktes die Indifferenz des Willens als wirkliche Indifferenz aufgehoben wird und nur als bloß mögliche bestehen bleibt; 675. Der Wille als Akt.

b. der Habitus; derselbe ist eine Tüchtigkeit oder auch Geneigtheit der Potenz zu den dem Habitus entsprechenden Akten. Die Scholastiker sagen: Habitus est forma permanens vel qualitas informans aliquod 676. Der Wille als Habitus.

principium eliciens actum. Daher kann man sagen, der Habitus sei gleichsam etwas Mittleres zwischen Potenz und Akt. De habitibus handelt der heil. Thomas 1. 2 q. 49—54.

Ein solcher Habitus der Potenzen der Seele überhaupt und des freien Willens insbesondere kann sein

α. habitus *naturalis*. Jedes Wesen hat nämlich in seiner Natur nicht nur die Fähigkeit, sondern auch eine gewisse Tüchtigkeit und Geneigtheit zu den seiner Natur entsprechenden Akten. So hat auch der Wille, abgesehen von seinem allgemeinen und notwendigen Verlangen nach Glückseligkeit, eine natürliche Disposition zu allem natürlich Guten, das ihn zu seinem letzten Ziele zu führen geeignet ist. Das ist der habitus naturalis ad omnes virtutes;

β. habitus *acquisitus*. Es begründet nämlich die Wiederholung der Akte eine immer größere Tüchtigkeit und Neigung der Potenz zu Akten derselben Art, seien sie gute oder böse. Das ist die Gewohnheit, welche oft im engeren und besonderen Sinne Habitus genannt wird;

γ. habitus supernaturaliter *infusus*. Dieser ist nicht bloß wohl zu unterscheiden von den habitus acquisiti, sondern es ist auch der Unterschied zwischen dem habitus infusus *per se* und dem habitus infusus *per accidens* wohl zu beachten.

Durch ersteren werden der Seele übernatürliche Qualitäten verliehen, durch welche sie nicht etwa bloß eine Geneigtheit und größere Kraft, sondern das Vermögen oder die Potenz selbst zu solchen Akten empfängt, zu denen sie von Natur die aktive Potenz schlechthin nicht besitzt, sondern nur die Empfänglichkeit, von Gott dazu erhoben und befähigt zu werden. Dieses passive Vermögen oder diese Empfänglichkeit wird potentia *oboedientialis* genannt. Der habitus per se infusus wird auch häufig habitus infusus schlechthin, eingegossene Tugend genannt.

Per accidens eingegossen ist jeder Habitus, der möglicherweise auch erworben werden kann, weil die Natur zu den ihm entsprechenden Akten die aktive Potenz besitzt.

Der habitus *per se* infusus ist mithin *secundum substantiam*, der habitus *per accidens* infusus hingegen *secundum modum* übernatürlich. S. Th. 1. 2 q. 51 a. 4.

5. Dieses vorausgesetzt können wir den Begriff der natürlichen, der moralischen und der übernatürlichen Freiheit näher bestimmen.

677. Die natürliche Freiheit. a. Die natürliche Freiheit ist nichts anderes als das liberum arbitrium als Potenz, das Vermögen der freien Wahl.

678. Die moralische Freiheit in Bezug auf das natürlich und übernatürlich Gute. b. Unter moralischer oder sittlicher Freiheit versteht man zunächst die moralische Fähigkeit und Tüchtigkeit, das Gute frei zu wollen. Das Gute kann aber ein doppeltes sein:

α. das natürlich Gute. Dazu besitzt der Mensch allezeit die bloße natürliche Potenz und auch einen habitus naturalis. Aber dieser Habitus d. h. die moralische Tüchtigkeit und Geneigtheit kann durch Sünde und schlechte Gewohnheit mehr und mehr geschwächt werden, ja durch die endliche Befestigung im Bösen in der Verdammnis (servitus gehennae) ganz verloren gehen;

β. das übernatürlich Gute, zu dem der Mensch durch die Gnade sowohl die Fähigkeit wie auch die Tüchtigkeit und Geneigtheit empfängt. Darin besteht die *libertas gratiae*. Durch sie wird auch die relative moralische Un-

tüchtigkeit des gefallenen Menschen zum natürlich Guten mehr und mehr geheilt.

Diese libertas gratiae wird von der heiligen Schrift und von den Vätern auch libertas a peccato, Freiheit der Kinder Gottes, Freiheit schlechthin genannt, z. B. *Joann.* 8, 36; *Rom.* 8, 21; 1 *Petr.* 2, 16, während deren Verlust öfters einfach auch als Unfreiheit oder Knechtschaft bezeichnet wird. Die Behauptung dagegen, daß die heilige Schrift keine andere als diese übernatürliche Freiheit kenne, von der natürlichen Wahlfreiheit aber nichts wisse, ist falsch und häretisch und als solche namentlich verworfen in der Prop. 41 des *Baius:* Is libertatis modus, qui est a necessitate, sub libertatis nomine non reperitur in Scripturis sed solum nomen libertatis a peccato.

Sowohl die natürliche moralische Freiheit, als die übernatürliche Freiheit der Gnade ist in einem Menschen um so größer, je mehr der natürliche, beziehungsweise der übernatürliche gute Habitus in ihm erstarkt ist. Ihre höchste Vollendung ist die libertas *gloriae,* in der jedes Deficieren, also jede Sünde zwar nicht physisch, aber moralisch unmöglich ist. Dem steht gegenüber die servitus peccati, deren Vollendung die servitus gehennae ist, in der alles Gute nicht physisch, sondern moralisch unmöglich geworden ist.

II. Die ursprüngliche natürliche und übernatürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen.

§ 82. Die natürliche und übernatürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen im allgemeinen.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie VI § 300.

I. Alle Geschöpfe haben im weitesten Sinne eine gewisse Ähnlichkeit (similitudo) mit Gott. Aber nur die similitudo *specifica et proxima* der vernünftigen Geschöpfe, die Gott vermöge der perfectiones simpliciter simplices ähnlich sind, pflegt man im engeren Sinne *imago,* Ebenbild Gottes zu nennen, während im Unterschied davon die Ähnlichkeit der vernunftlosen Kreaturen mit Gott, denen nur die perfectiones secundum quid oder mixtae zukommen, vestigium genannt wird. S. Th. 1 q. 93 a. 2. 679. Imago und vestigium Dei.

Hieraus folgt schon, daß die natürliche Gottebenbildlichkeit der Seele zukommt, während der Leib des Menschen nur ein *vestigium* ist, wenn auch das vollkommenste unter allen. S. T. 1 q. 93 a. 6. Weil aber die Seele forma corporis ist, so wird nach dem Grundsatz: a potiori fit denominatio der Mensch mit Recht pure et simpliciter Ebenbild Gottes genannt, während er secundum quid vestigium ist.

Je größer die natürliche Vollkommenheit eines erschaffenen Geistes ist, um so größer ist selbstverständlich seine Gottebenbildlichkeit. In dieser Beziehung ist daher der Engel ein vollkommeneres Ebenbild Gottes als der Mensch. S. Th. 1 q. 93 a. 3. 680. Engel und Menschen als Ebenbilder Gottes.

Menschen und Engel sind aber von Natur zwar wahre, aber nur endliche und unvollkommene Ebenbilder Gottes. Die absolute Ebenbildlichkeit setzt Identität des Wesens voraus und ist daher nur dem Eingeborenen Sohne Gottes eigen. S. Th. 1 q. 93 a. 1 ad 2.

681. Das vernünftige Geschöpf als Bild der Trinität. Den Sohn, das unerschaffene Ebenbild, sehen daher auch viele zunächst als das Urbild des erschaffenen Ebenbildes an, während andere nach dem Worte der Schrift ad imaginem *nostram* das vernünftige Geschöpf als Ebenbild Gottes des Dreieinen bezeichnen. Letzteres wird dann näher so bestimmt, daß, weil Gott vermöge der Erkenntnis und Liebe seiner selbst dreifaltig ist, der Mensch durch die Fähigkeit, Gott zu erkennen und zu lieben, ein potentielles, durch die wirkliche Liebe und Erkenntnis Gottes aber ein aktuelles, beziehungsweise habituelles Ebenbild Gottes ist. Et sic imago Dei attenditur in anima, secundum quod fertur vel nata est ferri in Deum. S. Th. 1 q. 93 a. 8 c. Da aber die Seele selbst vermöge ihres geistigen Wesens ein Bild Gottes ist, so kann man auch sagen, daß sie durch die Erkenntnis und Liebe ihrer selbst ein Bild der Trinität ist. S. Th. 1 q. 93 a. 8.

682. Natürliche und übernatürliche Gottebenbildlichkeit. II. Nun gibt es aber eine natürliche und eine übernatürliche Erkenntnis und Liebe Gottes. Sowie die Befähigung zu der ersteren in der Natur des Menschen ihren Grund hat, so hat die Befähigung zu der übernatürlichen Erkenntnis und Liebe Gottes ihren Grund in jener übernatürlichen Teilnahme an der göttlichen Natur, oder was dasselbe ist, in der übernatürlichen Verähnlichung mit ihr, welche in statu viae Gnade, in statu termini Glorie genannt wird. Durch sie also ist der Mensch ein übernatürliches Ebenbild Gottes: imago *gratiae* und *gloriae*.

683. Sprachlicher und sachlicher Unterschied zwischen imago und similitudo. Seit der Väterzeit ist es üblich geworden, die übernatürliche Ebenbildlichkeit durch den Ausdruck *similitudo* zu bezeichnen, und manche wollten dieses schon *Gen.* 1, 26. 27; 5, 1 angedeutet finden. Schwerlich ist jedoch dieser Unterschied im heiligen Texte enthalten, wie auch Väter und Theologen imago und similitudo vielfach als Synonyma gebrauchen.

Der sachliche Unterschied zwischen imago und similitudo im angegebenen Sinne ist dagegen klar in der heiligen Schrift enthalten. Denn obwohl der Mensch durch die Sünde in einer Beziehung aufgehört hat, Gott ähnlich zu sein, und dem Tiere (*Ps.* 48, 13), ja dem Teufel (*Joann.* 8, 44) ähnlich geworden ist, so ist er dennoch stets in anderer Beziehung ein Ebenbild Gottes geblieben. (*Gen.* 9, 6; 1 *Cor.* 11. 7; *Jac.* 3, 9.)

684. Der erste Mensch ein natürliches und übernatürliches Ebenbild Gottes. III. Es ist nun katholisches Dogma, daß der erste Mensch nicht bloß durch seine vernünftige Natur, die selbstverständlich ganz gut und ohne böse Habitualität, wenn auch mit der natürlichen Unvollkommenheit und Defektibilität aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen war, ein natürliches, sondern auch vermöge der ihm durch die übernatürliche Gnade verliehenen übernatürlichen Gerechtigkeit, mit der noch andere Gnadengaben verbunden waren, ein übernatürliches Ebenbild Gottes war.

§ 83. Von dem Endziel des Menschen und den verschiedenen Ständen der menschlichen Natur.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie VI § 301. 302.

I. Die ganze Lehre vom Urstande, von der Erbsünde und von der Gnade hat die Lehre vom Endziele des Menschen zu ihrer Grundlage. Daher müssen wir das Notwendigste darüber hier kurz andeuten.

685. Die visio beatifica das Endziel des Menschen. Es ist Dogma,

1. daß Gott die Menschen wie auch die Engel zur *visio beatifica* als ihrem Endziele bestimmt hat, und daß diese somit ihr einziges,

letztes Ziel ist. Kann es auch mehrere und verschiedene untergeordnete Ziele geben, so kann doch das Endziel nur ein einziges sein, dem alle anderen, sekundären Ziele untergeordnet sind;

2. daß dieses Endziel ein übernatürliches ist, nicht nur deshalb, weil die visio beatifica über jegliches Vermögen der bloßen Natur erhaben ist (naturae *superaddita*), sondern auch weil sie der Natur nicht geschuldet (naturae *non debita*) ist; 686. Dieses Endziel ist übernatürlich.

3. daß Gott den Menschen zur visio beatifica nicht hätte berufen, sondern bei dem bloß natürlichen Ziele hätte belassen können, das mit der Erschaffung gegeben und der menschlichen Natur geschuldet ist. Gott hätte also den Menschen zu einer bloß natürlichen Erkenntnis und Liebe Gottes und einer ihr entsprechenden natürlichen Glückseligkeit bestimmen können, wenn er gewollt hätte; 687. Das natürliche Endziel des Menschen.

4. daß Gott, da er den Menschen wirklich zur visio beatifica und zwar als Lohn bestimmt hat, ihm auch notwendig die zur Erlangung dieses Lohnes notwendige Gnade der übernatürlichen Gerechtigkeit als donum naturae superadditum et non debitum geschenkt hat, obwohl er ihn auch, wie bei dem bloß natürlichen Ziele im Stande der bloßen Natur in statu naturae purae hätte belassen können. 688. Die übernatürliche Gerechtigkeit.

Dieses sind die Grundprincipien, auf denen die nun näher zu betrachtenden Wahrheiten beruhen.

II. Bezüglich des Verhältnisses der menschlichen Natur zu ihrem Endziele pflegen die Theologen verschiedene Stände (*status*) zu unterscheiden. Es sind dieses: 689. Die verschiedenen Stände (status):

1. Der status *naturae purae*. In demselben hätte der Mensch nur die menschliche Natur, Leib und Seele, besessen mit allen in ihnen wurzelnden Eigenschaften, Kräften, Neigungen und Dispositionen. Ausgeschlossen wäre aber jedes donum naturae superadditum, non debitum gewesen. Ein solcher Mensch wäre daher der Konkupiscenz, den Leiden und dem Tode unterworfen gewesen, nach welchem er zu einer natürlichen Seligkeit eingegangen wäre. status naturae purae;

Der status purae naturae ist möglich, war aber niemals wirklich.

2. Der status *naturae integrae*. In diesem Stande wären mit den natürlichen Gaben noch die präternaturalen Gnaden der Freiheit von der Konkupiscenz, von Leiden und vom Tode und einer großen Weisheit und Glückseligkeit verbunden gewesen; aber zur visio beatifica wäre der Mensch in diesem Stande nicht gelangt. status naturae integrae;

Der status naturae integrae war nach der sententia communis niemals wirklich, während er nach der Lehre derer, die der Verleihung der heiligmachenden Gnade auch im Urstande eine Zeit der Vorbereitung vorausgehen lassen, auch wirklich war. S. n. 708.

3. Der status naturae *elevatae* (status *iustitiae originalis*, status *innocentiae*), in welchem dem Menschen die heiligmachende Gnade und andere übernatürliche Gaben zur übernatürlichen Heiligkeit und zur Erlangung der visio beatifica verliehen werden. status naturae elevatae;

Dieser Stand war wirklich unseren Stammeltern vor dem Sündenfall verliehen.

status naturae lapsae; 4. Der status *naturae lapsae*. In ihm hat der Mensch alle ihm verliehenen supernaturalen und präternaturalen Gaben durch seine Sündenschuld verloren.

In diesem Stande befanden sich unsere Stammeltern nach dem Sündenfall; auch werden alle Nachkommen derselben in diesem Stande geboren.

status naturae reparatae. 5. Der status *naturae reparatae*, d. h. der wirkliche Stand der durch die Gnade Christi wiederhergestellten Natur.

§ 84. Von der ursprünglichen Gerechtigkeit.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie VI § 306.

690. Der Urzustand Adams im allgemeinen. Die Pelagianer und Rationalisten.

Adam befand sich vor dem Falle in einem anderen und besseren Zustande, als wir jetzt geboren werden, und zwar kraft göttlicher Gnade.

Der Beweis dieses noch ganz allgemeinen Satzes ergibt sich von selbst aus den folgenden speciellen Propositionen. Geleugnet wurde diese Wahrheit von den Pelagianern, nach denen Adam ursprünglich in demselben Zustande sich befand, in dem wir jetzt geboren werden. Bezeichneten sie den Urstand als Zustand der Unschuld und Gerechtigkeit, so meinten sie damit nur, daß Adam eben noch nicht gesündigt und keine sündhaften Habitualitäten kontrahiert hatte. Nannten sie seine Natur unversehrt (integra), so betrachteten sie auch unsere Natur in ganz gleicher Weise als von Geburt unversehrt.

Mit ihnen stimmt der gesamte Rationalismus und Naturalismus überein, der überdies den Urzustand als einen Zustand der Wildheit oder, wie Hegel sagt, unvermittelter Roheit und das Paradies als Mythus betrachtet, welcher das dem Menschen als Endziel vorschwebende Ideal als Realität an den Anfang versetzte.

691. Die iustitia originalis.

Wollen wir den besseren Zustand Adams näher kennzeichnen, so müssen wir zunächst folgende These aufstellen:

Die erste und wesentlichste Gnadengabe war die der ursprünglichen Gerechtigkeit (*iustitia originalis*) im engeren Sinne.

I. Was das Wesen der ursprünglichen Gerechtigkeit betrifft, so ist es *de fide*, daß sie die durch die heiligmachende Gnade bewirkte übernatürliche Gerechtigkeit und somit ein *donum Dei superadditum naturae et non debitum* war.

Die Gerechtigkeit Adams war also

692. Die Gerechtigkeit Adams positive Gerechtigkeit im weiteren Sinne.

1. nicht, wie die Pelagianer meinten, bloße Schuldlosigkeit, wie sie auch dem status naturae purae eigen gewesen wäre, sondern positive Gerechtigkeit. Das Wort Gerechtigkeit wird aber hier nicht in seinem eigentlichen und engeren Sinne von der speciellen Kardinaltugend der Gerechtigkeit oder der iustitia *specialis*, sondern in metaphorischem und weiterem Sinne von der iustitia *generalis* verstanden, der Wohlgeordnetheit des ganzen Menschen nach dem Willen Gottes. Iustitia importat rectitudinem quandam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis, prout scilicet supremum hominis subditur Deo, et inferiores vires animae subduntur supremae, scilicet rationi. S. Th. 1. 2 q. 113 a. 1 c.

Daher ist auch die Seele in ihrer Einheit und Ganzheit Subjekt dieser Gerechtigkeit. So wie aber die Seele in verschiedenen Kräften je nach dem Objekte ihrer Thätigkeit sich entfaltet, so verzweigt sich auch die Gerechtigkeit in die verschiedenen Tugenden, die sie virtualiter in sich schließt, und deren Inbegriff sie ist.

Je nachdem nun diese Ordnung der Gerechtigkeit bloß natürlich oder übernatürlich ist, ist die Gerechtigkeit selbst natürlich oder übernatürlich. Die Gerechtigkeit Adams aber war 693. Die Gerechtigkeit Adams übernatürlich.

2. übernatürlich und daher ein donum *superadditum, non debitum*.

II. Der Beweis dieser Wahrheit ergibt sich

1. aus der heiligen Schrift.

a. In der Genesis wird der erste Mensch im allgemeinen als 694. Die iustitia originalis im A. T.
Bild und Gleichnis Gottes bezeichnet und ihm jene unbefangene Unschuld beigelegt, von der geschrieben steht: Erat autem uterque nudus ... et non erubescebant. *Gen.* 2, 25; vgl. unten das donum rectitudinis. Es ist dieses jene Einfalt (*simplicitas*, ἁπλότης), um welche die Schlange die Eva betrog (2 *Cor.* 11, 3). Hierin ist allerdings die übernatürliche Gerechtigkeit nicht *explicite* ausgesprochen; allein, wenn man hinzunimmt, was die Genesis von den Offenbarungen Gottes an Adam und dem Verkehr mit ihm enthält, so ist darin klar ausgesprochen, daß der Mensch ursprünglich zu Gott in einem übernatürlichen Verhältnis stand.

Diese Lehre der Genesis wird *Eccli.* 7, 30 mit den Worten ausgedrückt: Solum modo hoc inveni, quod fecerit Deus hominem *rectum*. Daß hierunter aber die Gerechtigkeit verstanden ist, die den Menschen Gott wohlgefällig und der ewigen Seligkeit würdig machte, geht aus dem allgemeinen Sprachgebrauch der heiligen Schrift hervor, nach dem *rectus* so viel bedeutet als *iustus*, weshalb mit diesem Worte sowohl Gott (*Deut.* 32, 4; *Ps.* 24, 8; 91, 16) als auch die Heiligen bezeichnet werden (*Job* 1, 1. 8; 2, 3; *Ps.* 7, 11; 31, 11; 32, 1; 35, 11; 50, 12; 72, 1; 96, 11; 106, 42; 139, 14).

b. Das Neue Testament erklärt, daß die Gerechtigkeit durch Christus 695. Die iustitia originalis im N. T.
die Wiederherstellung der ursprünglichen, von Adam verlorenen Gerechtigkeit ist. Renovamini autem spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis. *Eph.* 4, 23. 24. Die Rechtfertigung des Sünders ist also eine Wiedererneuerung und ein Anziehen des neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit. Mag man nun unter diesem neuen Menschen den Adam oder Christus (*Rom.* 13, 14) verstehen, in jedem Falle ist die Rechtfertigung in Christus als eine Wiederherstellung der ursprünglichen Gerechtigkeit bezeichnet.

Dasselbe sagt *Col.* 3, 10: Induentes novum (hominem), eum, qui renovatur in agnitionem secundum imaginem eius, qui creavit illum. Hier ist das Anziehen des neuen Menschen mit offenbarer Beziehung auf die Genesis als Wiederherstellung der ursprünglichen Gottähnlichkeit bezeichnet.

Nun ist aber die christliche Gerechtigkeit, wie wir in der Justifikationslehre sehen werden, ein Produkt der heiligmachenden Gnade und supernaturalis quoad substantiam. Daher war es auch die ursprüngliche.

Dasselbe ergibt sich auch indirekt aus der unten zu betrachtenden Schriftlehre über die Erbsünde;

696. Die iustitia originalis nach den heiligen Vätern. 2. aus den heiligen Vätern. Dieselben unterscheiden die bloße Vernünftigkeit und Freiheit, durch welche der Mensch ein bloß natürliches Ebenbild Gottes war, von der durch die Innewohnung des heiligen Geistes ihm verliehenen Heiligkeit, durch die er die übernatürliche Gottähnlichkeit besaß. Der heil. Irenäus lehrt, durch die Sünde sei der Mensch im Paradiese der Gnade beraubt und aus einem pneumatischen ein animalischer Mensch geworden; in diesem Zustande trage zwar seine Natur noch das natürliche Bild Gottes an sich, die übernatürliche Gottähnlichkeit aber, die Gott ihm gegeben, habe er verloren (Adv. haeres. l. 4 c. 37). Nach dem nämlichen Kirchenvater hat Adam vom heiligen Geiste die sanctitatis stola erhalten (Adv. haeres. l. 3 c. 23). Der heilige Geist, sagt Basilius, stellt in der Taufe die ursprüngliche Gotteskindschaft wieder her, führt ins Paradies zurück, aus der Gottentfremdung zur Gottesgemeinschaft (De Spir. Sancto c. 15). Der heil. Cyprian bezeugt, Adam habe die accepta divinitus gratia nicht bewahrt (De bono patient. c. 19). Der heil. Chrysostomus (In Gen. hom. 16 c. 1) nennt wie der heil. Johannes Damascenus (De fid. orthod. l. 2 c. 12) den ersten Menschen einen alter angelus oder angelus terrestris. Der heil. Augustinus wiederholt immer und immer die Wahrheit, daß Adam vor dem Falle der Seele nach ein homo *spiritualis* war durch die Gerechtigkeit und Gottähnlichkeit, die Gott ihm bei seiner Erschaffung geschenkt hatte, und die uns durch Christus wiedergeschenkt wird (Genes. ad lit. l. 6 c. 27 sq.).

697. Das spiraculum vitae und die iustitia originalis. Anmerkung 1. Daß der heilige Geist Adam zur Heiligung mitgeteilt worden sei, finden Irenäus, Basilius, Cyrill von Alexandrien u. a. in der Einhauchung des spiraculum vitae (*Gen.* 2, 7) angedeutet. Im Anschluß hieran lehren auch manche Väter, Christus habe seinen Jüngern durch Anhauchen den heiligen Geist mitgeteilt, weil die erste Einhauchung des Geistes infolge der Sünde verloren gegangen war.

Wenn nun Augustinus, und mit Recht, jene Auslegung des spiraculum vitae der Genesis nicht annimmt, so stimmt er doch in der Sache mit jenen Vätern vollkommen überein.

698. Die pneumatische Substanz der Gnostiker und die Väter. Anm. 2. Gegenüber den Gnostikern, welche die Heiligkeit des Menschen in der dem göttlichen Lichtreiche emanierten pneumatischen Substanz erblickten, hoben die Väter, namentlich Irenäus und die Alexandriner öfters hervor, daß dem Menschen kraft der Schöpfung und von Natur nur die Anlage zur Heiligkeit, nicht aber die Heiligkeit selbst eigen sei. Diese müsse vielmehr durch den guten Gebrauch, den der Mensch von seiner Freiheit und seinen Anlagen mache, erworben werden. Durch solche Stellen wollten sie aber keineswegs die von ihnen anderwärts klar bezeugte ursprüngliche und eingegossene Gerechtigkeit leugnen, sondern nur jenem Grundirrtum des Gnosticismus entgegentreten, der die Heiligkeit des Menschen als eine physische Beschaffenheit und daher auch die Erlösung und Rechtfertigung als einen physischen Prozeß betrachtete, durch den nicht der ganze Mensch erlöst und geheiligt, sondern die pneumatischen Lichtteile von ihrer Verbindung mit der σάρξ und ψυχή befreit werden;

3. aus der Lehre der Kirche, die über unsere Lehre den verschiedenen alten und neueren Irrtümern gegenüber vielfältig sich ausgesprochen hat.

699. Die iustitia originalis nach der 2. Synode von Orange. a. Das *Arausicanum II* sagt can. 19: Natura humana, etiamsi in illa integritate, in qua est condita, permaneret, nullo modo se ipsam, creatore non adiuvante, servaret. Unde cum sine gratia

Dei salutem non possit custodire, quam accepit, quomodo sine Dei gratia poterit reparare, quod perdidit? Hier ist klar ausgesprochen, daß der erste Mensch das Heil, d. h. die Heiligkeit oder Gerechtigkeit, durch welche die Seligkeit erlangt wird, durch die Gnade Gottes empfangen hat, und nachdem er sie empfangen, ohne die Gnade nicht bewahren konnte. Daraus wird dann der Schluß auf den gefallenen Menschen gezogen.

b. Das Tridentinum erklärt, daß Adam durch die Sünde verloren hat die *sanctitas et iustitia, in qua constitutus fuerit* (Sess. 5 can. 1), oder die er von Gott empfangen hat (*accepta a Deo*. can. 2). Daß aber nach dem Tridentinum durch die Sünde nicht ein Bestandteil der menschlichen Natur verloren ging, wird in der Lehre von der Erbsünde gezeigt. 700. Die iustitia originalis auf dem Konzil von Trient.

Die Reformatoren bezeichneten die ursprüngliche Gerechtigkeit, abgesehen von der Unsterblichkeit und Impassibilität, als die Anlage und Tüchtigkeit zur Erkenntnis und Liebe Gottes und zur Erreichung des ewigen Lebens, ohne daß sie hierbei zwischen natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis, Liebe und Gerechtigkeit unterschieden.

Nach der Augsburger Confession bestand die ursprüngliche Gerechtigkeit in der Gottesfurcht und in dem Gottvertrauen.

So bezeichnet auch Calvin die Gerechtigkeit Adams als die Fähigkeit, Gott und die ewige Seligkeit zu erkennen, das Gute und Böse zu unterscheiden, das Gute mit Freiheit zu wollen und zu vollbringen.

Diese Gerechtigkeit erklärten sie, unter Verwerfung der katholischen Lehre, nicht als eine übernatürliche Gnadengabe, sondern als die natürliche Beschaffenheit des Menschen.

c. Unsere Wahrheit ist ferner ausgesprochen durch die Bulle Pius V. *Ex omnibus afflictionibus* von 1567, bestätigt durch Gregor XIII. in der Bulle *Provisionis nostrae* von 1579 und nochmals durch die Bulle Urbans VIII. *In Eminenti* von 1641 gegen Michael Bajus. 701. Die Lehre des Bajus über die iustitia originalis.

Der Grundirrtum des Bajus ist in Prop. 21 ausgesprochen: Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis, et proinde naturalis dicenda est et non supernaturalis. Hiernach und nach dem ganzen Inhalt seiner Lehre leugnete Bajus nicht, wie die Reformatoren, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit eine Vollkommenheit, eine exaltatio in consortium divinae naturae und daher naturae superaddita war; aber er behauptete, wie die visio beatifica sei auch die Gerechtigkeit und der ganze paradiesische Zustand der menschlichen Natur geschuldet (naturae debita) gewesen, da dieselbe ohne diese Gabe böse und unglücklich gewesen wäre. Insofern gesteht Bajus (Prop. 9) zu, es könnten die Gaben des Urstandes forsitan non improbanda ratione Gnaden genannt werden; nimmermehr aber seien sie im vollen und eigentlichen Sinne Gnaden, da sie der Natur geschuldet und deshalb nicht übernatürlich gewesen seien.

Daher heißt es Prop. 26: Integritas primae creationis non fuit indebita humanae naturae exaltatio, sed naturalis eius conditio, und Prop. 78: Immortalitas primi hominis non erat gratiae beneficium, sed naturalis conditio.

Daraus folgt dann weiter, daß der Lohn des ewigen Lebens für Menschen und Engel ursprünglich nicht Gnade, sondern pures Verdienst war, weil eben dieses Verdienst nicht auf Gnade, sondern auf der dem Menschen geschuldeten natürlichen Beschaffenheit des Urstandes beruhte. Daher die Bajanischen Sätze: Bonum opus ex natura sua est vitae aeternae meritorium (Prop. 2; vgl. Prop. 61). Demnach sind nach diesem Irrlehrer die guten Werke ohne jede weitere Rücksicht und an und für sich der visio beata würdig. S. Prop. 4 sqq.

Ist aber die iustitia orginalis der Natur geschuldet, so folgt daraus endlich die Unmöglichkeit des status *naturae purae*. Hierauf bezieht sich die Verwerfung der Prop. 55: Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur.

d. Die Irrlehre des Bajus wurde durch die Jansenisten erneuert und fortgebildet und daher wieder von der Kirche verworfen. Dies geschah namentlich durch die Bulle *Unigenitus*, in der 101 Sätze des Jansenisten Pascha- 702. Die Lehre des Jansenius über die iustitia originalis.

sius Quesnel verurteilt wurden. Prop. 35 lautet: Gratia Adami est sequela creationis, et erat debita naturae sanae et integrae. Als die Synode von Pistoja diese Lehre wieder erneuerte, verwarf Pius VI. durch die Bulle *Auctorem fidei* (1794) aufs neue den Irrtum, der Zustand der ursprünglichen innerlichen übernatürlichen Heiligkeit Adams sequelam fuisse creationis, debitum ex naturali exigentia et conditione humanae naturae, non gratuitum Dei beneficium (Prop. 16).

703. Hermes über die iustitia originalis. e. Auch Hermes hat in Verkennung des Wesens des Übernatürlichen die Lehre aufgestellt, die ursprüngliche Gerechtigkeit sei eine Folge der natürlich guten Beschaffenheit des Menschen gewesen und habe in der Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit und in der Übereinstimmung des Willens mit dem natürlichen Sittengesetz bestanden. Diese Lehre wurde von Gregor XVI. censuriert.

Über Hermes, Günther, Hirscher vgl. Kleutgen, Theolog. d. Vorzeit II S. 179 ff.; über die hierher gehörigen Häresien überhaupt s. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik § 161.

§ 85. Nähere Erklärung der katholischen Lehre von der ursprünglichen Gerechtigkeit.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie VI § 306.

704. Charakter der ursprünglichen Gerechtigkeit. 1. Wenn die katholische Kirche lehrt, die ursprüngliche Gerechtigkeit sei ein donum naturae superadditum et non debitum gewesen, so spricht sie damit vor allem aus, daß dieselbe weder ein Bestandteil, noch eine anerschaffene Qualität der menschlichen Natur, noch durch den Gebrauch der natürlichen Kräfte erreichbar war.

Es besteht also die übernatürliche Gerechtigkeit oder Heiligkeit nicht in der bloßen Übereinstimmung mit dem natürlichen Sittengesetz, sondern in der Befähigung zur übernatürlichen Erkenntnis und Liebe Gottes oder in jener übernatürlichen Vereinigung mit Gott, welche durch die heiligmachende Gnade begründet und in der Glorie vollendet wird.

Ist nun aber diese Gerechtigkeit oder Glückseligkeit im strengen Sinne übernatürlich (naturae *superaddita*), so ist sie auch eben damit der Natur nicht geschuldet (naturae *non debita*).

Man unterscheidet ein doppeltes debitum:

705. Die iustitia originalis kein debitum ex merito. 1. das debitum *ex merito*, kraft dessen nach dem Gesetze der Gerechtigkeit für verdienstliche Werke ein entsprechender Lohn geschuldet wird. In der Lehre vom Verdienst wird gezeigt, in welchem Sinne Gott gegenüber ein Verdienst der Kreatur möglich und wirklich ist. So viel ist gewiß, daß jede der göttlichen Gaben, durch deren guten Gebrauch das Verdienst begründet wird, nicht selbst verdient sein kann nach dem Axiom: principium meriti non cadit sub merito. Von einem debitum ex merito kann also bezüglich der ursprünglichen Gerechtigkeit keine Rede sein.

706. Die iustitia originalis kein debitum naturae. 2. Das debitum *naturae* oder *secundum conditionem naturae*. Es steht fest, daß einem jeden Geschöpf von Natur alles dasjenige gebührt, was zur Erreichung seiner natürlichen Bestimmung notwendig ist. Da nämlich Gott nicht unvernünftig und mit sich selbst im Widerspruch sein kann, so ist in dem göttlichen Willen, die Natur und die Naturordnung zu erschaffen,

notwendig auch der Wille enthalten, den Geschöpfen die Erreichung ihrer natürlichen Ziele genügend zu ermöglichen. Auf die Mittel zur Erreichung des der Natur entsprechenden Zieles hat daher jedes Geschöpf einen natürlichen Anspruch oder ein natürliches Recht.

Hieraus ergibt sich aber sofort, daß alles, was seinem Wesen nach übernatürlich oder naturae superadditum auch naturae *non debitum* ist. Das ist aber die übernatürliche Vereinigung mit Gott in Gnade und Glorie.

Diejenigen also, welche die ursprüngliche Gnade für ein debitum naturae halten, müssen auch die Anschauung Gottes für ein solches ansehen und demgemäß behaupten, daß die visio beata das natürliche und naturnotwendige Ziel und Endziel des Menschen und überhaupt eines jeden vernünftigen Geschöpfes ist.

Daß wir wirklich zur visio beata bestimmt sind, wird von der Kirche gelehrt und von den hier in Betracht kommenden Häretikern festgehalten.

707. Die Pelagianer und Reformatoren über die Erreichung der visio beata.

Dagegen meinten die Pelagianer, der Mensch könne aus seiner natürlichen Kraft und durch die Beobachtung des natürlichen Gesetzes diese Bestimmung erreichen. Auch die Reformatoren scheinen nach dem oben (n. 700) Gesagten hierin mit den Pelagianern übereinzustimmen. Daß aber diese Meinung mit der Offenbarung und der Natur der Sache in Widerspruch steht, wird anderwärts, namentlich in der Lehre von der Gotteserkenntnis und in der Gnadenlehre ausführlich nachgewiesen. Vgl. 1 *Cor.* 13, 9 ff.; S. Th. 1 q. 12 a. 4 u. 5; 1. 2 q. 5 a. 5 sqq.

708. Die Bajaner und Jansenisten über die visio beata und den Gnadenstand.

Wenn nun die Bajaner und Jansenisten die Supernaturalität der visio beata und des Gnadenstandes zugaben und nichtsdestoweniger leugneten, daß beide naturae *non debitae* und insofern natürlich seien, so beruht dies auf der irrigen Meinung, Gott habe, die Erschaffung des Menschen vorausgesetzt, denselben notwendig zur seligen Anschauung bestimmen und daher notwendig auch die Gnade der Gerechtigkeit als das notwendige Mittel dazu verleihen müssen, weil sonst der Mensch im Widerspruch mit seiner Natur bös und unglücklich gewesen wäre.

709. Inwiefern der Mensch ohne visio beata unglücklich ist.

Zur Unterstützung dieser Lehre berief man sich auf viele Stellen der Väter und Scholastiker, namentlich des heil. Augustin und des heil. Thomas, die einfach zu sagen scheinen, daß nur die Anschauung Gottes das natürliche Verlangen der Seele nach Erkenntnis und Seligkeit zu stillen vermöge, daß der Mensch zu diesem Ziel bestimmt und daher unglückselig sei, wenn er es nicht erlange.

Allein alle diese Stellen sprechen lediglich die Wahrheit aus, daß der Mensch thatsächlich zur visio beata als seinem einzigen letzten Ziele bestimmt ist. Aber dieselben Väter und Theologen lehren ebenso klar, diese Bestimmung sei eine übernatürliche und dem Menschen nicht geschuldet. Daher hätte Gott der Natur des Menschen kein Unrecht zugefügt, wenn er sie zu dieser höchsten und übernatürlichen Bestimmung nicht erhoben, sondern bei ihrer natürlichen Bestimmung belassen hätte, Gott in natürlicher Weise zu erkennen und zu lieben und darin ihre natürliche Glückseligkeit zu finden.

710. Gott das notwendige Ziel, die visio beata nicht.

Etwas ganz anderes ist also die Wahrheit, daß Gott das notwendige Ziel des vernünftigen Wesens ist, und etwas anderes die Wahrheit, daß die *visio beata* sein notwendiges Ziel ist. S. Th. 1. 2 q. 2 a. 8. Daß der Mensch nur in der Erkenntnis und Liebe Gottes seine Seligkeit finden kann, ist eine schon durch die Vernunft erkennbare Wahrheit, welche der heil. Thomas (l. c.) auch aus Vernunftgründen beweist. Dagegen est aliquis finis, ad

quem homo a Deo praeparatur, naturae humanae proportionem excedens; scilicet vita aeterna, quae consistit in visione Dei per essentiam, quae excedit proportionem cuiuslibet naturae creatae, soli Deo connaturalis existens. *S. Thom. De Veritate* q. 27 a. 2 c.

711. Die potentia oboedientialis zur visio beata.

Demgemäß besitzt auch der Mensch zur visio beata nur die passive Empfänglichkeit oder die *potentia oboedientialis.* Nur insofern kann also auch die ihrem Wesen nach übernatürliche Anschauung Gottes als dem Menschen natürlich und seiner Natur entsprechend bezeichnet werden: Visio seu scientia beata est quodam modo supra naturam animae rationalis, in quantum scilicet propria virtute ad eam pervenire non potest; alio vero modo est secundum naturam ipsius, in quantum scilicet secundum naturam suam capax est eius. S. Th. 3 q. 9 a. 2 ad 3.

712. Einwand aus der poena damni.

Durch das Bisherige erledigt sich auch der so oft gebrauchte Einwand gegen die Supernaturalität der visio beata, daß der Verlust derselben (poena damni) das Wesen der Höllenstrafe ausmache. So ist es nämlich wirklich in der bestehenden übernatürlichen Ordnung, so wäre es aber in der Ordnung der puren Natur nicht der Fall gewesen. Nur der Verlust eines Gutes, das man haben soll und kann, ist Unglück, Pein, Strafe. Ein entthronter König, nicht ein Unterthan, ein degradierter Priester, nicht ein Laie ist unglücklich und in Schande. Dazu kommt noch, daß der wirklich zum übernatürlichen Ziele bestimmte Mensch auch seine natürliche Bestimmung, Vollkommenheit und Seligkeit nur unter der Bedingung erreichen kann, daß er sein übernatürliches Ziel erreicht. Denn er kann sich nicht in ordine supernaturali von Gott trennen, ohne sich zugleich in ordine naturali von ihm abzuwenden. Wohl aber hätte Gott ihn in statu purae naturae belassen können. Dann wären ihm zur Erreichung seiner natürlichen Bestimmung Mittel gegeben gewesen, welche dem von seiner übernatürlichen Bestimmung abgefallenen Sünder kraft gerechten Gerichtes versagt sind.

713. Wann der erste Mensch die heiligmachende Gnade empfangen hat.

II. Nach der *sententia communis et probabilior* hat der erste Mensch die heiligmachende Gnade im Momente seiner Erschaffung empfangen. Manche Theologen, wie Bonaventura, Alexander von Hales, Scotus, Albertus Magnus, in unserer Zeit Möhler, waren der Meinung, Adam habe bei seiner Erschaffung nur das donum rectitudinis (n. 718 ff.), die heiligmachende Gnade aber erst nach einer gewissen, mit aktueller Gnade zu stande gekommener Vorbereitung empfangen; sie meinen, dadurch werde der Unterschied zwischen Natur und Gnade, zwischen rectitudo und iustitia, desgleichen die *libera susceptio gratiae* auch für den ersten Menschen schärfer und vollkommener gewahrt.

Diese Meinung ist nicht förmlich verworfen. Pallavicini (Histor. Conc. Trid. l. 7 c. 9) berichtet, das Tridentinum habe diese Kontroverse nicht entscheiden wollen und deshalb Sess. V statt des im Entwurfe stehenden in qua *creatus* fuerat den Ausdruck in qua *constitutus* fuerat gewählt.

714. Gründe, daß dies im Momente seiner Erschaffung geschehen sei.

Doch sprechen für unsern Satz nicht bloß der heil. Thomas und die allgemeine Ansicht der Theologen, sondern auch die Darstellungen der heiligen Schrift und der Väter, die Ausdrucksweisen der alten Konzilien, namentlich des Arausicanum II, sowie auch innere Gründe.

1. Auch nach unserer Lehre wird der Unterschied zwischen Natur und Gnade, sowie zwischen rectitudo und iustitia vollkommen festgehalten und nur eine zeitliche Aufeinanderfolge von Natur und Gnade, rectitudo und iustitia geleugnet.

Was aber die freie Aufnahme der Gnade betrifft, so ist einesteils an die Kindertaufe, anderenteils aber daran zu erinnern, daß auch bei unserer

Meinung eine libera susceptio gratiae möglich und nach dem Aquinaten u. a. auch wahrscheinlich ist. Cum motus voluntatis non sit continuus, nihil prohibet etiam in primo instanti suae creationis primum hominem gratiae consensisse. S. Th. 1 q. 95 a. 1 ad 5. Vgl. In 2 Dist. 29 q. 1 a. 2.

2. Auch die Scotisten lehren, daß die Engel im Momente ihrer Erschaffung die heiligmachende Gnade empfingen, desgleichen, daß Adam, wenn er nicht gesündigt hätte, seine Gnade auf seine Nachkommen ohne ihre Mitwirkung vererbt hätte. Warum soll Gott minder freigebig gegen Adam gewesen sein?

3. Es ist auch, wie wir unten sehen werden, angemessener, die rectitudo aus der iustitia entspringen, als diese auf jene folgen zu lassen.

4. Der Charakter der übernatürlichen Gerechtigkeit als habitus per se infusus wird endlich durch die vorherrschende Ansicht sicherer gestellt, als durch die entgegengesetzte Meinung.

§ 86. Die präternaturalen Gaben des Urstandes.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie VI § 307—311.

Außer der heiligmachenden Gnade und den mit dieser eingegossenen übernatürlichen Gnaden besaßen unsere Stammeltern auch noch eine Reihe anderer *dona superaddita, non debita*. 715. Die dona praeternaturalia und ihr Unterschied von den supernaturalia.

Man hat wohl auch alle Gaben des Urstandes mit dem Ausdruck ursprüngliche Gerechtigkeit bezeichnet. Indes ist es der Klarheit wegen besser, wenn wir nur die heiligmachende Gnade und die mit ihr eingegossenen absolut übernatürlichen Gaben als iustitia originalis bezeichnen. Diese Gaben allein sind dann auch übernatürlich im engeren und strengsten Sinne; alle übrigen Geschenke Gottes an Adam aber sind dona *praeternaturalia*. Mit Recht scheidet man die praeternaturalia von den supernaturalia, weil jene nicht schon jenes consortium divinae naturae, in dem die Supernaturalität des eigentlichen Gnadenstandes besteht, begründen, sondern nur in einer der bloßen Natur unerreichbaren und daher übernatürlichen Weise die Natur innerhalb ihrer Sphäre vervollkommnen. Dies gilt jedoch nicht vom donum scientiae, soweit es übernatürliche Geheimnisse zum Gegenstande hat.

Solche dona praeternaturalia gibt es fünf: 716. Die fünf dona praeternaturalia.

I. Das donum *rectitudinis;*
II. Das donum *scientiae;*
III. Das donum *immortalitatis;*
IV. Das donum *impassibilitatis;*
V. Das donum der Herrschaft über die Natur.

Die Theologen pflegen die Natur Adams, wie sie im Vollbesitze dieser Gaben, namentlich des donum rectitudinis (auch integritatis) sich befand, natura *integra* oder auch natura *sana* zu nennen. Es ist daher ein schädliches Mißverständnis, wenn manche neueren Theologen diesen Namen von der bloß natürlichen Vollständigkeit verstanden haben, während alle anderen Theologen (etwa mit Ausnahme des Durandus) nach dem Vorgange der Väter und namentlich des heil. Augustin unter diesem Namen die mit den übernatürlichen und präternaturalen Gaben gezierte und in diesem Sinne zu einer übernatürlichen, beziehungsweise präternaturalen Vollkommenheit integrierte oder perficierte Natur verstehen. 717. Natura integra bei den älteren und manchen neueren Theologen

I. Das donum *rectitudinis* oder *integritatis*.

718. Rectitudo im weiteren und engeren Sinne. 1. Der Ausdruck *rectitudo* wird im allerweitesten Sinne von der gesamten übernatürlichen Ausstattung der ersten Menschen gebraucht. Schon enger ist der Begriff, wenn rectitudo wie auch integritas nur die präternaturalen den Stammeltern verliehenen Gaben bezeichnet. Wir verstehen hier unter rectitudo oder integritas im engeren und eigentlichen Sinne die vollkommene und widerstandslose Unterordnung des niederen unter den höheren Menschen, oder die Freiheit von den dem Gebote des freien Willens zuvorkommenden und ihm widerstrebenden unfreiwilligen Regungen der natürlichen Begierlichkeit. Sehr klar definiert Card. Mazzella das donum rectitudinis als immunitas a concupiscentia, seu integritas, qua sentiendi appetendique facultas, tam habitu quam actu, ita voluntati subdebatur, ut nec eam praeveniendo, nec eidem resistendo ad malum impelleret aut a bono retardaret. De Deo creante p. 542.

719. Besitz und Verlust des donum rectitudinis: Dogma. 2. Daß der Mensch diese Gabe vor dem Falle besaß und nach dem Falle nicht mehr besitzt, ist Dogma.

Dies lehrt

a. die heilige Schrift.

α. Erat autem uterque nudus . . . et non erubescebant. *Gen.* 2, 25. Adam und Eva schämten sich aber nicht, weil die Ursache und der Gegenstand der Scham, nämlich die unordentliche Begierlichkeit bei ihnen nicht vorhanden war.

β. Ferner ist dieses Dogma an all jenen Stellen ausgesprochen, welche die Konkupiscenz als eine Folge der Sünde bezeichnen, z. B. *Rom.* 7, 14 ff. Näheres hierüber in der Lehre von der Erbsünde. Sodann lehren dies

b. die heiligen Väter, die insgesamt das erste Auftreten der Konkupiscenz mit der Sünde in Verbindung bringen;

c. die kirchlichen Entscheidungen. Das Konzil von Trient erklärt (Sess. V De pecc. orig. can. 5), daß die Konkupiscenz eine Sündenfolge (*ex peccato*) ist. Ferner lehrt dies Dogma

d. der *Catechismus Romanus*, der bei Erklärung des Urstandes die heiligmachende Gnade und die verschiedenen präternaturalen Gnadengaben genau auseinanderhält: Postremum ex limo terrae hominem sic corpore effectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturae ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset et impassibilis. Quod autem ad animam pertinet, eum ad imaginem et similitudinem suam formavit, liberumque ei arbitrium tribuit: Omnes praeterea motus animi atque appetitiones ita in eo temperavit, ut rationis imperio nunquam non parerent. Tum originalis iustitiae admirabile donum addidit, ac deinde caeteris animantibus praeesse voluit. P. 1 c. 2 q. 19.

720. Die rectitudo ein donum non debitum. 3. Daß das donum rectitudinis *naturae superadditum, non debitum* ist, ergibt sich

a. daraus, daß dasselbe im Momente des Sündenfalles verloren ging. *Gen.* 3, 7. 11. Was aber der Mensch durch den

Sündenfall verlor, sind nicht natürliche Eigenschaften, sondern Gnadengaben. Dies ist auch die einmütige und konstante Lehre der Väter und Theologen. Daher beweist der heil. Thomas die Supernaturalität der paradiesischen Gaben einfach aus der Thatsache, daß wir sie nicht mehr besitzen. S. Th. 1. q. 95 a. 1 c;

b. aus der ausdrücklichen Erklärung der heiligen Väter. Quid est gustato cibo prohibito, nuditas indicata, nisi peccato nudatum, quod gratia contegebat? Gratia quippe Dei magna ibi erat, ubi terrenum et animale corpus bestialem libidinem non habebat. *Augustinus*, C. Julian. l. 4 c. 16;

c. aus der Verwerfung der Prop. 26 des Bajus: Integritas primae creationis non fuit indebita humanae naturae exaltatio, sed naturalis eius conditio;

d. aus der Natur der Sache. Da jeder Bestandteil des menschlichen Wesens das von Natur ihm Entsprechende und Angenehme begehrt, so entsteht naturgemäß zwischen den verschiedenen, höheren und niederen, Kräften des Menschen ein natürlicher Widerstreit. Wenn dieser Widerstreit in unseren Stammeltern ausgeschlossen war, so war dies also keine der Natur geschuldete, sondern eine über ihre Natur hinausgehende Vollkommenheit. Dies ist um so gewisser, als die Vernunft und der freie Wille im Stande der reinen Natur das genügende Vermögen gehabt hätten, die natürliche Konkupiscenz und Irascibilität, wenn auch nicht ohne Mühe und Kampf, zu beherrschen. Der Mensch wäre daher in diesem Zustande an der Erreichung seines natürlichen Zieles ebensowenig gehindert gewesen, als uns in statu naturae reparatae die Konkupiscenz und Irascibilität an der Erreichung unseres übernatürlichen Zieles hindert.

4. Was das Verhältnis der *rectitudo* zur *iustitia* betrifft, so ist festzuhalten, 721. Verhältnis der rectitudo zur iustitia.

a. daß beide nicht notwendig miteinander verbunden sind. Denn

α. Vernunft und Wille können durch die übernatürliche Gerechtigkeit Gott unterworfen sein, ohne daß der natürliche Widerstreit des niederen Menschen gegen den höheren aufgehoben ist. So ist es jetzt wirklich in statu naturae reparatae der Fall. Aber auch im Urstande hätte Gott, wenn er gewollt hätte, dem Menschen die Gerechtigkeit ohne die rectitudo und die übrigen präternaturalen Gnadengaben verleihen können.

β. Ebenso kann aber auch nicht in Abrede gestellt werden, daß Gott auch vor der Gerechtigkeit, ja selbst ohne die Gerechtigkeit die rectitudo und andere präternaturalen Gaben dem Menschen hätte schenken können;

b. daß in Wirklichkeit das donum rectitudinis in dem donum iustitiae sein Princip hat. Dementsprechend sagen die Väter und Theologen, die Vernunft habe deshalb jene vollkommene Herrschaft über die Sinnlichkeit besessen, weil sie selbst so vollkommen der Herrschaft Gottes unterworfen war, indem die heiligmachende Gnade derart kraftvoll auf den ganzen Menschen einwirkte, daß alle Triebe und Neigungen beruhigt, geordnet und der geheiligten Seele folgsam waren. Allein diese so vollkommene Wirkung der heiligmachenden Gnade auch auf den niederen Menschen war deshalb eine besondere Gnadengabe, weil sie an sich nicht schon im Wesen der Gerechtigkeit liegt und daher auch zum Bestande derselben nicht schlechthin notwendig ist. S. Th. 1 q. 95 a. 1 c; 1. 2 q. 82 a. 3 c.

722. Gute und böse Affekte vor dem Sündenfalle.

5. Aus der ursprünglichen rectitudo folgt, daß

a. im Paradiese bei dem Menschen alle guten Affekte oder passiones, Liebe, Hoffnung, Verlangen nach dem Guten, Freude vorhanden waren, aber in vollkommener Unterordnung unter das Gebot der Vernunft und des freien Willens;

b. alle bösen Affekte dagegen, sowie auch jene guten Affekte, die das Böse zur Voraussetzung haben, z. B. Reue, Furcht ausgeschlossen waren. S. Th. 1 q. 95 a. 2 c.

II. Das donum *scientiae.*

Weil *in statu viae* besaß der paradiesische Mensch noch nicht die selige Anschauung Gottes; allein er war durch das Licht des übernatürlichen Glaubens erleuchtet und mit einer hohen, irrtumsfreien eingegossenen Wissenschaft natürlicher und übernatürlicher Wahrheiten ausgerüstet, entsprechend sowohl seiner persönlichen Heiligkeit und Glückseligkeit, als seiner Stellung und Aufgabe als Vater, Haupt und Erzieher des Menschengeschlechtes.

723. Adam besaß große Kenntnis natürlicher und übernatürlicher Wahrheiten.

1. Daß Adam hohe Wissenschaft natürlicher und übernatürlicher Wahrheiten besessen hat, ergibt sich

a. aus der heiligen Schrift.

α. Nach *Gen.* 2, 19. 20 benannte Adam alle Tiere *nominibus suis*, d. h. mit den ihrer Natur entsprechenden Namen. Dies setzt aber eine sehr vollkommene natürliche Erkenntnis der vernunftlosen Natur voraus und ist ein Zeichen höchster Weisheit.

β. Bezüglich der übernatürlichen Wahrheiten ergibt es sich u. a. aus dem Verkehre Gottes mit den Menschen, aus dem Prüfungsgebote und der damit verknüpften Drohung und Verheißung, aus dem Ausspruche Adams über das Wesen der Ehe, in dem die Väter zugleich eine Prophetie auf Christus und die Kirche erblicken. Demgemäß schildert *Ecclus.* 17, 5 ff. die allseitige und erhabene Weisheit des ersten Menschen;

b. aus der Lehre der Väter und Theologen.

α. Von der unserem Stammvater verliehenen natürlichen Wissenschaft und Weisheit hatten sie in ihrer Gesamtheit die erhabensten Anschauungen. Der heil. Augustin spricht von einer *excellentissima* sapientia (Op. imp. c. Jul. 5, 1), und der heil. Thomas schreibt den Stammeltern das eingegossene Wissen aller Dinge zu, quaecunque naturaliter homines cognoscere possunt. S. Th. 1 q. 94 a. 3 c.

β. Noch schärfer betonen Väter und Theologen die übernatürliche Weisheit der ersten Menschen. Hier weisen sie auch auf das allgemeine Gesetz hin, daß die ersten Empfänger göttlicher Offenbarungen vor allen anderen zur Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheiten erleuchtet würden;

c. aus Kongruenzgründen.

α. Was das natürliche Wissen betrifft, so besaß Adam nicht bloß vermöge der rectitudo eine größere Tüchtigkeit zur Erwerbung einer natürlichen Kenntnis der Geschöpfe und aus ihnen des Schöpfers, sondern es war auch kongruent, daß der König der Geschöpfe von vornherein mit einer eingegossenen Erkenntnis ausgerüstet, und daß mit dieser zugleich eine entsprechende Sprachengabe verbunden war.

β. Was die aus dem Glauben entspringende übernatürliche Erkenntnis betrifft, so mußte Adam wenigstens Gott als sein übernatürliches Ziel und die notwendigen Mittel zur Erreichung desselben erkennen. S. Th. 1 q. 94 a. 3 c.

Ob ihm auch andere Wahrheiten der übernatürlichen Ordnung, z. B. der Fall der Engel, was die meisten Väter annehmen, das Geheimnis der Inkarnation u. s. w. geoffenbart waren, läßt sich nicht entscheiden. Vgl. S. Th. 1 q. 94 a. 2.

2. Das donum scientiae war ein donum *naturae superadditum, non debitum.* 724. Das donum scientiae ein donum non debitum.

a. Soweit übernatürliche Wahrheiten Gegenstand des donum scientiae sind, versteht sich dies von selbst.

b. Aber auch die eingegossene wirkliche Erkenntnis natürlicher Wahrheiten war keineswegs, wie die Bajaner und Jansenisten behaupten, der Natur geschuldet, vielmehr genügte die Fähigkeit, die notwendigen sittlichen und religiösen Kenntnisse ohne allzu große Schwierigkeit erwerben zu können, um der Forderung des reinen Naturzustandes zu genügen.

Zur Verteidigung ihrer irrigen Behauptung lehrten die Bajaner und Jansenisten, wie schon früher die Reformatoren, daß jede Unwissenheit, selbst die unverschuldete, etwas Böses sei. Allein unverschuldete Unwissenheit ist zwar ein natürlicher Mangel, nicht aber eine Sünde. Diesen Irrtum hatte die von Alexander VIII. am 7. Dez. 1690 verworfene Prop. 2 für den status naturae *lapsae* behauptet: Tametsi detur ignorantia invincibilis iuris naturae, haec in statu naturae lapsae operantem ex ipsa non excusat a peccato formali. Das gilt aber auch für den status naturae *purae* und selbst für den status *iustitiae originalis.* 725. Nicht jede Unwissenheit ist Sünde.

3. Aus dem donum scientiae folgt keineswegs die Indefektibilität und somit die absolute Irrtumsfreiheit; sonst wäre ja der Betrug der Schlange unmöglich gewesen, wenn auch der Verblendung der Vernunft eine Sünde des Willens vorausgegangen ist. 726. Donum scientiae und Irrtumsfreiheit.

III. Das donum *immortalitatis.*

Von Natur sterblich dem Leibe nach, war der paradiesische Mensch durch die Gabe der leiblichen Unsterblichkeit, wenn er die ursprüngliche Gerechtigkeit bewahrte, frei von dem natürlichen Übel des leiblichen Todes und wäre, ohne sterben zu müssen, zu seiner Zeit in den Stand der vollendeten Verklärung und seligen Anschauung eingetreten.

1. Diese Wahrheit ist klar enthalten 727. Die Unsterblichkeit der ersten Menschen.

a. in der heiligen Schrift. *Gen.* 2, 17 wird der Tod und die Sterblichkeit als Strafe der Sünde angedroht und *Gen.* 3, 19 wirklich verhängt. In der letzten Stelle ist auch klar ausgesprochen, daß der leibliche Tod gemeint ist. Die leibliche Unsterblichkeit Adams ist auch unzweideutig enthalten in *Sap.* 2, 23. 24: Deus creavit hominem *inexterminabilem*, et ad imaginem similitudinis suae fecit illum. Invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum. Vgl. *Rom.* 5, 12; 6, 23; 1 *Cor.* 15, 21;

b. in der Lehre der heiligen Väter (s. Heinrich a. a. O. S. 573 f.) und der Theologen. Corpus hominis ante peccatum immortale fuit non per naturam, sed per gratiae divinae donum. S. Th. 1 q. 76 a. 5 ad 1;

c. in den Lehrentscheidungen der Kirche. Gegen die Pelagianer erklärten das Konzil von Mileve und das Plenarkonzil von

Karthago (418): Quicunque dicit, Adam primum hominem mortalem factum, ita ut, sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in corpore, hoc est de corpore exiret, non peccati merito, sed necessitate naturae, anathema sit. Can. 1.

728. Die Unsterblichkeit ein donum non debitum.

2. **Die leibliche Unsterblichkeit war eine an die Bewahrung der ursprünglichen Gerechtigkeit geknüpfte präternaturale Gabe.**

Dies ergibt sich

a. aus der heiligen Schrift. Nach *Gen.* 2, 17 sollten die Stammeltern mit dem Verluste der heiligmachenden Gnade sofort auch die Gabe der leiblichen Unsterblichkeit verlieren. Auch in der Straffentenz selbst ist dies ausgesprochen, da der Mensch zu dem verurteilt wird, was er eigentlich ist: Pulvis es, et in pulverem reverteris. *Gen.* 3, 19;

b. aus der Lehre der Väter. S. Heinrich, a. a. O. S. 573 ff. Aliud est, sagt Augustin, non posse mori . . . .; aliud posse non mori, secundum quem modum primus creatus est homo immortalis, quod ei praestabatur de ligno vitae, non de constitutione naturae . . . . . Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem *beneficio conditoris*. Gen. ad. lit. l. 6 c. 25.

Nicht die immortalitas *maior* oder das non posse mori, wie die Engel, sondern die sog. immortalitas *minor* oder das posse non mori besaß Adam im Paradiese und zwar durch Gnadengabe. Es bestand für ihn also die doppelte Möglichkeit, zu sterben oder nicht zu sterben, je nach der Erfüllung des göttlichen Gebotes;

c. aus der Lehre der Kirche. Prop. 78 des Bajus lautet: Immortalitas primi hominis non erat gratiae beneficium, sed naturalis conditio;

d. aus der Natur der Sache. *Secundum naturam* inkorruptibel sind nur die geistigen Substanzen; *secundum formam* inkorruptibel kann auch ein materielles Wesen sein, nämlich durch unauflösliche Verbindung der Materie mit einer inkorruptibelen Form. Der menschliche Leib ist nun allerdings mit seiner inkorruptibeln Seele verbunden, und darin liegt eine gewisse Disposition zu einer Teilnahme an der Inkorruptibilität der Seele. Allein aus eigener Macht vermag die Seele nicht ihrem Leib diese Unsterblichkeit zu verleihen; dazu wurde sie nur durch jene übernatürliche Gabe befähigt, die sie durch die Sünde verlor. S. Th. 1 q. 97 a. 1 c.

Dagegen war das Leben des Leibes auch im Paradiese an die natürlichen Bedingungen des irdischen Lebens, Nahrung, Schlaf u. s. w. (S. Th. 1 q. 97 a. 3) und nach der wohlbegründeten Meinung der Theologen auch an ein übernatürliches Mittel, den Lebensbaum (S. Th. 1 q. 97 a. 4) geknüpft. Im Stande der Verklärung aber, in dem das Leben nicht mehr ein irdisch-animalisches ist, bedarf der Mensch jener Mittel nicht mehr. Auch hierauf kann man anwenden 1 *Cor.* 15, 45: Factus est primus homo Adam in animam viventem, novissimus Adam in spiritum vivificantem. Vgl. S. Th. 1 q. 97 a. 3 c.

IV. Das donum *impassibilitatis*.

Die Stammeltern waren im Paradiese frei von allen leiblichen und geistigen Mühseligkeiten und Leiden.

1. Dies ergibt sich 729. Die impassibilitas der ersten Menschen.

a. aus der heiligen Schrift, die das Paradies als einen Garten der Wonne (*Gen.* 2, 15), die Beschwerden und Schmerzen des Weibes aber, die Unfruchtbarkeit der Erde, die Mühsal der Arbeit als Strafen der Sünde (*Gen.* 3, 16 ff.) erklärt;

b. aus der einmütigen Lehre der Väter und Theologen (S. Heinrich, a. a. O. S. 585). Die Erinnerung an die Glückseligkeit des ersten Zustandes hat sich auch in der Überlieferung aller Völker aus der Uroffenbarung erhalten, wie dies in der Apologetik mit Recht geltend gemacht wird.

2. Die Impassibilität war eine präternaturale Gabe. Dies bedarf eigentlich keines Nachweises mehr. Wenn der Mensch von Natur sterblich und die übernatürliche Freiheit von dem größten aller natürlichen Übel ihm keineswegs geschuldet war, so gilt dieses auch bezüglich der aus der natürlichen Gebrechlichkeit der menschlichen Natur und der Natur der Dinge überhaupt entspringenden Leiden und Beschwerden. S. Th. 1 q. 97 a. 2. 730. Die impassibilitas ein donum non debitum.

Daraus ergibt sich auch, daß Leiden wie auch der Tod nicht notwendig mit der Sünde zusammenhängen. Daher konnte Gott einen sündelosen Menschen nicht nur in statu naturae purae, sondern auch *in statu gratiae* denselben unterworfen sein lassen, wie dies bei Maria wirklich der Fall war. Deshalb wurde auch die Prop. 73 des Bajus verworfen: Omnes eius (Mariae) afflictiones in hac vita sicut et aliorum iustorum fuerunt ultiones peccati actualis vel originalis.

V. Die Herrschaft über die Natur.

In dem ihm von Gott bereiteten Garten des Paradieses war der Mensch, frei von jeder Mühsal, in einem Zustande des Friedens und des Wohlseins und besaß nicht nur die natürliche, sondern auch eine übernatürliche vollkommene Herrschaft über die Geschöpfe.

1. Diese Thatsache steht fest 731. Die Herrschaft der ersten Menschen über die Natur.

a. nach der heiligen Schrift. Sie bezeichnet das Paradies als Ort der Wonne (*Gen.* 2, 8), als einen Garten voll fruchttragender Bäume, in dessen Mitte der Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen und der Baum des Lebens standen (*Gen.* 2, 9 f.). Die Thätigkeit des Menschen zur Bebauung und Bewahrung dieses Paradieses hätte nicht den Charakter mühseliger Arbeit und eines beschwerlichen und gefährlichen Kampfes mit der Unbändigkeit der Naturkräfte, der Unfruchtbarkeit der Erde und der Wildheit der Tiere an sich getragen; denn alles dieses ist erst als Folge und Strafe der Sünde eingetreten (*Gen.* 3, 15 ff.);

b. nach der allgemeinen Ansicht der Theologen. In statu innocentiae ... nihil ei (homini) repugnabat, quod naturaliter deberet ei esse subiectum. Omnia autem animalia sunt homini subiecta. S. Th. 1 q. 96 a. 1 c.

2. Daß dieser Zustand aber einer präternaturalen Gabe Gottes zu verdanken war, folgt besonders aus der Vollstreckung des Urteils im Paradies. So lehren auch einmütig Väter und Theologen, indem sie erklären, daß die paradiesische Oberherrschaft über die vernunftlosen Wesen, insbesondere über die Tiere, infolge der Sünde verloren ging. Inoboedientia ad hominem eorum, quae ei debent esse subiecta, subsecuta est *in poenam* eius, eo quod ipse fuit inoboediens Deo. S. Th. 1 q. 96 a. 1 c. 732. Diese Herrschaft ein donum non debitum.

Der Zustand der vollkommenen Unterwerfung der Natur unter die Herrschaft des Menschen ist verloren gegangen, nicht aber seine natürliche Herrschaft, die er jedoch nur in Mühe und Kampf üben kann. Vgl. *Gen.* 9, 2; *Ecclus.* 17, 4; S. Th. 1 q. 96 a. 1. S. auch Heinrich a. a. O. S. 599 ff.

733. Möglichkeit des status naturae purae.

Scholion. Da alle bisher genannten Gaben *dona naturae superaddita, non debita* waren, so hätte Gott den Menschen *in statu naturae purae* erschaffen und belassen können: *status naturae purae est possibilis.*

Diese Konsequenz aus den in diesem Paragraphen erörterten Wahrheiten ist ausdrücklich gezogen durch die Verwerfung der oben (n. 701) angeführten Prop. 55 des Bajus. Die Behauptung der sog. Augustinerschule, Gott hätte potentia *absoluta* den Menschen in statu naturae purae erschaffen können, nicht aber potentia *ordinata* ist schon um deswillen falsch, weil sie den Begriff des Übernatürlichen zerstört.

Durch unsern Satz wird nicht ausgesprochen, daß der status naturae purae in jeder Beziehung dem status naturae lapsae gleich gewesen wäre. Gleich sind sie nur in Beziehung auf das Nichtvorhandensein der übernatürlichen Gaben; dagegen wäre im Naturstande weder Schuld noch Strafe, noch die Herrschaft des Teufels, vielmehr eine ganz andere Ordnung der Providenz vorhanden gewesen. Im Naturstande wäre das Nichtvorhandensein der supernaturalen und präternaturalen Gaben eine Negation, jetzt ist es eine Privation.

Auch ist es nicht durch den Glauben verboten, anzunehmen, daß die Konkupiscenz und in gewisser Weise auch die Ignoranz in statu naturae purae minder schlimm gewesen wäre, als sie in statu naturae lapsae ist.

III. Der Sündenfall und die Erbsünde.

§ 87. Prüfung und Fall des Menschen.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie VI § 312 f.

734 Die übernatürliche habituale Heiligkeit des Urzustandes.

Nach dem Bisherigen haben wir uns den sittlichen Zustand des ersten Menschen nicht, wie die Pelagianer lehrten, als bloße Schuldlosigkeit und sittliche Indifferenz, sondern als positive und zwar übernatürliche, habituale Heiligkeit und Gerechtigkeit zu denken. Da Adam nicht als Kind, sondern in plenitudine aetatis aus der Hand Gottes hervorgegangen, so war die ihm eingegossene Gerechtigkeit nicht wie bei den getauften Kindern eine rein habituale, sondern wurde von vornherein mit der aktuellen Gnade Gottes durch die freie Thätigkeit Adams irgendwie bethätigt.

Auf der anderen Seite aber war die Gerechtigkeit Adams nicht schon von vornherein persönlich bewährt und vollendet. Adam war vielmehr in einem Zustande kindlicher Unbefangenheit, und insofern konnte Irenäus (*Adv. haer.* 4, 38) ihn als Kind bezeichnen. In diesem kindlichen Zustande war ihm das Böse insofern unbekannt, als er noch nicht gesündigt hatte und auch noch nicht zu etwas Bösem versucht worden war. Daraus folgt aber keineswegs, daß er auch das Gute als solches, seine eigene Freiheit und damit die Möglichkeit des Bösen nicht wenigstens implicite erkannte. Nur jene unbefangene Unschuld kann daher gemeint sein, wenn von ihm gesagt wird, er habe vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen noch nicht gegessen. Keineswegs aber wird er dadurch einem unschuldigen Kinde gleichgestellt, das noch nicht zu den Unterscheidungsjahren gekommen ist, wenn auch mitunter in der heiligen Schrift der Ausdruck „das Gute und das Böse nicht unterscheiden“, diesen Sinn hat. Vgl. *Deut.* 1, 39; *Is.* 7, 15.

Absolut unwahr und unchristlich aber ist die bereits erwähnte naturalistische Auffassung des Urstandes als eines Zustandes der Unmündigkeit oder der Roheit und Wildheit, sowie die Meinung, der Sündenfall sei der erste Schritt zur Mündigkeit und der notwendige Durchgangspunkt zur Sittlichkeit gewesen. Nach der ursprünglichen Ordnung Gottes sollte der Mensch vielmehr, ohne das Böse aus eigener Erfahrung kennen zu lernen, zur vollkommenen Heiligkeit und Seligkeit gelangen, wie es bei den guten Engeln wirklich der Fall war. 735. Der Urstand kein Zustand der Wildheit.

Wohl aber war irgend ein Anlaß zur freien Entscheidung notwendig. Dieser war wirklich gegeben in dem göttlichen Gebote und in der Versuchung durch die Schlange. Hier sind nun folgende Punkte genau festzuhalten:

I. Die Erzählung der Genesis über Prüfung, Versuchung, Sünde und Strafe der Stammeltern ist nicht allegorisch, sondern historisch zu nehmen. Dies ergibt sich 736. Die Prüfung der Stammeltern historisch.

1. aus dem ganzen Kontexte sowie aus anderen Stellen der heiligen Schrift (*Sap.* 2, 24; *Ecclus.* 25, 33; *Joann.* 8, 44; 2 *Cor.* 11, 3; 1 *Tim.* 2, 14; *Apoc.* 12, 9);

2. aus der gesamten kirchlichen Überlieferung. Die Meinung des Cajetan, die Versuchung habe in einer innerlichen Einflüsterung des Satans bestanden, wurde allgemein zurückgewiesen;

3. aus der Natur der Sache; denn es ist doch höchst bedenklich, den Anfang und das Fundament der ganzen heiligen Geschichte mit einer Allegorie oder einem Mythus zu beginnen.

II. Gegenstand der Versuchung war das Verbot, vom Baume der Erkenntnis des Guten und des Bösen zu essen. 737. Gegenstand der Versuchung der Stammeltern.

1. Die Frucht an sich war gut, ihr Genuß daher an sich indifferent und nur wegen des positiven Verbotes sündhaft. Dieses positive Abstinenzgebot war gegeben zur Prüfung. Daß daneben für Adam das gesamte Naturgesetz sowie auch das aus der ursprünglichen übernatürlichen Gnadenordnung fließende übernatürliche Gesetz bestand, die ihm durch das Gewissen und den heiligen Geist ins Herz geschrieben waren, versteht sich von selbst.

2. Dies Abstinenzgebot entsprach

a. der Gerechtigkeit Gottes; denn es entspricht dem Grundverhältnis des Menschen zu Gott und den Geschöpfen, daß der Mensch aus Gehorsam gegen Gott des Gebrauches einer seiner Herrschaft unterworfenen Kreatur sich enthält;

b. der Güte Gottes und dem Stande der paradiesischen Unschuld, weil es leicht zu erfüllen war.

III. Der Urheber der Versuchung war der Satan (*Sap.* 2, 24; *Joann.* 8, 44; 2 *Cor.* 11, 3), der sich der Schlange als Werkzeug bediente (*Gen.* 3, 1—6). 738. Urheber der Versuchung der Stammeltern.

Obwohl der auch in statu originali defektibele Wille aus sich selbst hätte zur Sünde kommen können, so war es doch dem paradiesischen Zustande angemessen, daß die Versuchung von außen kam. Sie konnte aber weder von Gott ausgehen, noch von einem guten Engel, noch von der äußeren Natur, die dem Menschen vollkommen unterworfen war, noch von der Sinnlichkeit und den niederen Seelenkräften, die unter der vollkommenen Herrschaft der Vernunft standen. Daher konnte sie nur von dem gefallenen Engel ausgehen.

Daß Satan sich der Schlange als Werkzeug bediente, entsprach der Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes; denn:

1. Aus den Reden der Schlange konnte der Mensch den bösen und lügenhaften Geist sicher erkennen und mit der göttlichen Gnade leicht überwinden.

2. Im Falle des Überwindens erwuchs aus dieser Versuchung eine größere Verherrlichung Gottes und eine größere Ehre und Beglückung für den Menschen, im Falle des Unterliegens aber einigermaßen eine Entschuldigung für den verführten Menschen. Vgl. S. Th. 2. 2 q. 165 a. 1.

739. Grund der ersten Sünde. IV. Der Grund der ersten Sünde des Menschen war weder Sinnlichkeit, noch auch, wie die Reformatoren meinten, Unglaube, sondern Hoffart. *Gen.* 3, 5; 3, 22; *Ecclus.* 10, 15. Dies entspricht auch dem Zustand der ursprünglichen Gerechtigkeit, in dem der niedere Mensch dem höheren untergeordnet war. Daher begann die Sünde notwendig mit der Abtrennung des höheren Menschen von Gott; diese konnte sich aber nur dadurch vollziehen, daß der Mensch ein geistiges Gut gegen Gottes Ordnung begehrte, d. h. durch den Stolz. Erst aus dem Stolze entsprang der Unglaube, die sinnliche Begierde und die die Sünde vollendende That des Ungehorsams. S. Th. 2. 2 q. 163 a. 1.

Der Wille, wie Gott zu sein, war selbstverständlich nicht auf das Unmögliche, die Wesensgleichheit, sondern auf das Mögliche, die Gottähnlichkeit gerichtet, die der Mensch aber nicht auf dem Wege des Gehorsams, sondern in Ungehorsam erstrebte, indem er sich in Widerspruch mit Gott nach seinem eigenen Willen in den Besitz einer höheren Erkenntnis, Freiheit, Herrschaft und Seligkeit setzen wollte. S. Th. 2. 2 q. 163 a. 2.

740. Schwere der ersten Sünde. V. Was die Schwere der ersten Sünde betrifft, so ist zu bemerken:

1. Die Sünde unserer Stammeltern war eine Todsünde ex gravitate materiae et ex perfectione actus. Wegen der rectitudo und des donum scientiae war die perfectio actus besonders groß. Es ist sogar eine ziemlich allgemeine theologische Meinung, daß in statu originali bloß läßliche Sünden moralisch unmöglich waren. Vgl. S. Th. 1. 2 q. 89 a. 3.

2. In einer gewissen Beziehung ist die erste Sünde die schwerste menschliche Sünde; denn

a. die Hoffart ist secundum speciem peccati die schwerste Sünde, wenn auch die Hoffart Adams nicht zur höchsten Art und zum höchsten Grade der Hoffart, zum Gotteshasse, fortgeschritten ist;

b. auch in Anbetracht ihrer Umstände war die Sünde der Stammeltern die schwerste, nämlich wegen der Milde des Gebotes, der Natur der Versuchung; vor allem aber wegen der Gnade und der Würde Adams und der daraus für das ganze Menschengeschlecht sich ergebenden Folgen der Sünde. S. Th. 2. 2 q. 163 a. 3.

Anm. Einige halten die Sünde Adams, andere die Sünde Evas für schwerer. Der heil. Thomas hält dafür, die Sünde Evas sei zwar secundum speciem peccati, die Sünde Adams aber wegen der Umstände, vor allem aber, was prävalierend ist, wegen der Stellung Adams als des Hauptes des Weibes und des ganzen Menschengeschlechtes größer gewesen. S. Th. 2. 2 q. 163 a. 4.

§ 88. Folgen und Strafen der Sünde für den ersten Menschen.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie VI § 314.

Über die Folgen und Strafen der Sünde für unsere Stammeltern werden wir von der heiligen Schrift unterrichtet, sowie durch die Lehrentscheidungen der Kirche.

I. Die Genesis

1. bezeichnet als unmittelbare Folge der ersten Sünde die Erkenntnis der Nacktheit und die Scham, sodann die Flucht und das Verbergen vor Gottes Angesicht. *Gen.* 3, 7 ff. In ersterem offenbart sich der Verlust der rectitudo, in letzterem der Verlust der iustitia; 741. Unmittelbare Folge der ersten Sünde.

2. reiht daran das Strafurteil und zwar

a. das Strafurteil gegen die Schlange. *Gen.* 3, 14. 15. Dasselbe ist zunächst gegen das Tier, das Werkzeug des Verführers, gerichtet, hauptsächlich aber gegen diesen selbst; 742. Das Urteil gegen die Schlange.

b. das Urteil gegen Eva. Dasselbe lautet: 743. Das Urteil gegen Eva.

α. Multiplicabo aerumnas tuas et conceptus tuos; in dolore paries filios. *Gen.* 3, 16. Keineswegs wird aber dadurch die natürliche Fortpflanzung als Folge der Sünde bezeichnet. Die Ehe ist vielmehr im Paradiese eingesetzt und ihr dort schon der Segen der Fruchtbarkeit verliehen. *Gen.* 1, 28; vgl. S. Th. 1 q. 98 a. 1. Nur die mit der Fortpflanzung jetzt verbundenen Schmerzen, Beschwerden, namentlich auch die sündhafte Begierlichkeit sind als Strafe über das Weib verhängt. S. Th. 1 q. 98 a. 2 c.; 2. 2 q. 164 a. 2 ad 1—3.

β. Sub viri potestate eris, et ipse dominabitur tui. *Gen.* 3, 16. Diese Worte beziehen sich nicht auf die Unterordnung unter den Mann schlechthin, sondern auf den knechtlichen Charakter derselben infolge des Sündenfalles. S. Th. 2. 2 q. 164 a. 2 ad 1. Dasselbe gilt bezüglich aller anderen Arten menschlicher und gesellschaftlicher Über- und Unterordnung, namentlich bezüglich der väterlichen Gewalt. S. Th. 1 q. 96 a. 4 c. Nur in dem angegebenen Sinne ist es zu verstehen, wenn Väter und Theologen Ungleichheit und Herrschaft als Folge und Strafe der Sünde bezeichnen. Vgl. S. Th. 1 q. 96 a. 3 c.;

c. das Strafurteil gegen Adam. *Gen.* 3, 17. 18. 19. Über die in demselben ausgesprochenen Strafen, an denen auch das Weib teilnimmt, ist zu bemerken: 744. Das Urteil gegen Adam.

α. Als Strafe verhängt ist die Mühseligkeit der Arbeit, nicht das Wirken und Schaffen selbst. Adam sollte ja das Paradies bebauen zur Verherrlichung Gottes, zu seiner Freude und zur Verschönerung der Natur.

β. Durch die Verfluchung der Erde ist diese selbst nicht böse geworden, sondern ihrer präternaturalen paradiesischen Vollkommenheit beraubt und unter eine Ordnung der Providenz gestellt worden, in der sie natürlichen Übeln und bösen Einflüssen mehr unterworfen ist. Vgl. S. Th. 2. 2 q. 164 a. 2.

γ. Über den Verlust der Unsterblichkeit und Leidensfreiheit s. oben n. 727 ff. Vgl. S. Th. 2. 2 q. 164 a. 1.

II. Das Tridentinum (Sess. V Decr. de pecc. origin. can. 1) präcisiert die Strafen und Folgen der ersten Sünde dahin, daß Adam durch die Sünde sofort 745. Das Tridentinum über die Strafen und Folgen der ersten Sünde.

1. die Heiligkeit und Gerechtigkeit verloren hat;
2. ein Gegenstand des göttlichen Zornes und Abscheues geworden ist;
3. dem Tode,
4. der Herrschaft des Teufels unterworfen und
5. überhaupt nach Leib und Seele verschlechtert wurde.

Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, incurrisseque per offensam, praevaricationis huiusmodi iram et indignationem Dei, atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub eius potestate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est, diaboli, totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse: anathema sit.

Da diese Folgen auch auf die Nachkommen Adams übergingen, so werden wir sie in der Lehre von der Erbsünde betrachten.

Anm. Nach *Sap.* 10, 2, sowie nach der einmütigen Lehre der Väter und dem Glauben der Kirche wurden die beiden Stammeltern für ihre Person durch Christi Gnade gerettet. Es ziemte sich auch nicht, daß die Stammeltern des Menschengeschlechtes dem Teufel zur Beute wurden.

§ 89. Die Existenz der Erbsünde.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie VI § 316. 317. 318.

Die Sünde Adams ist auf alle seine Nachkommen übergegangen, so daß alle Menschen von Geburt Sünder sind.

Dies ist ein Grunddogma der ganzen christlichen Wahrheit, von dem die Lehre von der Erlösung und Rechtfertigung, insbesondere auch das Dogma der Taufe abhängt.

Den positiven Beweis erheben wir

I. aus der heiligen Schrift.

746. Die Erbsünde im Alten Testamente.

1. Das ganze Alte Testament ist ein einziges großes Zeugnis für diese Grundwahrheit:

a. Es zeigt zunächst historisch in Adams Nachkommen eine allgemeine und stets zunehmende Herrschaft der Sünde und ihres Elendes, so daß in den Tagen Noes war cuncta cogitatio cordis intenta ad malum omni tempore . . . omnis quippe caro corruperat viam suam super terram. *Gen.* 6, 5. 12. Aber auch die Nachkommen Noes sind gleicher Sündhaftigkeit unterworfen. Daher ist es pure Barmherzigkeit, daß Gott keine Sintflut mehr kommen läßt, und wie zur Entschuldigung spricht der Herr: Sensus enim et cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia sua. *Gen.* 8, 21. Und je länger, um so mehr nimmt von Noe bis Abraham und von Abraham bis Christus bei Juden und Heiden das Sündenverderben zu. Dies lehrt auch die profane Geschichte.

b. Von dieser Sündhaftigkeit ist niemand ausgenommen: Quis potest dicere: Mundum est cor meum, purus sum a peccato? *Prov.* 20, 9. Non est enim homo, qui non peccet. 3 *Reg.* 8, 46; 2 *Par.* 6, 30. Non est qui faciat bonum, non est usque ad unum. *Ps.* 13, 3.

Die Annahme der Pelagianer, es sei diese allgemeine Sündhaftigkeit lediglich das Produkt persönlicher Sünden und persönlicher Sündengewohnheit, ist schon ausgeschlossen

α. dadurch, daß das Alte Testament lehrt: fecit Deus hominem rectum. Wie wäre es auch möglich, daß keiner gerecht erfunden würde, wenn alle von Geburt gut und gerecht wären?

β. durch die Lehre des Alten Testamentes, der Tod, der auch diejenigen trifft, die persönlich nicht gesündigt haben, sei Sündenstrafe. Vgl. *Sap.* 1, 13;

γ. durch die Erklärung, die Sündhaftigkeit sei allen Menschen von Anbeginn an eigen.

c. Das Alte Testament führt ausdrücklich die allgemeine Sündhaftigkeit zurück:

α. auf die natürliche Abstammung; denn es ist unmöglich, daß von Unreinen Reine abstammen. Daher ist niemand rein, auch nicht das neugeborene Kind. Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? nonne Tu, qui solus es? *Job* 14, 4. So nach der Vulgata. Nach dem hebräischen Text: Quis dabit mundum de immundo? Ne unus quidem. Die Version der Septuaginta lautet: Quis enim mundus erit a sorde? At nemo, etsi unus dies sit vita eius super terram. Denn in Sünde ist der Mensch empfangen und geboren. Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum: et in peccatis concepit me mater mea. *Ps.* 50, 7;

β. auf die Sünde der Stammeltern. A muliere initium factum est peccati, et per illam omnes morimur. *Ecclus.* 25, 33;

γ. auf den Satan, der durch die Verführung der Stammeltern die Ursache des Todes und der Sünde aller wurde (*Sap.* 2, 24).

d. Auch die gesamte messianische Prophetie, das ganze alte Gesetz und der typische Kultus weisen auf den Sündenfall und die Erbsünde hin. Das Bewußtsein der allgemeinen und angeborenen Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit durchdringt überhaupt das ganze Alte Testament in seinen Gebeten, Psalmen und Prophetien. Daß die Juden an die Erbsünde glaubten, geht aus verschiedenen Stellen des Talmud klar hervor. Vgl. Tract. Sanhedrin 11.

2. Noch weit genauer, allseitiger und tiefer bezeugt und erklärt das Neue Testament die Existenz der Erbsünde. 747.

Die Erbsünde im Neuen Testamente.

a. Kraft seiner natürlichen Abstammung ist jeder Mensch fleischlich. Homo animalis. 1 *Cor.* 2, 14; carnalis. *Rom.* 7, 14. Daher kann er nur durch die Wiedergeburt aus dem heiligen Geiste durch das Wasser der Taufe zur Kindschaft Gottes und zur Teilnahme am Himmelreich gelangen. Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei. Quod natum est ex carne, caro est, et quod natum est ex spiritu, spiritus est. *Joann.* 3, 5. 6; vgl. 1, 12. 13. Die Gerechtfertigten oder die Kinder Gottes im Gegensatz zu den durch ihre natürliche Abstammung sündigen Menschenkindern sind daher renati non ex semine corruptibili, sed incorruptibili, per verbum Dei vivi et permanentis in aeternum. 1 *Petr.* 1, 23; vgl. 1 *Joann.* 3, 9.

b. Dieser von Geburt fleischliche Mensch ist wahrhaft sündig und schuldbeladen. Denn er steht unter dem Zorne Gottes. Daher bleibt jeder, der nicht an Christus glaubt, unter diesem Zorne (*Joann.* 3, 36).

Denn von Natur, d. h. kraft unserer natürlichen Abstammung sind wir Kinder des Zornes: Eramus natura filii irae. *Ephes.* 2, 3.

c. Die von Geburt fleischliche, sündhafte, dem Zorne Gottes unterworfene Menschheit wird auch Welt genannt, κόσμος, saeculum. Von dieser Welt aber heißt es: Mundus totus *in maligno* positus est. 1 *Joann.* 5, 19. Sie kennt Gott nicht (1 *Joann.* 3, 1). Sie haßt Christus und die Seinigen (*Joann.* 15, 18). Sie ist nichts als Augenlust und Fleischeslust und Hoffart des Lebens (1 *Joann.* 2, 16). Ihr Fürst ist Satan (*Joann.* 14, 30; 16, 11). Aus dieser Welt, der jeder Mensch von Geburt als Glied angehört, rettet uns nur die Gnade Christi. Qui eripuit nos de potestate tenebrarum. *Col.* 1, 13. Daher wird jene eine Sünde, durch die alle sündhaft sind, ἡ ἁμαρτία τοῦ κόσμου genannt, welche das Lamm Gottes auf sich und von uns hinwegnimmt (*Joann.* 1, 29).

d. Im Zusammenhang hiermit schildert die heilige Schrift alle einzelnen persönlichen Sünden als Früchte eines bösen Baumes, der, weil er böse ist, keine guten Früchte bringen kann. Man kann nicht Trauben von Dornen und Feigen von Disteln sammeln (*Matth.* 7, 17; *Luc.* 6, 43).

In demselben Sinne stellt Paulus das Gesetz des Geistes und Lebens in Christo dem Gesetze der Sünde und des Todes gegenüber (*Gal.* 5, 16 ff.). Diesem Gesetz sind alle unterworfen, bis Christus sie befreit, und im Namen aller sagt der Apostel: Ego carnalis sum, venumdatus sub peccato (*Rom.* 7, 14). Wenn auch die Schilderung des Kampfes zwischen Geist und Fleisch (*Rom.* 7) nach der begründeten Ansicht der meisten katholischen Ausleger von der Konkupiscenz, wie sie auch noch im Gerechtfertigten sich findet, zu verstehen ist, so ist dieses Kapitel doch auch für die Erbsünde beweisend einesteils, weil die Konkupiscenz aus der Erbsünde stammt und anderenteils, weil nach 7, 25 und 8, 1 nur die Gnade Christi von der Sünde und der Verdammnis befreit.

748. Der heil. Paulus über die Erbsünde.

e. Von bereits Gesagtem abgesehen, spricht sich der heil. Paulus mit besonderer Tiefe und Gründlichkeit über die Erbsünde aus.

α. Indirekt und im allgemeinen lehrt er die Erbsünde im ersten Teile des Römer- und Galaterbriefes, wo er als Grund der allgemeinen Erlösungs- und Gnadenbedürftigkeit die allgemeine Sündhaftigkeit bezeichnet: Causati enim sumus, Judaeos et Graecos omnes sub peccato esse . . . . omnes peccaverunt et egent gloria Dei. *Rom.* 3, 9. 23. Conclusit Scriptura omnia sub peccato. *Gal.* 3, 21.

β. Speciell und unmittelbar handelt der heilige Apostel von der Erbsünde *Rom.* 5, wo er ausspricht,

αα. daß durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und durch die Sünde der Tod, und daß so der Tod auf alle Menschen übergegangen ist (*Rom.* 5, 12). Hier wird der Tod aller als Folge der Sünde des Einen bezeichnet und zwar als eine durch die Abstammung aller von dem Einen vererbte Folge. Deshalb wird v. 14. besonders hervorgehoben, daß diese Sündenfolge auch diejenigen trifft, welche nicht in similitudinem praevaricationis Adae, d. h. durch persönliche Übertretung eines positiven Gesetzes gesündigt haben. Als Grund dieser Vererbung der Todesstrafe auf alle wird v. 12 angegeben, ἐφ' ᾧ πάντες

ἥμαρτον (Vulg.: in quo omnes peccaverunt). Für unser Dogma ist es gleichgültig, ob man mit den meisten katholischen Auslegern einfacher und tiefer die Übersetzung der Vulgata annimmt, oder ob man ἐφ' ᾧ mit *quia* übersetzt. Denn auch dann ist ausgesprochen, daß alle gesündigt haben, was nur in Adam geschehen sein kann, da ja nach v. 13 und 14 nicht alle persönliche Sünden begangen haben;

ββ. daß durch die Sünde des Einen die Verdammnis auf alle gekommen ist (v. 18). Das setzt aber den Übergang der Sünde voraus; denn ohne Sünde keine Verurteilung. Dieses spricht aber auch v. 19 sofort herrlich aus in den Worten, daß durch den Ungehorsam des Einen die Vielen, d. h. alle zu Sündern geworden sind: Per inoboedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi (οἱ πολλοί). Dies alles wird noch klarer durch die hier (v. 19) und an anderen Stellen ausgesprochene Gegenüberstellung Adams und Christi. So wie wir durch Adam ungerecht wurden, werden wir durch Christus gerecht. Also gilt auch umgekehrt: wie wir durch Christus gerecht werden, so sind wir durch Adam Sünder geworden. Nur die Ursache und die Weise des Überganges der Sünde und der Gerechtigkeit sind verschieden: dort die natürliche Geburt, hier die übernatürliche Wiedergeburt.

γ. Ein klares Zeugnis für die Erbsünde ist auch *Ephes.* 2, 3: Eramus natura filii irae. Vgl. oben n. 747.

δ. 1 *Cor.* 15, 22: Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur. 15, 49: Sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem coelestis, bezieht sich zwar zunächst auf Tod und Auferstehung, beweist aber auch überhaupt unsere natürliche Gleichförmigkeit mit dem sündhaften Adam.

ε. 2 *Cor.* 5, 14: Si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt, legt zwar eine andere moralische Deutung nahe (Thomas, Allioli); allein nach einer gleichfalls sehr allgemeinen (Cornel. a Lapide) und berechtigten Auslegung liegt darin auch ein direktes Zeugnis für die Erbsünde; indirekt ist selbstverständlich der Tod Christi für alle ein Beweis für den Sündentod aller;

II. aus der Lehre der Väter.

Wie die Erlösung war auch die Erbsünde von Anfang an offenkundiges Dogma. Die Kindertaufe und die mit derselben verbundenen Exorcismen sind ein deutlicher Beweis dafür. Daher konnte der heil. Augustinus mit Recht schreiben: Non ego finxi originale peccatum, quod catholica fides credit antiquitus. De nupt. et conc. l. 2 c. 12.

Aber auch in der Zeit vor Augustinus wurde die Erbsünde von den heiligen Vätern in klaren Aussprüchen gelehrt.

1. Griechische Väter: 749. Die Erbsünde bei den griechischen Vätern.

a. Die apostolischen Väter lehren an vielen Stellen, daß Christus der Erlöser aller ist, und daß die bloße Natur außer stande ist, das Heil zu erwerben. Christus habe den Lebensbaum uns zurückgegeben, der uns durch den Ungehorsam Adams verloren gegangen. Ep. ad. Diogn. c. 9. 12. Ähnlich Klemens von Rom 1 Cor. 7. 38.

b. Oftmals machen die Apologeten die allgemeine Sündhaftigkeit, die alle Menschen vom Stammvater erben, für die Notwendigkeit der Er-

lösung und der Taufe geltend, z. B. Justin, Apol. 1 c. 61. Vgl. auch Dial. c. Tryph. c. 88. 100.

c. Irenäus ist reich an Zeugnissen. In Adam haben alle Menschen Gott beleidigt: In primo quidem Adam offendimus non facientes eius praeceptum. Adv. haer. l. 5 c. 16. Nur vom Gekreuzigten empfangen wir Heilung von dem alten Biß der Schlange: Non aliter salvari homines ab antiqua serpentis plaga, nisi credant in eum, qui secundum similitudinem carnis peccati in ligno martyrii exaltatur a terra. L. c. l. 4 c. 2. Christus hat durch seinen Gehorsam am Kreuz den Ungehorsam geheilt, dessen wir uns am Baume des Paradieses schuldig gemacht: Eam, quae in ligno facta fuerat inoboedientiam, per eam, quae in ligno fuerat oboedientiam sanans. L. c. l. 5 c. 16.

Wenn Irenäus einmal den Gnostikern gegenüber sagt, durch Nachahmung seien wir Kinder des Teufels geworden, so kann das nimmermehr im Widerspruch mit der gesamten Lehre desselben im pelagianischen Sinne gedeutet werden.

d. Auch Klemens von Alexandrien und Origenes haben zahlreiche und durchaus korrekte Zeugnisse; ja selbst die origenistische Präexistenzlehre ist ein Zeugnis für unser Dogma, wenn auch eine falsche und dasselbe zerstörende Erklärung desselben.

e. Vollkommen klar und genau ist die Lehre der späteren Väter. So schreibt Athanasius: Omnes, qui ex Adamo oriuntur, in iniquitatibus concipiuntur proavi sui damnatione collapsi. In Ps. 50 n. 7. Der heil. Gregor von Nazianz mahnt: Quemadmodum in veteri Adamo mortui sumus, ita in Christo vivamus. Or. 38 n. 4. Andere Stellen s. Heinrich, a. a. O. S. 742 f.

750. Die Erbsünde bei den lateinischen Vätern.

2. Lateinische Väter:

a. Tertullian, dessen Traducianismus bezüglich des Ursprunges der Seele zu verwerfen ist, hat die Fortpflanzung der Sünde Adams auf alle Menschen sehr klar und korrekt gelehrt. Die Hauptstellen siehe Heinrich, a. a. O. S. 744 ff.

b. Aus der Erbsünde beweist Cyprian mit über 60 anderen Bischöfen in der Ep. ad Fidum die Notwendigkeit der Kindertaufe.

c. Ambrosius schreibt: Fuit Adam, et in illo fuimus omnes; periit Adam et in illo omnes perierunt. In Luc. l. 7 c. 15. Vgl. auch Apolog. David c. 11 n. 56. Andere Stellen s. Heinrich, a. a. O. S. 747.

751. Einwände.

Die Einwände, welche die Pelagianer aus einigen Väterstellen gegen die Erbsünde erhoben, beruhen auf Mißverständnis und Verdrehung. Namentlich ist zu beachten, daß die Väter, z. B. Cyrill von Jerusalem und Augustinus den Gnostikern und Manichäern gegenüber mit Recht hervorhoben, die Sünde habe nicht in einer natürlichen Beschaffenheit, sondern im freien Willen ihren Grund. Damit leugnen sie aber die Erbsünde nicht, da, wie Augustinus ausdrücklich bemerkt, auch die Erbsünde im freien Willen nicht des einzelnen Adamskindes, sondern Adams ihr Princip hat.

Namentlich aus Chrysostomus hat man zahlreiche Einwände erhoben. Allein die Orthodoxie dieses Heiligen ist nach dem Zeugnis der ganzen alten Kirche über jeden Zweifel erhaben. Es finden sich bei ihm viele klare Zeugnisse für die Erbsünde, z. B.: Initio dedit nobis Deus vitam sollicitudine laboribusque vacuam; dono abusi sumus, atque ex inertia tanto eversi bono paradisum amisimus. In Joann. hom. 36 n. 2. Die mißbrauchten Stellen reden meistens gar nicht von der Erbsünde, sondern von persönlichen Sünden, z. B. wenn er zu Neophyten, also zu Erwachsenen sagt, die Taufe sei nicht bloß zur Vergebung der Sünden, wie man an der Taufe der Kinder sehe, denen nicht Sünden vergeben, sondern die sanctitas, die adoptio, die haereditas mitgeteilt würden. Daß er dadurch in den Kindern die Erbsünde nicht leugnet, liegt in diesen Worten selbst, da ja die Erbsünde in der von Adam verschuldeten Be-

raubung der ursprünglichen Heiligkeit, Kindschaft und Erbschaft besteht. Getauften konnte er an einer anderen Stelle sagen, daß wir nicht durch Adams, sondern durch eigene Sünden verloren gehen, und daß der Tod etwas Gutes und ein Heilmittel sei. Wenn er sodann in Bezug auf die Gerechten des Alten Bundes sagt, nicht alle seien durch Adams Sünde Sünder, nämlich Thatsünder geworden, so leugnet er dadurch ebensowenig die Erbsünde, als er die Schuld der Erbsünde leugnet, wenn er behauptet, dieselbe bestehe in dem Tod und der Verdammnis, die wir von Adam erben. Er will dadurch nur die Erbsünde von den persönlichen Sünden unterscheiden, nicht aber die Schuld jener leugnen;

III. aus der Lehre der Kirche.

1. Das katholische Dogma von der Erbsünde wurde zuerst öffentlich von Pelagius angegriffen, der nach Marius Mercator seine Irrlehre von dem syrischen Priester Rufinus empfangen haben soll. Seine Irrlehre wurde von seinem Genossen und Schüler Cölestius näher entwickelt und wissenschaftlich hauptsächlich von dem Bischof Julian von Eclanum verteidigt. 752. Irrlehre des Pelagius.

Pelagius sprach seine Irrlehre zuerst in seinem Kommentar zum Römerbrief aus, indem er *Rom.* 5, 12 dahin erklärte, die Schuld und Strafe Adams treffe nur jene, die durch freiwillige Gesetzesübertretung die Sünde Adams nachahmen, keineswegs aber alle, die dem Fleische nach von ihm abstammen.

Die Lehre des Cölestius geben Augustin (De gest. Pelag. 23) und ebenso Marius Mercator (Comm. 1) in folgenden Sätzen an:

a. Adam wäre gestorben, ob er gesündigt oder nicht gesündigt hätte.

b. Die Sünde Adams schadete nur ihm, nicht aber dem Menschengeschlechte.

c. Neugeborene Kinder befinden sich in demselben Zustande, in dem Adam vor dem Falle war.

d. Wegen des Todes und der Sünde Adams stirbt das Menschengeschlecht ebensowenig, als wegen der Auferstehung Christi das ganze Menschengeschlecht aufersteht.

e. Die Kinder erlangen das ewige Leben, auch wenn sie nicht getauft werden.

Da der letzte Satz mit *Joann.* 3, 5 in offenem Widerspruche steht, so sagten die Pelagianer, diese Kinder seien nur vom regnum coelorum, nicht aber von der vita aeterna ausgeschlossen.

Daran reihen sich die in der Gnadenlehre näher zu betrachtenden, aber auch hier eingreifenden pelagianischen Sätze, der Mensch könne kraft seines freien Willens und ohne Christi Gnade gänzlich sündenlos leben, weshalb es auch vor Christus vollkommen sündenlose Heilige gegeben habe und das Gesetz ebenso in den Himmel führe wie das Evangelium.

Diese Irrtümer wurden alsbald auf einer Synode von Karthago (411) verworfen. Auf der Synode von Diospolis oder Lydda (415) entzog sich Pelagius teils durch Widerspruch, teils durch täuschende Interpretationen seiner Lehren der Verurteilung und wurde der Kirchengemeinschaft für würdig erklärt. Allein alsbald wurden seine und des Cölestius Irrlehren auf Synoden von Karthago und Mileve verworfen, deren Beschlüsse durch Papst Innocenz I. bestätigt wurden. Insbesondere erklärt das Milevitanum II: Placuit, ut quicunque parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro expietur, unde sit consequens, ut in eis forma baptismatis in remis- 753. Verurteilung der Pelagianer.

sionem peccatorum non vera, sed falsa intelligatur, anathema sit: quoniam non aliter intelligendum est, quod ait Apostolus: Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt: nisi quemadmodum Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit. Propter hanc enim regulam fidei etiam parvuli, qui nihil peccatorum in semetipsis committere potuerunt, ideo in peccatorum remissionem veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione traxerunt. *Denzinger,* Enchir. n. 65.

Verworfen wurden die Irrlehren des Pelagius und Cölestius auch auf der Generalsynode von Karthago (418), an der 200 Bischöfe teilnahmen. Die Kanones derselben gegen den Pelagianismus wurden vom Papste Zosimus bestätigt durch die sogenannte Epistola tractatoria, die an sämtliche Bischöfe des Morgen- und Abendlandes zur Unterzeichnung geschickt wurde.

754. Die Semipelagianer und ihre Verurteilung.

2. Die semipelagianischen Irrtümer berührten insofern das Dogma von der Erbsünde, als sie behaupteten, der Mensch könne aus eigener Kraft einen Anfang des Glaubens und somit seines Heiles wirken. Daher wiederholte Cölestin I. in seiner Epistola ad episcopos Galliae (431) auch die katholische Lehre von der Erbsünde, indem er erklärte, in praevaricatione Adae omnes homines naturalem possibilitatem et innocentiam perdidisse (c. 4; c. 12 weist er mit Augustin auch auf die Exorcismen und Insufflationen vor der Taufe hin als auf evidente Beweise des kirchlichen Glaubens von der Erbsünde. *Denzinger,* Ench. n. 88. 96.

Das durch die Autorität des Papstes Bonifaz II. einem allgemeinen Konzile gleichstehende Arausicanum II (529) erklärt can. 1 und 2:

Si quis per offensam praevaricationis Adae non totum, id est secundum corpus et animam, in deterius dicit hominem commutatum, sed animae libertate illaesa durante, corpus tantummodo corruptioni credit obnoxium, Pelagii errore deceptus adversatur Scripturae dicenti: Anima, quae peccaverit, ipsa morietur . . . .

Si quis soli Adae praevaricationem suam, non et eius propagini asserit nocuisse, aut certe mortem tantum corporis, quae poena peccati est, non autem et peccatum, quod mors est animae, per unum hominem in omne genus humanum transiisse testatur, iniustitiam Deo dabit, contradicens Apostolo dicenti: Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt. *Denzinger,* Ench. n. 144. 145.

755. Das Konzil von Trient über die Erbsünde.

3. Die Lehraussprüche gegen Pelagianer und Semipelagianer hat das Tridentinum in seiner fünften Sitzung fast wörtlich wiederholt und noch näher präcisiert:

Can. 1 s. oben n. 745.

Can. 2: Si quis Adae praevaricationem sibi soli, et non eius propagini asserit nocuisse, et acceptam a Deo sanctitatem et iustitiam, quam perdidit, sibi soli, et non nobis etiam eum perdidisse; aut inquinatum illum per inoboedientiae peccatum mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae: anathema sit, cum contradicat Apostolo dicenti: Per unum hominem peccatum intra-

vit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt.

Can. 3: Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est, et propagatione, non imitatione, transfusum omnibus inest unicuique proprium, vel per humanae naturae vires, vel per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius mediatoris Domini nostri Jesu Christi, qui nos Deo reconciliavit in sanguine suo.... anathema sit.

Can. 4: Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, etiamsi fuerint a baptizatis parentibus orti, aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro necesse sit expiari ad vitam aeternam consequendam, unde fit consequens, ut in eis forma baptismatis in remissionem peccatorum non vera, sed falsa intelligatur: anathema sit.

Can. 5: Si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam, quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi aut non imputari: anathema sit.

756. Die Erbsünde und die Vernunft.

IV. Aus der Vernunft läßt sich die Existenz der Erbsünde nicht beweisen. Die Übel, welche von einigen Theologen als Beweis herangezogen werden, haben ihren Grund nicht notwendig in der Erbsünde; ihre Existenz ist vielmehr auch ohne Erbsünde erklärlich. Mit dem heil. Thomas (C. g. l. 4 c. 52) kann aus den Übeln nur ein Wahrscheinlichkeitsbeweis für die Erbsünde erhoben werden, der erst durch die Offenbarung das rechte Licht erhält. Die Anklänge an eine Erbsünde bei den meisten heidnischen Völkern sind entweder Reste der Uroffenbarung oder nur dunkle Ahnungen. Vgl. Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechtes § 29 und § 44.

§ 90. Das Wesen der Erbsünde.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie VI § 319.

I. Aus den eben betrachteten Zeugnissen der Schrift und Überlieferung ergeben sich folgende Sätze:

757. Die Erbsünde wohnt jedem Menschen inne.

1. Die Erbsünde ist eine, einem jeden Menschen innewohnende Sünde.

Falsch ist daher die Meinung des Albertus Pighius († 1542) und des Ambrosius Catharinus († 1553), das eigentlich Sündhafte an der Erbsünde sei die Sünde Adams, die einem jeden seiner Nachkommen lediglich zugerechnet, imputiert werde. Diese durch einseitige und ausschließliche Geltendmachung eines Momentes an der Erbsünde falsche Ansicht wurde nicht nur von den Theologen alsbald bekämpft, sondern auch deren Streichung in den betreffenden Werken durch die Congregatio indicis angeordnet.

Die Falschheit dieser Meinung und die Wahrheit unserer These ergibt sich

a. aus den ausdrücklichen Worten des Tridentinums (Sess. 5 can. 3): Omnibus *inest* unicuique proprium;

b. aus der katholischen Lehre, daß die Sünde Adams für seine Nachkommen Erbsünde, d. h. auf die Nachkommen vermöge der Abstammung übertragen, *propagatione transfusum* (*Trid.*, Sess. 5 can. 3), also nicht lediglich zugerechnet ist;

c. aus dem Parallelismus der Erbsünde und der Gerechtigkeit aus Christus. Nun ist aber letztere uns nicht lediglich imputiert, wie Luther behauptete, sondern eigen: cordibus *inhaeret* (*Trid.*, Sess. 6 can. 11), also ist es auch die Erbsünde;

d. aus der Erklärung des Tridentinums (Sess. 5 can. 5), wonach durch die Taufe in dem Menschen das, *quod verum et proprium peccati rationem habet,* getilgt, also nicht bloß nicht zugerechnet wird. Bestünde nämlich das Wesen der Erbsünde lediglich in der Zurechnung der Sünde Adams, so könnte auch ihre Aufhebung nur in der Nichtzurechnung derselben bestehen.

758. Die Erbsünde nicht persönlich, sondern ererbt. 2. Die Erbsünde ist einem jeden nicht dadurch eigen, daß er sie persönlich begangen, sondern dadurch, daß er sie vermöge seiner natürlichen Abstammung von Adam ererbt hat.

Falsch ist daher

a. die pelagianische Lehre, die Sünde Adams gehe nicht propagatione, sondern *imitatione* auf seine Nachkommen über (*Trid.*, Sess. 5 can. 3);

b. die Lehre des Präexistentianismus; wenn die einzelnen Seelen in ihrer Präexistenz gesündigt hätten, so wäre die angebliche Erbsünde nicht eine von Adam ererbte, sondern eine persönliche Sünde;

c. der Erklärungsversuch einiger Theologen, die Seele habe im Momente ihrer Vereinigung mit dem Leibe durch eine ungeordnete Zuneigung zu demselben gesündigt. Diese Ansicht ist auch noch um deswillen falsch, weil diese Neigung als eine natürliche und somit die Erbsünde selbst als etwas Natürliches, in der Naturanlage der Seele Begründetes bezeichnet wird.

759. Die Sündenthat Adams die Ursache der Erbsünde. 3. Die Sündenthat Adams als solche ist nicht die Erbsünde, sondern die Ursache der Erbsünde.

Was nämlich von Adam auf die Nachkommen übergegangen ist, ist nicht das peccatum *actuale* Adams, sondern das durch diese Thatsünde verursachte peccatum *habituale*. Dieses peccatum habituale ist mithin seinem Ursprunge nach nur eines, *origine unum* (*Trid.*, Sess. 5 can. 3); allein in seinem Übergange auf Adams Nachkommen vervielfältigt es sich nach der Zahl derselben, gerade wie auch die menschliche Natur, die ursprünglich in konkreter Einheit wirklich war, nach der Zahl der von ihm abstammenden Individuen sich vervielfältigt.

760. Einheit und Vielheit der Erbsünde. Der Gattung und dem Ursprunge nach ist daher die Erbsünde in allen Menschen eine, der Zahl nach aber ist sie eine in jedem einzelnen Menschen, in allen aber ist sie eben deshalb so vielmal vorhanden, als Menschen sind. Peccatum originale est unum specie, et in uno homine non potest esse nisi unum numero. In diversis autem hominibus est unum specie et proportione, diversum autem numero. S. Th. 1. 2 q. 82 a. 2 c.

761. Die Ursünde Adams. 4. Nur jene Ursünde, die Adam als Stammvater und Haupt der Menschheit begangen hat, ist auf seine Nachkommen

übergegangen. Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit. *Rom.* 5, 12. In Adam omnes moriuntur. 1 *Cor.* 15, 22. Adae peccatum . . . origine unum transfusum *Trid.*, Sess. 5 can. 3.

Daraus folgt:

a. Andere persönliche Sünden Adams sind nicht übergegangen.

b. Nur Adams Sünde, nicht die Sünde Evas ist übergegangen. Daher die sententia communis, daß, wenn Adam nicht gesündigt hätte, die Sünde Evas uns nicht hätte schaden können. S. Th. 1. 2 q. 81 a. 5.

c. Ebensowenig gehen die Sünden der unmittelbaren Eltern oder anderer Vorfahren auf uns über. Nicht die Sünden einzelner Menschen, sondern einzig die Ursünde des Stammvaters wird übertragen, ähnlich wie auch durch die Eltern die menschliche Natur übertragen wird. S. Th. 1. 2 q. 81 a. 2.

In diesem Sinne steht geschrieben *Ezech.* 18, 20: Filius non portabit iniquitatem patris. Wenn es daher *Ex.* 20, 5 heißt: Ego sum Dominus Deus tuus fortis, zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios, in tertiam et quartam generationem eorum qui oderunt me, so kann das durchaus nicht von einer eigentlichen Schuld und einer eigentlichen Strafe verstanden werden, die nur dem Schuldigen eigen sind, sondern nur von Sündenfolgen und äußeren Strafgerichten, welche die Nachkommen vermöge ihres natürlichen Zusammenhanges mit ihren Eltern und Voreltern treffen können, aber für sie nicht den Charakter der Strafe, sondern lediglich einer Heimsuchung haben.

II. Worin besteht aber das eigentlich Sündhafte an der Erbsünde, das von Adam auf jeden seiner Nachkommen übergeht, ihm innewohnt und ihn mißfällig und verdammungswürdig vor Gott macht, d. h. das Wesen der Erbsünde?

Zur Klarstellung dieser Frage schließen wir zunächst die falschen Antworten aus und stellen sodann die richtige auf.

1. Das Wesen der Erbsünde besteht nicht in einer bösen Substanz. 762.

Die Wahrheit dieses Satzes ergibt sich vor allem daraus, daß es eine böse Substanz, also auch eine böse forma substantialis überhaupt nicht gibt noch geben kann. Wäre die Erbsünde übrigens eine substantielle Form, so wäre der gefallene und nicht gefallene Mensch nicht mehr dasselbe Wesen. Vgl. *Bellarmin,* Controv. De amiss. grat. l. 5. c. 1 sqq.; *Suarez,* De pecc. orig. disp. 9 s. 2. (Die Erbsünde keine böse Substanz.)

Gegen diese These verstießen besonders zwei Irrtümer: 763.

a. Die Lehre der Gnostiker, welche die dem Menschen angeborene Sünde als etwas Substantielles, nämlich als die wesentlich böse Materie ansahen, wurde bereits in der Schöpfungslehre widerlegt. (n. 559). In gewisser Weise verwandt damit ist die Lehre des modernen Rationalismus und Pantheismus, denen die Lehre von der Erbsünde nichts anderes ist, als die natürliche Unvollkommenheit oder Endlichkeit. (Die Gnostiker über die Erbsünde. Rationalismus und Pantheismus.)

b. Im Reformationszeitalter stellte Flacius Illyricus († 1575) die auch von Protestanten des Manichäismus beschuldigte Lehre auf, die Erbsünde sei nicht nur eine Qualität, sondern etwas Substantielles, substantia; später verzichtete er auf das Wort substantia und wählte den Ausdruck vires substantiales. Nach diesem Irrlehrer ist die menschliche Seele durch die Erbsünde substantiell verändert worden, aus einem Ebenbilde Gottes zu einem Ebenbilde des Teufels; wie im Leichnam statt der Seele die forma cadaverica sei, so werde nach der Sünde Adams die Seele durch eine forma teterrima substantialis informiert. Vgl. Möhler, Symbolik § 6 ff. 764. (Flacius Illyricus.)

2. Das Wesen der Erbsünde besteht nicht in der Konkupiscenz, d. h. der unordentlichen Begierlichkeit und der Neigung zum Bösen. Dies ist Dogma, wie in der Justifikationslehre ausdrücklich ge- 765. (Die Erbsünde nicht die Konkupiscenz.)

zeigt wird. Einfach und unmittelbar ergibt sich dieser Glaubenssatz schon daraus, daß die Konkupiscenz auch in dem Gerechtfertigten bleibt, in dem doch nichts Verdammliches ist. Vgl. *Rom.* 8, 1; *Trid.*, Sess. 5 can. 5.

766. Der Protestantismus über das Wesen der Erbsünde. Mit dieser Wahrheit stehen im Widerspruch

a. die Protestanten des XVI. Jahrhunderts, welche in dieser Beziehung in zwei Stücken irrten, nämlich

α. darin — und dieses ist die Hauptsache —, daß sie die Verderbnis der menschlichen Natur oder die Konkupiscenz an sich und wesentlich als Sünde betrachteten. Daß die menschliche Natur irgendwie durch die Sünde verwundet oder verderbt wurde, und daß diese Korruption der Natur oder die Konkupiscenz ein zur Erbsünde in nächster Beziehung stehendes Übel ist und sich zu ihr, wie die Scholastiker sagen, sicut quiddam materiale (S. Th. 1. 2 q. 82 a. 3 c.) verhält, lehrt auch die katholische Theologie; allein Luther erklärte ausdrücklich, es sei nicht genug, die Konkupiscenz als ein aus der Sünde entsprungenes und zu ihr in Beziehung stehendes Übel zu betrachten, sondern sie sei selbst Sünde und Schuld im eigentlichen Sinne;

β. darin, daß sie die Verderbnis der menschlichen Natur übertrieben bis zu einer völligen Zerstörung ihrer natürlichen Güte und Gottähnlichkeit. Hierüber unten in der Lehre von den Folgen der Erbsünde (§ 92);

767. Bajus und die Jansenisten über das Wesen der Erbsünde. b. Bajus und die Jansenisten, die denselben Irrtum erneuerten. Derselbe wurde besonders von der Kirche verworfen in den 79 censurierten Sätzen dieses Irrlehrers.

Prop. 50 lautet: Prava desideria, quibus ratio non consentit, et quae homo invitus patitur, sunt prohibita praecepto: non concupisces, und

Prop. 51: Concupiscentia, sive lex membrorum, et prava eius desideria, quae inviti sentiunt homines, sunt vera legis inoboedientia;

768. Hermes über das Wesen der Erbsünde. c. Hermes und andere neueren Theologen, die gleichfalls bald mehr, bald weniger die Begierlichkeit als das Wesen der Erbsünde betrachtet haben.

769. Die Erbsünde nicht Leiden und Tod. 3. Noch weniger besteht das Wesen der Erbsünde in den Leiden und im Tode.

Diese These ist ausdrücklich durch das Tridentinum (Sess. 5 can. 2) als Dogma erklärt.

770. Worin das Wesen der Erbsünde besteht. 4. Das Wesen der Erbsünde besteht *formaliter* in der Privation der ursprünglichen Gnade und der durch sie bewirkten ursprünglichen Gerechtigkeit im engeren Sinne.

Diese Privation aber gereicht uns zur Schuld und ist deshalb wahre und eigentliche Sünde, weil wir sie in unserem Stammvater durch dessen Ursünde verschuldet haben.

771. Die Erbsünde und ihre Schuld. a. Das kirchliche Dogma lehrt von der Erbsünde:

α. Die Erbsünde ist eine der Seele inhärierende, wahre und eigentliche Sünde (*Trid.*, Sess. 5 can. 5). Und diese Sünde ist der Tod der Seele (Sess. 5 can. 2).

β. Als Sünde konstituiert sie wahrhaft eine Schuld, den *reatus* peccati originalis, der der Sühne bedarf und wirklich durch die heilige

Taufe gesühnt und ausgetilgt wird (Sess. 5 can. 5). Daher haben auch die Väter und die alten Konzilien aus der Kindertaufe in remissionem peccatorum immer und immer wieder den Sünd- und Schuldcharakter der Erbsünde bewiesen.

Fragt man nun aber, worin jene der Seele inhärierende Sünde, welche der Tod der Seele ist, und worin insbesondere deren Schuld, mit a. W., worin das *formale* peccati originalis besteht, so antworten alle angesehenen Theologen mit der oben (n. 770) aufgestellten These.

b. Bevor wir den Beweis für diese These antreten, müssen wir die 772.
Sünde als Akt und als Zustand oder die Sündenthat und den Sündenstand unterscheiden. Die Sündenthat ist in dem Momente, in dem sie vollbracht ist, auch vorübergegangen; der Sündenstand aber bleibt nach der Sündenthat und besteht unwandelbar fort, solange er nicht aufgehoben wird. Indem Adam gegen Gottes Gebot sich auflehnte und die That des Ungehorsams vollbrachte, setzte er die Sündenthat (peccatum *actuale*), die als That vorüberging; aber der durch diese That verursachte Sündenstand blieb in ihm. Dieser Sündenstand oder das peccatum *habituale* war etwas real in der Seele Bleibendes. Durch die Sündenthat hat sich der Wille von Gott abgewendet, und er bleibt von ihm abgewendet. Durch die heiligmachende Gnade war der Mensch, insbesondere Adam, *realiter* Gott als seinem übernatürlichen Endziele zugewendet und unterworfen und mit ihm *realiter* durch das Band der heiligen übernatürlichen Liebe, als Kind mit dem Vater, vereinigt. Durch seine Sünde aber riß er sich los von Gott und nötigte denselben, ihm die heiligmachende Gnade der Kindschaft zu entziehen. Dadurch verwandelte sich das Verhältnis der Freundschaft und Kindschaft in das Verhältnis der Feindschaft und der Entfremdung von Gott. Zugleich verlor dadurch die Seele den Glanz und die Schönheit ihrer übernatürlichen Gottähnlichkeit (*similitudo*) und wurde dadurch befleckt und häßlich. Dieses ist die Makel der Sünde in der übernatürlichen Ordnung. Deshalb ist die sündige Seele nicht nur wegen ihrer vorübergegangenen That, sondern auch wegen der in ihr bleibenden und ihr innewohnenden Beflecktheit und Häßlichkeit ein Gegenstand des göttlichen Abscheues. Daraus ist auch klar, daß der im Momente der Thatsünde mit Notwendigkeit eingetretene Verlust der heiligmachenden Gnade, und damit der übernatürlichen Gerechtigkeit, Heiligkeit und Gotteskindschaft, nicht nur eine Folge und Strafe der Sünde, sondern die in der Seele bleibende oder habituale Sünde selbst, welche, weil durch den freien Willen des Sünders verursacht, demselben zur Schuld gereicht, eine selbstverschuldete Privation der Heiligkeit, Gerechtigkeit und Gotteskindschaft, eine schuldhafte Befleckung der Seele (*macula culpae*) ist.

Sündenthat und Sündenstand.

Da nun, wie wir gesehen haben, die Gnade der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit dem Adam nicht nur für seine Person, sondern für sein ganzes Geschlecht gegeben und ihre Bewahrung für sich und seine Nachkommen an die Erfüllung des paradiesischen Gebotes geknüpft war, so hat er durch seine Sünde jene Gnade nicht nur für seine Person, sondern für das ganze Menschengeschlecht oder für die

menschliche Natur in allen ihren Individuen verloren, die nach Gottes ursprünglichem Heilsratschluß mit der menschlichen Natur auch die ursprüngliche Gnade dieser Natur ererben sollten.

c. Die Erbsünde schließt also ein Doppeltes in sich: die Privation der ursprünglichen Gerechtigkeit und die Verschuldung dieser Privation, wie es in unserer These enthalten ist.

773. Die Erbsünde die Privation der ursprünglichen Gerechtigkeit.

α. Daß die Erbsünde in der Privation der ursprünglichen Gerechtigkeit besteht, ergibt sich

αα. aus dem Dogma von der Rechtfertigung des Sünders. Wie das Tridentinum sagt, wird durch die Taufe getilgt id, quod veram et propriam rationem habet peccati (Sess. 5 can. 5). Nun wird aber durch die Taufe, wie das Dogma lehrt, die heiligmachende Gnade eingegossen und dadurch die Seele aus dem Stande der Ungerechtigkeit, Sünde, Ungnade in den Stand der Gerechtigkeit oder Gnade gesetzt. Es besteht also das Wesen der Erbsünde in der Privation der ursprünglichen Gnade und Gerechtigkeit;

ββ. aus dem Wesen der *iustitia originalis*. Das Wesen der Erbsünde ist das gerade Gegenteil von dem Wesen oder der forma der ursprünglichen Gerechtigkeit. Nun besteht aber das Wesen der ursprünglichen Gerechtigkeit im engeren und eigentlichen Sinne in der Unterwerfung der Seele unter Gott und in der Vereinigung mit ihm durch die heiligmachende Gnade. Also besteht das Wesen der Erbsünde in der Beraubung dieser Gnade und der damit gegebenen Lostrennung von Gott, ihrem übernatürlichen Endziel.

774. Verhältnis der Konkupiscenz zur Erbsünde.

Hieraus ergibt sich sofort, daß die Konkupiscenz zur Erbsünde in demselben Verhältnis steht, wie die rectitudo zur iustitia orginalis. Sowie die übernatürliche Gerechtigkeit das Wesentliche des Urstandes ist, die rectitudo aber etwas zur Gerechtigkeit Hinzugekommenes, so ist auch die Privation der rectitudo und die damit gegebene unordentliche Konkupiscenz eine Folge des Verlustes der ursprünglichen Gerechtigkeit, nicht aber die Ungerechtigkeit selbst. Daher besteht das Wesen der Erbsünde in der Privation der Gerechtigkeit, nicht in der Privation der rectitudo oder in der Konkupiscenz. Das wollen die Scholastiker mit dem Ausdruck sagen, daß letztere zu ersterer sich ähnlich verhalte, wie die Materie zur Form. Sowie nämlich in einem compositum physicum die Materie durch die Form zu dem bestimmten Dinge wird, so ist der konkupiscibile Mensch nicht schon vermöge der Konkupiscenz, sondern durch die Privation der Gerechtigkeit Sünder.

775. Verschuldung der Privation.

β. Nun fragt es sich, wie und wodurch diese Privation der ursprünglichen Gerechtigkeit jedem Adamskinde zur Schuld gereicht und deshalb Sünde ist.

Wie wir in der Lehre vom Ursprunge des Übels (§ 66) gesehen haben, ist ein Dreifaches zu unterscheiden: der bloße Mangel, die Privation oder das Übel und die verschuldete Privation, die eigentliche Sünde. Hätte Gott den Menschen in statu naturae purae belassen, so wäre das Nichtvorhandensein der ursprünglichen Gerechtigkeit ein bloßer Mangel, eine pura negatio gewesen. Als Beraubung eines sein könnenden und sein sollenden Guten ist sie ein Übel. Damit aber diese Privation nicht bloß ein Übel, sondern eine eigentliche Sünde sei, muß dieselbe frei verschuldet sein.

Daß diese Privation der gratia und iustitia originalis und die damit gegebene Beflecktheit, macula oder auch Tod der Seele für Adam selbstverschuldet war, leuchtet ein. Denn er hat sie ja durch seinen freien Willen verursacht.

Daß aber durch den freien Willensakt Adams auch für alle seine Nachkommen eine Schuld kontrahiert wird, und daß mithin die jedem Adamskinde innewohnende Privation der heiligmachenden Gnade auch für es eine verschuldete und somit nicht bloß ein Übel, sondern eine Sünde ist, darin besteht vorzüglich das Geheimnis der Erbsünde. 776. Das eigentliche Geheimnis der Erbsünde.

Es wäre nämlich falsch, die bloße Privation und den bloßen Habitus der Gnadenlosigkeit und der damit verbundenen Verderbnis der Natur ohne Rücksicht auf den zu Grunde liegenden freien Willensakt Adams als das Ganze der Erbsünde zu betrachten; dann wäre sie wohl ein Erbübel, nicht aber eine Erbsünde. Denn nur, was durch den freien Willen verschuldet ist, ist Sünde.

Dieses leugnete Bajus. Er behauptete nämlich, der böse Habitus unseres Willens, in dem wir geboren werden, sei Sünde ohne Rücksicht auf den Willensakt Adams, in dem dieser Habitus seinen Ursprung und seine Ursache hat. Diese Lehre ist von der Kirche verworfen. 777. Bajus über die Verschuldung der Erbsünde. Verurteilung.

Prop. 46: Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium, nec definitionis quaestio est, sed causae et originis, utrum omne peccatum debeat esse voluntarium.

Prop. 47: Unde peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla ratione ac respectu ad voluntatem, a qua originem habuit.

Prop. 48: Peccatum originis est habituali parvuli voluntate voluntarium et habitualiter dominatur parvulo: eo quod non gerit contrarium voluntatis arbitrium.

Was den letzten Satz insbesondere betrifft, so liegt darin ein doppelter Irrtum: einesteils daß das Wesen der Erbsünde in die bloße Neigung des Willens zum Bösen oder in die Konkupiscenz gesetzt und anderenteils, daß dieser schlimme Willenszustand, abgesehen von der Verschuldung in Adam als das ganze Wesen der Erbsünde bezeichnet wird, während das Wesen der Erbsünde nicht im bloßen habitus oder der Konkupiscenz, sondern in der Privation der übernatürlichen Gerechtigkeit besteht; dieser Zustand aber ist nicht, abgesehen von der Verschuldung im Stammvater, Sünde, sondern dadurch, daß wir in Adam diesen Zustand verschuldet haben.

Die Beweise für diese Verschuldung der Privation ergeben sich 778. Die Verschuldung der Erbsünde bewiesen: aus der heiligen Schrift;
αα. aus *Rom.* 5, 12: *in quo* omnes peccaverunt. Dabei gilt es gleich ob ἐφ' ᾧ mit *in quo* oder mit *quia* übersetzt wird (n. 748). Sicher wird als Grund, warum Adams Sünde und ihr Sold, der Tod, auf alle übergegangen ist, angegeben: weil alle in Adam gesündigt haben. Auch *Rom.* 5, 19 ist die Verschuldung klar ausgesprochen: Per inoboedientiam *unius* hominis *peccatores* constituti sunt *multi*;

ββ. aus der Lehre der Väter, die *Rom.* 5, 12 in der nämlichen Weise auslegen, wie es eben geschehen ist. aus den Vätern; Auch sprechen sie selbständig diese Wahrheit aus, wenn sie so oft sagen, daß wir, daß das Menschengeschlecht, daß alle in Adam gesündigt, wie wir oben (n. 749 f.) im Traditionsbeweis gesehen haben. Daher könne, lehren sie wiederholt, die Sünde Adams zwar in einer gewissen Beziehung als eine uns fremde Sünde, als die Sünde eines anderen bezeichnet werden, insofern nämlich Adam eine von uns verschiedene Person ist, und wir nicht in eigener Person, wie er, gesündigt haben; daß aber in anderer und ebenso wesentlicher Beziehung jene Sünde für uns nicht eine uns fremde, sondern unsere Sünde sei, weil wir alle dem Ursprunge nach in Adam waren und der Natur nach mit ihm eins sind. Ganz klar schreibt der heil. Augustinus: Et illud, quod in parvulis dicitur originale peccatum, cum adhuc non utantur arbitrio voluntatis, non absurde vocatur etiam voluntarium, quia ex primi hominis mala voluntate contractum, factum est quodammodo haere-

ditarium. Retract. l. 1 c. 13. Auf gleiche Weise erklärt der heil. Thomas das voluntarium der Erbsünde: Privatio gratiae sanctificantis in quolibet homine habet rationem culpae ex hoc, quod per voluntatem principii naturae, i. e. primi hominis inductus est talis defectus. In 2 Sent. dist. 30 q. 1 a. 2;

aus der Lehre der Kirche. γγ. aus der Lehre der Kirche. Vgl. *Trid.*, Sess. 5 can. 3; die Propp. 46—49 des Bajus (n. 777).

779. Die Privation und Verschuldung das Wesen der Erbsünde. d. Wir müssen also beides festhalten, nämlich

α. daß die Erbsünde *formaliter* in der Privation der *iustitia originalis* besteht, eine Privation, die jedem Adamskinde wahrhaft und innerlich eigen ist, und

β. daß diese Privation auch in jedem Adamskinde eine wahre Schuld konstituiert, weil die sie verursachende Sündenthat Adams nicht bloß ihm als Einzelperson, sondern auch seiner ganzen Nachkommenschaft zugerechnet wird.

780. Die Erbsünde das peccatum naturae. Allein in einer ganz anderen Weise ist die Sünde Adams ihm selbst und in einer anderen Weise seinen Nachkommen eigen: Adam nämlich als persönliche Sünde, den Nachkommen aber nicht als persönliche Sünde dieser einzelnen Menschen, sondern als Sünde des Menschengeschlechtes, dessen Glieder alle einzelnen sind, als Sünde der Gattung, mit der die Individuen generisch eins sind, oder, wie die Väter und Theologen am häufigsten sagen, als Sünde der Natur, *peccatum naturae.* Wir haben die Sünde Adams nicht persönlich begangen. Darum ist auch nicht unsere Person im Unterschiede von unserer Natur mit der Schuld dieser Sünde behaftet, und insofern ist sie uns fremd, wie auch Adam eine andere Person ist als ich. Falsch und widersinnig ist daher auch die Vorstellung, daß wir persönlich in Adam gesündigt hätten oder persönlich in ihm gewesen wären.

Dagegen haben wir die Sünde Adams genau insofern begangen, als wir wirklich in ihm und mit ihm eins waren, nämlich der Natur und Gattung nach, wie sich dieses aus dem Verhältnis des Stammvaters zu seinen Nachkommen ergibt. War nämlich in Adam die ganze Menschheit, die menschliche Natur in ihrem Ursprunge in konkreter Individualität wirklich, so hat auch in Adam die Menschheit, die menschliche Natur gesündigt, auf uns aber ist durch die Zeugung diese durch ihre Schuld gefallene Menschennatur übergegangen. Wir participieren daher genau in derselben Weise an der Sünde Adams, wie wir an der Natur Adams teilhaben, nämlich vermöge der auf der Abstammung beruhenden generischen Natureinheit.

781. Adam als Haupt und Repräsentant des ganzen Menschengeschlechtes. Hier vermögen wir nun auch zu erkennen, wie und warum nur jene erste Sünde Adams auf uns übergeht und nicht alle seine übrigen Sünden, nämlich weil er jene erste Sünde in seiner Eigenschaft als Haupt und Repräsentant des ganzen Menschengeschlechtes begangen hat.

Daß es sich aber so verhält, hat seinen Grund in der ebenso freien, als weisen, gerechten und gütigen Anordnung Gottes. Gott hat dem Adam die menschliche Natur nicht bloß für seine Person gegeben, sondern auch damit er sie auf alle seine Nachkommen übertrage. In ganz gleicher Weise gab er ihm auch die Gnade der ursprünglichen Gerechtigkeit nicht nur für seine Person, sondern auch für das ganze Menschengeschlecht.

Die Bewahrung dieser Gnade für ihn und sein Geschlecht hat aber Gott an die Erfüllung jenes Gebotes geknüpft, dessen Übertretung nach derselben göttlichen Ordnung den Verlust dieser Gnade für ihn und sein Geschlecht zur Folge hatte.

Dieses ist der Sinn späterer Scholastiker, die unter Hinweis auf *Os.* 6, 7 lehren, Gott habe durch das s. g. *decretum alligativum*, mag man dasselbe mit einigen als pactum virtuale, mit anderen als pactum formale auffassen, Adam zum Repräsentanten der Menschheit gemacht und insofern alle an die Willensentscheidung des Stammvaters gebunden. Dabei dürfen wir jedoch nicht vergessen, daß die Repräsentation des Menschengeschlechtes durch Adam nicht lediglich auf dem moralischen oder juristischen Bande eines solchen Dekretes oder Vertrages beruht, sondern in der von Gott gewollten physischen Gattungseinheit der Menschen mit Adam seine Grundlage hat. 782 Das decretum alligativum bei den Scholastikern.

Nach allem diesem ist die Erbsünde die von dem Menschengeschlechte im Stammvater verschuldete und durch alle Generationen sich vererbende Privation der ursprünglichen Gerechtigkeit und Gotteskindschaft, oder der Abfall von Gott, unserem übernatürlichen Endziel. 783. Definition der Erbsünde.

Scholion. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß das Subjekt der Erbsünde wie der ursprünglichen Gerechtigkeit nicht der Leib, sondern die Seele, in specie der Wille ist, die ja allein Subjekt wahrer Sünde und Schuld sein können. Wenn man dagegen Stellen wie *Rom.* 7, 18 und 23 eingewendet hat, so ist zu erwidern, daß diese und ähnliche Stellen nicht von der eigentlichen Sünde, sondern von der Konkupiscenz handeln. 784. Subjekt der Erbsünde.

Etwas ganz anderes ist die Frage, in welchem Verhältnis der Leib zur Fortpflanzung der Erbsünde steht. Davon wird gleich die Rede sein.

§ 91. Die Fortpflanzung der Erbsünde.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie VI § 320.

Die Sünde Adams geht durch die natürliche Fortpflanzung auf seine Nachkommen über.

I. Dies ist Dogma und ergibt sich aus allen Beweisen, die seither für die Existenz (§ 89) und das Wesen (§ 90) der Erbsünde erbracht wurden, namentlich 785. Die Fortpflanzung der Erbsünde nach Schrift, Tradition und Vernunft.

1. aus *Ps.* 50, 7: in iniquitatibus conceptus sum: et in peccatis concepit me mater mea; *Job* 14, 4: de immundo conceptum semine; *Ephes.* 2, 3: natura filii irae;

2. aus dem Tridentinum: Sess. 5 can. 3: Hoc Adae peccatum .... *propagatione* .... transfusum omnibus inest; can. 4: Etiam parvuli, qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt, ideo in remissionem peccatorum veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod *generatione* contraxerunt; Sess. 6 cap. 3: Homines, nisi ex semine Adae propagati nascerentur, non nascerentur iniusti, cum ea propagatione, per ipsum dum concipiuntur, propriam iniustitiam contrahant;

3. aus der Natur der Sache. Durch die Zeugung geht die Natur Adams, die menschliche Natur, auf alle seine Nachkommen über. Mit der menschlichen Natur wird aber auch der habituale Zustand derselben, das peccatum naturae, d. h. die Erbsünde, fortgepflanzt. Die menschliche Natur wäre in statu naturae purae mit ihren natürlichen Anlagen, in statu naturae elevatae mit ihren supernaturalen und präternaturalen Gaben fortgepflanzt worden; in statu naturae lapsae aber wird sie, durch Adams Schuld aller nicht zur Natur gehörenden Gaben beraubt, fortgepflanzt.

786. Art und Weise der Fortpflanzung.

II. Über die Art und Weise, wie wir uns die Fortpflanzung der Erbsünde durch die natürliche Generation zu denken haben, bestanden verschiedene Meinungen. Manche haben geglaubt, nur unter Voraussetzung des Traducianismus oder Generatianismus diese Fortpflanzung genügend erklären zu können. Wie wir (§ 78) sahen, widerstreiten diese Systeme der katholischen Lehre und der Vernunft. Die Seele wird vielmehr unmittelbar von Gott erschaffen (Kreatianismus).

787. Nähere Erklärung des Kreatianismus.

Wenn der Kreatianismus den Ursprung der Seele als einer einfachen, geistigen Substanz auf die Schöpfung unmittelbar zurückführt, so darf man sich die Sache nicht so vorstellen, als ob die Seele unabhängig vom Leibe und der leiblichen Generation entstünde, und sonach Leib und Seele ursprünglich getrennt existierten und dann miteinander verbunden würden; vielmehr müssen wir annehmen, daß bei der Entstehung des Menschenkindes der göttliche Schöpfungs- und menschliche Zeugungsakt zusammenwirken, indem letzterer Ursache der Materie, ersterer Ursache der Form des einen Produktes ist, so daß der Mensch ganz und in ungeteilter Einheit Geschöpf Gottes und Kind seiner Eltern, beziehungsweise Adams ist, wie solches in analoger Weise auch bei der ursprünglichen Schöpfung der Fall war und in dem gesamten Schöpfungsratschluß begründet ist.

788. Erklärung der Fortpflanzung im Kreatianismus.

Danach läßt sich auch im Kreatianismus die Fortpflanzung der Erbsünde erklären. Die Seele eines jeden Menschenkindes ist von Natur deshalb der Gnade der ursprünglichen Gerechtigkeit beraubt und infolge davon ein Kind des Zornes, weil Adam diese Natur für sich und alle dieser Gerechtigkeit beraubt hat. Diese Beraubung ist deshalb für jeden Menschen eine Schuld und Sünde der Natur, weil diese Natur in Adam freiwillig gesündigt hat. Jedes Menschenkind aber ist der Sünde und Schuld Adams einfach dadurch teilhaftig, daß es ein Menschenkind ist; ein Menschenkind aber ist es dadurch, daß es durch natürliche Zeugung von Adam stammt. Die Menschennatur ist an sich gut und einzig durch die Schuld Adams der Gnade und Gerechtigkeit beraubt und mit der Schuld des Abfalls beladen; nur in Adams Sünde hat also das vitium naturae seinen Grund. So ist auch die natürliche Fortpflanzung der Menschennatur an sich gut; durch Adams Schuld allein ist sie mit dem vitium generationis behaftet, das darin besteht, daß nun die natürliche Generation mit der Natur nicht, wie es in der paradiesischen Ordnung der Fall gewesen wäre, die ursprüngliche Gerechtigkeit mit ihren Gnadengaben, sondern die Schuld und die Sündenmakel des gefallenen Adam fortpflanzt.

III. Fragt man daher nach der Ursache der Erbsünde, so gilt folgendes:

789. Die Zeugung als Ursache der Erbsünde.

1. Mit dem heil. Augustinus muß darauf geantwortet werden, daß die einzige causa efficiens, nicht physica, sondern moralis wie der Entstehung so auch der Fortpflanzung der Erbsünde die Ursünde Adams ist, des

Repräsentanten des gesamten Menschengeschlechtes. „Was fragt man nach einer verborgenen Ritze, da der Apostel das offene Thor mit den Worten zeigt: Durch einen Menschen, durch eine Übertretung, durch die Sünde eines Menschen." *S. Aug.*, De nupt. et conc. l. 2 c. 28. Vorher (c. 26) hatte der Heilige schon geschrieben, es gäbe keine andere Ursache der Erbsünde als die freiwillige Sünde Adams.

2. Hieraus ergibt sich, in welchem Sinne gesagt wird, die Zeugung sei die Ursache der Fortpflanzung der Erbsünde, und in welchem Sinne der Ausdruck zu verstehen ist, die Seele werde durch den Leib mit der Sünde befleckt. Dies ist nimmermehr so zu verstehen, als ob die Zeugung als causa efficiens der Erbsünde aufgefaßt werden könnte, oder als ob ein Gift im Samen wäre und der Leib verderbend auf die Seele wirkte. Ebensowenig wird hierdurch der Leib als causa efficiens oder gar causa formalis der Erbsünde bezeichnet. Vielmehr sagen alle diese Ausdrücke nichts anderes, als daß wir vermöge der leiblichen Zeugung der gefallenen Menschennatur teilhaftig und Kinder Adams werden. Per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem, et simul cum natura naturae infectio. Ex hoc enim fit iste, qui nascitur, consors culpae primi parentis, quod naturam ab eo sortitur per quandam generativam motionem. S. Th. 1. 2 q. 81 a. 1 ad 2. 790. Die Zeugung als Ursache der Erbsünde.

3. Dies hat man auch so ausgedrückt, die fleischliche Erzeugung des konkupiscibelen Leibes sei der Grund oder die Veranlassung, weshalb Gott der Seele des Adamskindes die heiligmachende Gnade nicht schenke. Dies darf aber wiederum nicht so verstanden werden, als ob in der fleischlichen Generation oder in der Konkupiscenz die eigentliche Ursache und Schuld der Beraubung der heiligmachenden Gnade liege. Dieselbe liegt vielmehr einzig und allein in der Sünde Adams, des Hauptes des Menschengeschlechtes. Die Zeugung aber ist weiter nichts als die Bedingung zur Fortpflanzung der Erbsünde. Auch kann die Generation mit dem heil. Thomas als causa *instrumentalis* der Erbsünde bezeichnet werden. In semine corporali est peccatum originale sicut in causa instrumentali, eo quod per virtutem activam seminis traducitur peccatum originale in prolem simul cum natura humana. S. Th. 1. 2 q. 83 a. 1 c. Direkt und physisch wird aber durch die Zeugung nur die menschliche Natur fortgepflanzt, *per concomitantiam* die der menschlichen Natur innewohnende Erbsünde. 791. Die Erzeugung des konkupiscibelen Leibes.

4. Aus dem Bisherigen ergibt sich auch, daß und weshalb Gott in keiner Weise und Beziehung Ursache der Erbsünde ist. Denn nicht dadurch, daß Gott die Seele erschafft und mit dem Leibe verbindet, wird das Menschenkind sündhaft, sondern allein durch den in Adam verschuldeten Fall des Menschengeschlechtes, und nur in diesem Falle liegt die Ursache, weshalb sich die ursprüngliche Gerechtigkeit auf die Nachkommen Adams nicht fortpflanzt. Es ist daher ein wesentlicher Unterschied zwischen der Fortpflanzung der Erbsünde und der Fortpflanzung der ursprünglichen Gerechtigkeit, wenn kein Fall stattgefunden hätte. Obwohl nämlich letztere mit der Natur sich fortgepflanzt hätte, so wäre doch diese Fortpflanzung nicht durch die Kraft der Natur, sondern durch Gottes Wirksamkeit geschehen, während die natürliche Fortpflanzung, ähnlich wie die Sakramente, nur causa mere *instrumentalis* 792. Gott in keiner Weise Ursache der Erbsünde.

gewesen wäre. Non fuisset transfusa (iustitia originalis) per virtutem seminis, sed fuisset collata homini statim cum habuisset animam rationalem; sicut etiam statim, cum corpus est dispositum, infunditur a Deo anima rationalis, quae tamen non est ex traduce. S. Th. 1 q. 100 a. 1 ad 2.

Die Erbsünde dagegen pflanzt sich lediglich vermöge des vitium naturae, in keiner Weise und Beziehung aber durch Gott fort. Aus der Hand Gottes geht die Seele vielmehr natürlich gut und rein hervor, mit der Sünde befleckt wird sie, wenn sie mit dem Leibe zur menschlichen Natur vereinigt wird. Anima rationalis non habet immunditiam peccati originalis, nec a se, nec a Deo, sed *ex unione ad carnem:* sic enim fit pars humanae naturae derivatae ab Adam. QQ. disp. De Malo q. 4 a. 3 ad 1.

793. Warum Gott die natürliche Fortpflanzung trotz der Erbsünde ließ. Hätte Gott aber nicht, um die Fortpflanzung der Erbsünde zu hindern, Adam den Segen der natürlichen Fortpflanzung nehmen müssen? Keineswegs! Daß er ihm diesen Segen belassen, ist vielmehr eine Wohlthat und zwar schon an und für sich, weil das natürliche Dasein etwas Gutes ist, noch vielmehr aber im Hinblick auf die Erlösung durch Christus, für den das Menschengeschlecht fortgepflanzt wird.

794. Zeugung und Ehe nichts Böses. Auch der von den Pelagianern gegen die Erbsünde erhobene und von Augustinus, namentlich in dem Werke *de nuptiis et concupiscentia*, widerlegte Einwand, die Zeugung und folglich die Ehe sei etwas Böses, wenn dadurch die Erbsünde fortgepflanzt würde, ist aus denselben Gründen ganz und gar hinfällig. Geradeso wie der von Gott dem Adam erhaltene Segen der natürlichen Fortpflanzung etwas Gutes ist, ist auch die Ehe, durch die nach Gottes Anordnung dieser Segen verwirklicht wird, etwas Gutes. Die Fortpflanzung, insofern sie den Menschen das Dasein gibt, wird auch dadurch nicht zu etwas Bösem, daß die Natur, welche fortgepflanzt wird, der ursprünglichen Gerechtigkeit beraubt wird; denn nicht die Ehe und die Zeugung, sondern einzig die Sünde Adams ist schuld, daß die Natur im Stande der Ungnade sich befindet.

795. Die Konkupiscenz der Eltern und die Erbsünde. 5. Hier müssen wir auch die Frage berühren, in welchem Verhältnis die Konkupiscenz der Eltern zur Fortpflanzung der Erbsünde steht. Es ist nämlich ein bei Vätern und Theologen, auch bei Augustinus und Thomas nicht selten vorkommender Ausdruck, nicht die Generation als solche, sondern die mit dem vitium concupiscentiae behaftete Generation sei die Ursache der Fortpflanzung der Erbsünde. Zum Verständnis dieses Satzes unterscheidet der heil. Thomas eine dreifache *libido* oder *concupiscentia*: die frei gewollte unordentliche Begierde, die bei gerechten Eheleuten nicht vorhanden ist; sodann die aktuelle unordentliche Begierde und Lust, welche auch gerechte Eheleute ohne und wider ihren Willen erleiden; endlich die Konkupiscenz als bloßen Habitus. Nur dieser Habitus der Konkupiscenz sei der Grund, weshalb die Erbsünde durch Zeugung fortgepflanzt werde. Wenn Gott daher auch durch eine wunderbare Gnadengabe die aktuelle Lust aufhöbe, würde dennoch wegen der vorhandenen habitualen Konkupiscenz die Erbsünde fortgepflanzt werden. Daraus erkläre sich auch, weshalb selbst die heiligsten Eltern mit der Erbsünde behaftete Kinder zeugen. Sie zeugen sie nämlich nicht, insofern sie Heilige, sondern insofern auch sie Glieder des in Adam gefallenen Menschengeschlechtes sind. *S. Thom.*, In 2 dist. 31 q. 1 a. 1 ad 3 und *S. Aug.*, De nupt. et conc. l. 1 c. 18.

Dies alles hat offenbar keinen anderen Sinn, als daß die Menschen im gefallenen Zustand, wenn sie auch für ihre Person aus Christus gerechtfertigt sind, doch durch die natürliche Generation nicht die Gnade und Gerechtigkeit Christi, die uns nur durch die Wiedergeburt zu teil wird, sondern lediglich die in Adam gefallene Natur ihren Kindern mitteilen, und daß insofern die natürliche Fortpflanzung unter dem Gesetze der gefallenen Natur steht und eine bloß fleischliche ist.

§ 92. Die Folgen der Erbsünde.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie VI § 321.

Die Folgen der Erbsünde bestehen nach dem zweiten Konzil von 796. Folgen der Erbsünde.
Orange (cap. 1) und dem allgemeinen Konzil von Trient (Sess. 5 can. 1) darin, daß Adam und in ihm das ganze Menschengeschlecht die ursprüngliche Gerechtigkeit und alle damit verknüpften Gnadengaben gänzlich verlor und der ganze Mensch an Leib und Seele verschlechtert wurde. Dasselbe pflegen die Theologen mit den Worten auszudrücken, durch die Erbsünde sei der Mensch der Gnade beraubt und in der Natur verwundet worden (*spoliatus gratuitis, vulneratus in naturalibus*).

I. Die erste und wesentliche Folge, welche die erste Sünde für Adam 797. Der Verlust der heiligmachenden Gnade.
selbst und sein Geschlecht hatte, ist der Verlust der heiligmachenden Gnade und damit der ursprünglichen übernatürlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit und Gotteskindschaft. Daß und wie in dieser durch die Erbsünde verschuldeten Privation der ursprünglichen Gerechtigkeit das Wesen der Erbsünde und zugleich deren erste und wesentliche Folge und Strafe besteht, haben wir (n. 770 ff.) gesehen. Dagegen müssen wir deren Größe und Umfang hier näher ins Auge fassen.

1. Vor allem ist darauf aufmerksam zu machen, daß mit dem Verluste 798. Verlust der aktualen übernatürlichen Gnade.
der ursprünglichen habitualen übernatürlichen Gnade auch alle damit verbundenen aktualen übernatürlichen Gnaden verloren gingen. Denn es gibt, wie wir in der Gnadenlehre näher sehen werden, für den Menschen nach dem Sündenfalle keine andere als Christi Gnade. Somit hat Adam und sein ganzes Geschlecht durch den Sündenfall ohne Christi Gnade jede Möglichkeit nicht nur meritorischer Akte, zu denen außer der aktualen auch die habituale Gnade notwendig ist, sondern auch eines jeden heilsamen Aktes verloren.

2. Daß alle Menschen, die mit der Erbsünde behaftet 799. Verlust der Anschauung Gottes.
aus diesem Leben scheiden, ohne Ausnahme von der Anschauung Gottes ausgeschlossen sind und ewig mit der Makel und der Schuld der Erbsünde behaftet bleiben, ist Glaubenslehre. 800. Diese Glaubenswahrheit bewiesen:

a. Die Wahrheit dieses Satzes ergibt sich

α. aus der heiligen Schrift. Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei. *Joann.* 3, 5; (aus der heiligen Schrift:)

β. aus den Lehrentscheidungen der Kirche. So spricht die zweite Synode von Mileve, die von Innocenz I. bestätigt wurde, das Anathem über jeden aus, quicunque parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat (can. 2). (aus der Lehre der Kirche.)

Die pelagianische Unterscheidung zwischen regnum coelorum und vita aeterna.

Die pelagianische Ausflucht, die ohne Taufe sterbenden Kinder erlangten zwar nicht das regnum coelorum, nämlich die Gemeinschaft Christi, wohl aber die vita oder beatitudo aeterna, wurde von den Vätern aufs entschiedenste bekämpft und namentlich gezeigt, daß Schrift und Überlieferung einen solchen Unterschied zwischen regnum coelorum und vita aeterna nicht kennen. Ob die Pelagianer unter ihrer vita aeterna die Anschauung Gottes oder eine bloß natürliche Seligkeit verstanden, mag dahin gestellt sein. Jedenfalls leugneten sie die Verdammung der ungetauften Kinder, weil sie die Erbsünde leugneten und demgemäß der Kindertaufe nicht Sündenvergebung, sondern nur die Aufnahme in die Kirche und das Reich Christi zuschrieben.

Ferner lehrt das Konzil von Florenz im Unionsdekret, illorum animas, qui in actuali mortali peccato vel *solo originali* decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas.

Das Konzil von Trient endlich belegt alle mit dem Anathem, welche lehren, parvulos . . . . nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro necesse sit expiari ad vitam aeternam consequendam (Sess. 5 can. 4);

aus der Natur der Sache.

γ. aus der Natur der Sache. Wer mit der Erbsünde befleckt ist, besitzt nicht die heiligmachende Gnade; ohne die heiligmachende Gnade aber kann niemand eingehen zur beseligenden Anschauung Gottes.

801. Falsche Lehren: Calvin, Klee.

b. Falsch ist daher außer der Irrlehre der Pelagianer

α. die Lehre Calvins, die Kinder der Gläubigen würden durch den Glauben ihrer Eltern gerechtfertigt und daher ohne Taufe selig;

β. die Ansicht Klees, den Kindern werde im Augenblicke ihres Abscheidens die notwendige Erkenntnis und Gnade zu teil, um durch Begierdetaufe das Heil aus Christus erlangen zu können.

c. Was nun aber des näheren das Los der ungetauften Kinder in der Ewigkeit betrifft, so ist folgendes zu bemerken:

802. Die ungetauften Kinder sind der Anschauung Gottes beraubt.

α. Alle Theologen sind darin einig, daß die ohne Taufe hinsterbenden Kinder einfach im Stande der Erbsünde bleiben und deshalb mit der heiligmachenden Gnade des Lichtes der Glorie und somit der Anschauung Gottes beraubt sind (poena *damni*).

803. Gregor d. Große u. a. über die poena sensus.

β. Was die poena *sensus* betrifft, so meint der heil. Augustin und mit ihm mehrere andere Väter, wie Gregor der Große, Isidor von Sevilla u. a., diese Kinder hätten auch die poena sensus zu leiden, sie kämen in die Hölle, in das ewige Feuer. Alle aber sind darin einig, daß die Kinder von der geringsten Strafe, poena *mitissima*, betroffen werden.

804. Die ungetauften Kinder ohne poena sensus: sententia communis.

Andere Väter, wie Gregor von Nazianz, lehren, die Kinder erlangten zwar nicht die Glorie, erlitten aber auch nicht die Peinen der Hölle. Diese Meinung wird von dem Lombarden, Thomas, Bonaventura, Scotus und fast allen späteren Theologen dahin präcisiert, daß sie die poena *damni*, nicht aber die poena *sensus* erleiden. Und in der That scheint diese Ansicht am besten in der Natur der Sache begründet zu sein. Wie die heilige Schrift (*Apoc.* 18, 7) andeutet, entspricht die Strafe der Sinne der bösen Lust, die der Thatsünder in der Hinwendung zur Kreatur sucht. Eine Hinwendung zur Kreatur, ein sündhaftes Wohlgefallen fand aber in den Seelen der Kinder nicht statt, weshalb sie auch nicht mit der dieser Unordnung entsprechenden poena *sensus* bestraft werden. Wohl aber sind ihre Seelen durch das vitium naturae losgetrennt von Gott, weshalb sie auch in der Ewigkeit von Gott getrennt sind durch die poena *damni*.

γ. Manche Theologen gingen noch weiter und schrieben den Kindern eine in der natürlichen Erkenntnis und Liebe Gottes bestehende natürliche Seligkeit zu. So Thomas, Suarez, Lessius u. a. 805. Die natürliche Seligkeit der ohne Taufe gestorbenen Kinder

Wenn die privatio iustitiae originalis wahrhaft den Charakter der Schuld im Unterschied vom status naturae purae besitzt, so muß allerdings auch die Privation der Glorie für die in der Erbsünde gestorbenen Kinder irgendwie einen Charakter der Strafe haben und sich dadurch von der dem status naturae purae entsprechenden Seligkeit unterscheiden.

Etwas anderes aber ist die Frage, wie die Kinder diese Strafe empfinden. Hier läßt sich wenigstens sagen, daß sie bezüglich der Erbsünde keine Gewissensbisse, wie bezüglich persönlicher Sünden leiden können. Daß sie aber nicht einmal, wie manche, z. B. Thomas, Suarez, Lessius meinen, wegen des Verlustes der Glorie Traurigkeit empfinden, wird von jenen Theologen damit begründet, daß die ungetauften Kinder sich über den Verlust eines ihnen unbekannten Gutes nicht betrüben können. Andere, wie Bellarmin, nehmen an, daß die Kinder eine gewisse Traurigkeit über den Verlust der visio beatifica empfinden. Dadurch ist aber nicht ausgeschlossen, daß sie sich in einer gewissen Beziehung ihres natürlichen Daseins und der damit verbundenen natürlichen Güte freuen können. Der heil. Thomas urteilt hierüber sehr milde: Quamvis pueri non baptizati sint separati a Deo, quantum ad illam coniunctionem, quae est per gloriam, non tamen ab eo penitus sunt separati; imo ipsi coniunguntur per participationem naturalium bonorum, et ita etiam de ipso gaudere poterunt naturali cognitione et dilectione. In 2 Sent. dist. 33 q. 2 a. 2 ad 5. Vgl. QQ. disp. de malo q. 5 a. 3 ad 4.

II. In Bezug auf die Verschlechterung des ganzen Menschen dem Leibe und der Seele nach oder die Verwundung der menschlichen Natur ist folgendes festzuhalten:

1. Die Natur als solche besteht auch nach der Erbsünde in ihrer natürlichen Vollständigkeit und mit all ihren natürlichen Kräften, insbesondere mit der Vernunft und dem freien Willen. So erklärt das Konzil von Trient ausdrücklich, *liberum arbitrium minime extinctum esse*. 806. Die natürlichen Kräfte gehen nicht verloren.

Falsch ist daher

a. die Lehre des alten Protestantismus, nach welcher der gefallene Mensch in rebus divinis oder in rebus spiritualibus jede Fähigkeit des Intellektes und des Willens verloren und nur bezüglich der res externae et huius mundi oder bezüglich der iustitia civilis noch einigermaßen Vernunft und freien Willen bewahrt haben soll und insofern eine creatura rationalis genannt werden könne. Hätte man nur gelehrt, der Mensch habe jede Fähigkeit für das übernatürlich oder Heil bringende Gute verloren, so könnte man damit einverstanden sein. Allein dem ist nicht so, da die Reformatoren den Unterschied zwischen dem natürlich und übernatürlich Guten nicht anerkannten und die ursprüngliche Gerechtigkeit als einen Bestandteil der menschlichen Natur betrachteten. Demgemäß haben sie auch die katholische Lehre ausdrücklich verworfen und dem gefallenen Menschen die natürliche Fähigkeit für alles Gute und Wahre abgesprochen; 807. Die Lehre des Protestantismus.

b. die Lehre der Jansenisten, der Mensch habe durch den Fall das liberum arbitrium verloren, so daß ihm jegliches Gute unmöglich sei, 808. Die Lehre der Jansenisten.

und er vermöge der concupiscentia victrix das Böse mit innerer Notwendigkeit wolle.

Um aber für den gefallenen Menschen die Zurechnungsfähigkeit behaupten zu können, stellten die Jansenisten den häretischen und vernunftwidrigen Grundsatz auf, in statu naturae lapsae sei zur Begründung von Verdienst und Schuld nicht libertas a necessitate interna, sondern nur die libertas a coactione erforderlich. Daß auch der gefallene Mensch noch wahrhaft das liberum arbitrium und die natürliche Fähigkeit natürlich guter Akte besitzt, wurde in der Lehre vom freien Willen (§ 81) gezeigt; auch in der Gnadenlehre wird nochmals davon die Rede sein.

809. Jansenisten — Protestanten und der heil. Augustinus. Wenn Jansenisten und Protestanten sich für ihre Lehre auf den heil. Augustinus beriefen, so beruht dies auf einer gänzlichen Verkennung seiner Lehre, in der er sich allezeit treu geblieben ist, und auf Mißverständnis mancher von ihm gebrauchten Ausdrücke. Wenn der Heilige sagt, der Mensch habe durch die Sünde die libertas verloren und an deren Stelle sei die necessitas peccati und die difficultas boni getreten, so versteht er unter jener libertas die libertas gratiae und unter der necessitas die servitus peccati oder den Stand der Ungnade, in welchem das übernatürlich Gute unmöglich, das natürlich Gute aber so schwierig ist, daß es nimmer vollkommen geübt wird. Hierüber hat sich der heil. Augustin wiederholt aufs klarste ausgesprochen. Nicht die Natur des freien Willens ist nach ihm durch die Sünde verloren gegangen, sondern seine durch die heiligmachende Gnade und die übrigen Gnaden des Urstandes bewirkte übernatürliche Gerechtigkeit. Sowenig aber die Gnade dem Willen die Freiheit nimmt, für das Böse sich entscheiden zu können, ebensowenig entzieht der Stand der Sünde dem Willen die Freiheit, der bösen Begierde zu widerstehen.

Was den Sprachgebrauch betrifft, so darf man nicht übersehen, daß Augustin, wie überhaupt die populäre Redeweise, die Worte *voluntas, libertas*, ferner *spontaneum, voluntarium, liberum*, endlich *necessitas* und *coactio* vielfach synonym gebraucht.

810. Die Natur verschlechtert. 2. Auf der anderen Seite steht fest, daß die menschliche Natur nicht mehr in dem guten Zustande ist, in dem sie vor dem Falle war, und insofern ist sie verschlechtert, verderbt, verwundet. Es fragt sich

811. Das dreifache bonum naturae. nur, in welchem Sinne dieses zu verstehen ist.

a. Wie wir bereits in der Lehre vom Ursprunge des Bösen (n. 561) sahen, ist mit dem heil. Thomas (S. Th. 1. 2 q. 85 a. 1) ein dreifaches bonum zu unterscheiden:

Die Substanz und die Eigenschaften der Natur, worin die Natur selbst besteht;

die Tüchtigkeit und Neigung der Natur zu dem ihr entsprechenden Guten;

die übernatürlichen Gnaden und Gaben, durch welche die Natur in einen Zustand supernaturaler, beziehungsweise präternaturaler Vollkommenheit erhoben wird.

812. Das bonum naturae und die Sünde. Es ist nun klar, daß das bonum naturae im ersten Sinne oder das bonum, quod est subiectum mali, durch die Sünde weder zerstört noch verändert oder vermindert worden ist.

Ebenso klar ist, daß das bonum naturae im dritten Sinne durch den Sündenfall gänzlich verloren ist.

Was aber das bonum naturae im zweiten Sinne, die Tüchtigkeit und Neigung zum natürlich Guten, betrifft, so unterliegt es keinem Zweifel, daß dasselbe durch die aktuellen Sünden mehr und mehr vermindert wird, und sündhafte Neigungen an die Stelle der naturalis inclinatio ad virtutem treten. An der angegebenen Stelle redet der heil. Thomas zunächst, wenn nicht ausschließlich, von den Wirkungen der aktuellen Sünde.

b. Die Kontroverse bezüglich der Erbsünde dreht sich nun um die Frage, ob die infolge derselben für die Nachkommen Adams eingetretene Verschlimmerung und Verwundung der Natur lediglich im Verluste der die Natur perficierenden Gnadengaben, namentlich des donum rectitudinis, besteht, oder in noch etwas anderem, nämlich in einer Minderung der natürlichen Tüchtigkeit und Geneigtheit zum natürlich Guten. 813. Gegenstand der Kontroverse.

α. Den Reformatoren und späteren Bajanern und Jansenisten gegenüber galt es, besonders zu betonen, einesteils, daß die Natur durch die Erbsünde nicht substantiell verschlechtert wurde, und anderenteils, daß die Konkupiscenz an sich nicht eigentliche Sünde sei. Daher hob man hervor, die Verderbnis und Verwundung der Natur bestehe wesentlich in der Privation der die Natur übernatürlich perficierenden *dona superaddita*, und die gefallene Natur sei verschlechtert und verderbt im Vergleich zu dem übernatürlich vervollkommneten Zustand der nicht gefallenen Natur. Das drückte man auch so aus, an sich, nämlich abgesehen von dieser Zerstörung der ursprünglichen supernaturalen und präternaturalen Vollkommenheit, unterscheide sich der status naturae lapsae nicht von dem status naturae purae, oder der gefallene Mensch unterscheide sich von dem Menschen in statu naturae purae gerade so, wie ein der Kleider beraubter sich von einem ursprünglich nackten unterscheidet. Diese Ansicht verteidigen der heil. Thomas, Cajetan, Suarez, Gregor von Valencia und fast alle neueren Theologen. Suarez nennt sie die *communis* et *vera* sententia. 814. Verwundung der Natur durch die Privation der dona superaddita: Sententia communis.

β. Andere Theologen, auch Möhler, hielten diese Darstellung für ungenügend, da sie die Neigung des gefallenen Menschen zum Bösen nicht genügend erkläre. Das sei nur möglich, wenn man eine durch die Erbsünde verursachte innere Schwächung der Seelenkräfte annehme. Dieser Grund ist jedoch nicht stichhaltig, da sich die Entwickelung der Sünde im gefallenen Menschengeschlecht auch auf andere Weise hinreichend erklären läßt. 815. Keine innere Schwächung der Seelenkräfte.

c. Was nun die sogenannten vulnera der Seele im einzelnen betrifft, so pflegt man sie nach den vier Seelenkräften (ratio, voluntas, appetitus irascibilis, appetitus concupiscibilis) und den vier Kardinaltugenden (prudentia, iustitia, fortitudo, temperantia) auf das vulnus *ignorantiae, malitiae, infirmitatis* und *concupiscentiae* zurückzuführen (S. Th. 1. 2 q. 85 a. 3). 816. Die Wunden der Seele im einzelnen.

Die Theologen pflegen dieses noch in folgender Weise näher zu detaillieren.

α. Bezüglich der Vernunft weisen sie auf deren Unwissenheit in den übernatürlichen und auch in den natürlichen Wahrheiten hin, ferner auf ihre Stumpfheit, welche die Auffindung der Wahrheit erschwert, auf ihre Trägheit und unstete Neugierde, endlich auf die Behinderung und Belästigung von seiten des Leibes. Corpus enim, quod corrumpitur, aggravat animam, et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem. *Sap.* 9, 15. 817. Wunden der Vernunft.

β. Bezüglich des Willens wird vor allem hingewiesen auf die unordentliche Selbstliebe, Gleichgültigkeit gegen das Wichtigste, die unruhige Begierlichkeit und Furchtsamkeit um Nichtiges, die Schwäche und Schwierigkeit im Guten, die Leichtigkeit und Leidenschaftlichkeit bezüglich des Bösen, die Unstetigkeit und Un- 818. Wunden des Willens.

819. Wunden der niederen Seelenkräfte.

entschiedenheit des Willens. Bei all dem kommen aber auch die habitus acquisiti gar sehr in Betracht.

γ. Bezüglich der niederen Seelenkräfte wird namentlich hervorgehoben die Ungeordnetheit der Phantasie im Wachen und Schlafen, sodann die Ungeordnetheit der dem Willen dienenden Irascibilität in Traurigkeit, Ungeduld, Zornmütigkeit und des niederen Begehrungsvermögens in Lust und Begierlichkeit.

Dazu kommen die leiblichen und zeitlichen Übel, die Herrschaft und die Nachstellungen des Satans, das Verderbnis der Welt, die Bosheit der Menschen, was alles in der Ordnung der reinen Natur sich anders verhalten hätte.

§ 93. Die Erbsünde in ihrem Verhältnis zur Gerechtigkeit, Weisheit und Güte Gottes.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie VI § 322.

820. Die Erbsünde und die Gerechtigkeit Gottes.

I. Das Geheimnis der Erbsünde widerstreitet nicht der Gerechtigkeit Gottes; denn

1. nicht eine fremde, sondern die unserer Natur eigene Sünde wird bestraft;

2. diese Sünde wird genau so bestraft, wie es dem Gesetze der Gerechtigkeit entspricht;

3. die Gaben, die bei der Erbsünde verloren gehen, sind dona *indebita*. Wie Gott sie bei Erschaffung der menschlichen Natur verleihen oder nicht verleihen konnte, so konnte er sie auch bedingt verleihen und, nachdem die Bedingung nicht erfüllt worden, ohne Verletzung der Gerechtigkeit wieder entziehen.

821. Die Erbsünde und die Weisheit und Güte Gottes.

II. Der Weisheit und Güte Gottes widerspricht das Geheimnis der Erbsünde nicht nur nicht, sondern ist ihnen sogar völlig angemessen. Es ist nämlich ein Ausfluß der gütigsten Weisheit Gottes,

1. daß Gott die gesamte Menschheit aus einem Stammvater hervorgehen ließ;

2. daß er ihr zugleich mit der menschlichen Natur schon im Stammvater die ursprüngliche Gerechtigkeit mit den übrigen Gnadengaben als Erbe verliehen hat;

3. daß dem Menschen auch nach dem Falle der Segen der Fortpflanzung und das Gut des natürlichen Daseins erhalten blieb;

4. daß das natürliche Dasein und die natürliche Fortpflanzung dem Menschen gegeben und erhalten ist zum Zwecke ihrer Wiederherstellung in Christus.

822. Ordnung des Heils.

Die Gerechtigkeit und Weisheit Gottes fordern aber, daß diese Wiederherstellung dem Menschen auf einem anderen Wege als auf dem der ein für allemal zerstörten ursprünglichen Gnadenordnung zu teil werde, nämlich nicht aus dem sündigen Adam, da die Gerechtigkeit dies nicht duldet, auch nicht unabhängig von der Einheit des Menschengeschlechtes einem jeden einzelnen, da dies mit der von der ewigen, unwandelbaren Weisheit geordneten natürlichen und übernatürlichen Einheit des Menschengeschlechtes unter einem konnaturalen Haupte unverträglich wäre, sondern einzig und allein aus Christus, dem zweiten und göttlichen Adam, der die Sünden der Menschheit sühnte, und dessen Gerechtigkeit dem Menschen nicht durch die fleischliche Geburt, sondern durch die übernatürliche Wiedergeburt zu teil wird.

In dieser Ordnung des Heiles und der Erlösung dient der Stand und die Strafe der gefallenen Natur dem Menschen, der nicht bestanden hat, als er in Ehre und Herrlichkeit war, zur Buße und Verdemütigung und dadurch zur Vorbereitung auf die Gnade der Erlösung.

§ 94. Die unbefleckte Empfängnis Mariä.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie VII § 351.

Maria ist im ersten Augenblicke ihrer Empfängnis durch eine besondere Gnade und Bevorzugung des allmächtigen Gottes, in Anbetracht der Verdienste Jesu Christi, des Erlösers des Menschengeschlechtes, von jeder Makel der Erbschuld unversehrt bewahrt worden. 823. Die geoffenbarte Ausnahme von der Erbsünde. Bulle *Ineffabilis*.

Während alle Menschen mit der Erbsünde behaftet sind, ist Maria davon ausgenommen worden. Die unbefleckte Empfängnis Mariä ist am 8. Dezember 1854 von Pius IX. durch die Bulle *Ineffabilis* als Dogma definiert worden: Declaramus, pronuntiamus et definimus, doctrinam, quae tenet Beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam.

I. Das Dogma von der unbefleckten Empfängnis Mariä ergibt sich

1. aus der heiligen Schrift.

a. Dieselbe enthält kein Argument gegen die unbefleckte Empfängnis. Denn die Aussprüche über die Allgemeinheit der Sünde und der Erlösung (*Rom.* 5, 12; *Ephes.* 2, 3; 1 *Joann.* 1, 8 u. s. w.) stehen mit dieser auf der Erlösungsgnade beruhenden singulären Ausnahme nicht in Widerspruch. 824. In der heiligen Schrift kein Argument gegen die unbefleckte Empfängnis.

b. Dagegen enthält sie überaus triftige Argumente für dieses Geheimnis: 825. Die unbefleckte Empfängnis im Protoevangelium.

α. Im Protoevangelium (*Gen.* 3, 15) ist von Maria ebenso gewiß die Rede, als es sicher ist, daß der verheißene Same des Weibes Jesus Christus ist.

Wie nun in der ganzen Entwickelung der göttlichen Offenbarung, so sind auch in dieser ersten und grundlegenden Verheißung unseres Heiles und deshalb auch im ewigen Ratschlusse Gottes der Erlöser und seine Mutter unauflöslich miteinander verbunden; beide stehen in ewiger Feindschaft zum Bösen und seinem Reiche; über beide hat der Satan keine Gewalt; sowenig als an dem Erlöser hat derselbe einen Teil an seiner jungfräulichen Mutter. Diese Wahrheit ist im Protoevangelium ausgesprochen, mag man *ipsa* oder *ipsum* lesen. Satan hat aber teil an dem Menschen durch die Sünde. Wenn er absolut keinen Anteil hat an Maria; wenn zwischen ihm und der Gottesmutter absolute Feindschaft besteht, so hat demnach Maria niemals durch die Sünde unter seiner Herrschaft gestanden: Maria ist von der Erbsünde

bewahrt geblieben. Gegenüber der ersten, sündigen Eva war Maria die zweite, sündenlose Eva.

826. Die unbefleckte Empfängnis bei der Verkündigung.

β. Ave, *gratia plena* (κεχαριτωμένη), Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus. *Luc.* 1, 28. Beziehen sich diese Worte auch in besonderer Weise auf die unmittelbar bevorstehende Gnade der göttlichen Mutterschaft, so sprechen sie doch ebensogewiß auch aus, was Maria bereits war. Da sie im Auftrage Gottes als die Gnadenvolle schlechthin begrüßt wird, mit welcher der Herr ist, so schließt dies ein, daß sie immer die Gnadenvolle war und keinen Augenblick ihres Daseins ohne Gnade, d. h. im Stande der Sünde war.

γ. Dazu kommen die von der Kirche auf Maria bezogenen Stellen des Hohenliedes, der Psalmen und der Sapientialbücher. Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias. *Cant.* 2, 2; Tota pulchra es amica mea, et macula non est in te. 4, 7; Quae est ista, quae progreditur quasi aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol, terribilis ut castrorum acies ordinata? 6, 9. Vgl. *Prov.* 8, 22; *Ecclus.* 24, 12; *Ps.* 45, 5 u. s. w. Über Maria in den Büchern des Alten Testamentes s. Scheeben, Dogmatik III S. 460 ff.;

2. aus den Vätern.

827. Die unvergleichliche Heiligkeit Mariä bei den Vätern.

a. Hier kommen zunächst in Betracht die zahllosen Aussprüche der Väter über die unvergleichliche, selbst die Reinheit der Engel übertreffende Reinheit und Sündenlosigkeit Mariä, die nur von der absoluten Heiligkeit Gottes übertroffen wird. Auch sind keineswegs diese Stellen lediglich auf die Jungfräulichkeit Mariä zu beschränken, die allerdings den christologischen Häresien gegenüber im Altertum im Vordergrunde stand.

828. Prädikate, die von den Vätern Maria beigelegt werden.

b. Aus dieser erhabenen Idee von der unvergleichlichen Reinheit und Heiligkeit Mariä entspringen die zahllosen negativen und positiven Prädikate, die von den Vätern Maria beigelegt werden: Die Reine, Unbefleckte, Makellose, Unversehrte, Unverderbte, die Heilige, Gottgeheiligte, Unschuldige, Schuldlose, Reine, Schöne, Gebenedeite, die Heiligste, Schönste, Reinste, die ganz Reine, ganz Schuldlose, durchaus Heilige.

829. Bilder der Väter.

c. Die gänzliche Unbeflecktheit Mariä wird von den Vätern in vielen Bildern ausgedrückt, indem sie Maria reiner und klarer als den Mond, die Sonne, das Licht, den Himmel nennen und sie als die reinste Lilie, die Lilie unter Dornen bezeichnen.

830. Maria, die neue Eva.

d. Das wichtigste Zeugnis ist die urchristliche Auffassung Marias als neue, himmlische Eva. Utraque (Eva) aeque pura et simplex constituta est. *Ephraem* bei Assemani bibl. orient. II p. 57. Daher wird Maria auch dem Paradiese, der Paradieseserde, dem Lebensbaume verglichen.

831. Der heil. Augustinus über die unbefleckte Empfängnis.

e. Als Pelagius die Mutter Gottes, *quam sine peccato confiteri necesse est pietati,* als Argument gegen die Erbsünde ausspielte, gab Augustinus die bekannte Antwort, in der die Ausnahmestellung Mariens principiell ausgesprochen ist: Excepta igitur Sancta Virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem — inde enim scimus, quod ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere ac parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum. De nat. et gr. c. 36 n. 42. Beziehen sich diese Worte auch zunächst

auf aktuelle Sünden, so ist doch die Regel und deren Begründung ganz allgemein. Ja, da es sich in der Kontroverse mit Pelagius um die Erbsünde drehte, hätte Augustinus nicht verschweigen dürfen, ob Maria auch von der Erbsünde ausgenommen sei. Auch gegen den Pelagianer Julian spricht Augustinus die Ausnahmestellung Mariens aus. Derselbe hatte ihm vorgeworfen: Tu ipsam Mariam diabolo *nascendi conditione* transcribis. Der Heilige antwortete: *Non transcribimus* diabolo Mariam conditione nascendi, sed ideo, quia conditio nascendi solvitur gratia renascendi. Op. imp. l. 4 c. 122. Hier verneint Augustinus ohne Zweifel die Erbsünde in Maria, da sonst seine Antwort völlig ihr Ziel verfehlen würde.

f. Dazu kommen die zahlreichen Aussprüche der späteren Väter, welche eine ununterbrochene Tradition bis zum Beginne der mittelalterlichen Kontroverse bilden. 832. Die späteren Väter.

Stellen, welche sagen, Christus allein sei sündenlos, oder, Maria sei erlöst, gereinigt, geheiligt, beweisen nichts gegen die unbefleckte Empfängnis, da Maria nicht in derselben Weise und nicht aus demselben Grunde, wie Christus, und nur durch ihn sündenlos ist. Noch weniger sind Stellen ein Beweis, in denen das Fleisch Mariä caro peccati genannt wird, da ja auch das Fleisch Christi, insofern es aus der sündigen Menschheit angenommen ist, nicht selten so genannt wird: 833. Zweideutige Stellen bei den Vätern.

3. aus der Geschichte der Kontroverse. In dem Glauben an die exceptionelle Heiligkeit Mariä war der Glaube an die unbefleckte Empfängnis enthalten. Eine Lehrentscheidung der Kirche über dies Privileg selbst, noch über den Inhalt desselben gab es in der patristischen Zeit nicht. Im 12. Jahrhundert fing man im Abendlande an, das Fest der unbefleckten Empfängnis zu feiern. Gegenstand dieses Festes war aber die fleischliche Empfängnis Mariens, nicht die Heiligung ihrer Seele. Wie für Christus so leugnete man für Maria die Notwendigkeit der Heiligung. 834. Die mittelalterliche Kontroverse Thomas. Scotus.

Gegen diese in doppelter Beziehung falsche Auffassung wendete sich mit vollem Rechte der heil. Bernhard in seinem berühmten Schreiben an die Chorherrn von Lyon (1140). In seinem berechtigten Eifer gegen die Lyoner geht er aber zu weit und leugnet, daß Maria in ihrer Empfängnis geheiligt worden sei. Auch die Pariser Universität erklärte sich wie der heil. Bernhard entschieden gegen das Fest der Empfängnis Mariens.

Der Kampf hatte sich immer mehr zugespitzt, als Bonaventura und Thomas auf dem Kampfplatze erschienen. Heiligung des Fleisches oder Heiligung der Seele vor (prius naturâ) der Eingießung in den Leib und damit auch Reinigung des befleckten Fleisches waren die beiden Erklärungsversuche der Verteidiger. Mit Recht verwarf der heil. Thomas beide Auffassungen, da durch dieselben die Allgemeinheit der Erlösungsbedürftigkeit in Frage gestellt wurde. Allerdings geht der englische Lehrer auch weiter und behauptet, quod sanctificatio B. Virginis fuerit *post animationem.* S. Th. 3 q. 27 a. 2 c. Der Standpunkt des heil. Thomas war nach dem damaligen Stande der Kontroverse wenigstens ebenso korrekt als derjenige der Verteidiger der unbefleckten Empfängnis. Die Frage war noch nicht geklärt; die Wissenschaft arbeitete noch Jahrhunderte lang, bis die Lehre von der unbefleckten Empfängnis mit der Allgemeinheit der Erbsünde mit voller Klarheit in Einklang gebracht wurde.

Scotus war der erste, der beide Lehren miteinander vereinbar erklärte. Einige seiner Ordensgenossen vertieften die Lehre ihres Meisters,

so daß die Franciskaner begeisterte Verteidiger wurden, während die Dominikaner zum Teil sehr heftig die unbefleckte Empfängnis bekämpften. Die Pariser Universität stellte sich nun auf die Seite der Franciskaner und verpflichtete sogar alle ihre Mitglieder zur Verteidigung unserer Lehre. Ihrem Beispiele folgten andere Universitäten, z. B. Mainz, Köln u. s. w.

Die Strömung gegen die unbefleckte Empfängnis galt also nicht so sehr der Lehre selbst, als falschen Erklärungen derselben.

Ungeachtet dieser wissenschaftlichen Kontroversen war übrigens der Glaube und die Andacht der Kirche wie des Volkes stets für unser Geheimnis;

835. Das Fest der unbefleckten Empfängnis.

4. aus der Feier des Festes der unbefleckten Empfängnis. Im Orient geht die Feier sicher zurück bis ins 7. Jahrhundert. Wie weit sie verbreitet war, sehen wir daran, daß alle orientalischen Kirchen, auch die schon sehr frühe getrennten Sekten, das Fest besitzen. Wie populär das Fest war, ersehen wir daraus, daß selbst Mohammed davon im Koran spricht. Im Abendlande finden wir das Fest zuerst in Neapel und Sicilien schon vor dem 11. Jahrhundert, während es erst Ende des 11. oder Anfang des 12. Jahrhunderts allgemein ward.

Wäre die Empfängnis Mariä nicht ohne Sünde gewesen, so hätte die Kirche dieses Fest nicht dulden können, da nur etwas Reines Gegenstand eines kirchlichen Festes sein kann:

836. Die Lehrentscheidungen der Kirche über die unbefleckte Empfängnis.

5. aus der Lehre der Kirche:

a. Das Dekret der Synode von Basel (Sess. 36) hat zwar, weil von einer schismatischen Versammlung ausgegangen, keine Gültigkeit, bezeugt aber den allgemeinen Glauben.

b. Sixtus IV. verbot die Verketzerung der sich noch immer entgegenstehenden Meinungen der Dominikaner und Franciskaner, billigte aber zugleich die Festfeier von Mariä Empfängnis und verwarf die Behauptung, die Kirche habe bei diesem Feste nur die spiritualis conceptio und sanctificatio im Auge.

c. Das Konzil von Trient erklärte: Declarat tamen haec ipsa sancta Synodus, non esse suae intentionis, comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam Virginem Mariam, Dei genitricem, sed observandas esse constitutiones felicis recordationis Sixti Papae IV. sub poenis in eis constitutionibus contentis, quas innovat. Sess. 5 can. 5.

d. Pius V. verwarf 1567 in der Prop. 73 des Bajus die Behauptung, daß der Tod Mariä Beweis ihrer Sündhaftigkeit sei. *Denzinger*, Enchir. n. 953.

e. Paul V. verbot die öffentliche Bekämpfung der unbefleckten Empfängnis, Gregor XV. auch die in Privatkolloquien.

f. Alexander VII. erneuerte 1661 in der berühmten Bulle *Sollicitudo omnium* die früheren Dekrete und erklärte als die Meinung der Kirche bei allen ihren Anordnungen und insbesondere bei der Festfeier, Beatae Virginis animam in primo instanti creationis et infusionis in corpus fuisse speciali Dei gratia et privilegio intuitu meritorum Christi . . . . a macula peccati originalis praeservatam immunem.

g. Die Definition der unbefleckten Empfängnis als Dogma durch Pius IX. s. oben n. 823;

837. Die Andacht zur unbefleckten Empfängnis.

6. aus der stets wachsenden Andacht des Volkes und vor

allem der Heiligen. Diese Andacht wurde auch besonders konstatiert durch die der dogmatischen Deklaration Pius' IX. vorausgegangene Erklärung fast aller Bischöfe, sowie aller Orden und der angesehensten kirchlichen Schulen des Erdkreises.

II. Was den Sinn des Dogmas betrifft, so ist in den entscheidenden Worten Pius' IX. in der Bulle *Ineffabilis* vom 8. Dez. 1854 ausgesprochen:

1. Maria ist im ersten Augenblicke ihrer Empfängnis von jeder 838. Maria frei von jeder Makel, von der Konkupiscenz, nicht vom Tode, durch Bewahrung.
Makel der Erbsünde gänzlich frei — *immunis* — bewahrt worden.

a. Da Maria frei ist ab omni originalis peccati labe, so ist sie frei

α. von allem, was veram et propriam rationem peccati habet, also von der macula culpae und dem reatus poenae. Dies ist unbedingt *de fide*. Sie ist vielmehr ausgestattet mit der heiligmachenden Gnade und der Kindschaft Gottes und deswegen Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens;

β. ohne Zweifel und nach der sententia communis auch von allen jenen Folgen der Erbsünde, die irgendwie eine Hinneigung zur Sünde enthalten und daher in einem uneigentlichen Sinne Sünde genannt werden, also namentlich von der Konkupiscenz.

Wohl aber war sie, wie Christus selbst, dem Leiden und Tode, aber nicht zur Strafe unterworfen. Der fromme Glaube an ihre leibliche Auferweckung und Aufnahme in den Himmel ist durch die Überlieferung der Kirche wohl begründet und dem Stande ihrer Unschuld und ihrem Verhältnis zu Christus im höchsten Grade angemessen.

b. Frei von der Erbsünde ist Maria durch Bewahrung — praeservatio, also nicht durch nachträgliche Befreiung. Dies wird noch mehr bestimmt durch: in primo instanti suae conceptionis. Nicht von der conceptio *activa* von seiten der empfangenden Mutter, sondern von der conceptio passiva, dem empfangenen Kinde, ist demnach hier die Rede. In dieser conceptio passiva darf also nicht ein erster und zweiter Moment unterschieden und die unbefleckte Empfängnis auf den zweiten Moment beschränkt werden.

Nach dem Dogma gab es daher keinen Augenblick, in dem die Seele Mariens erschaffen und mit dem Leibe vereinigt war, ohne von der Erbsünde bewahrt und mit der heiligmachenden Gnade ausgestattet zu sein.

2. Maria ist unbefleckt empfangen *singulari gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi*. Es ist also die unbefleckte Empfängnis

a. eine singuläre Ausnahme von dem allgemeinen Gesetze;

b. pure Gnadenwirkung und ein Gnadengeschenk;

c. Gnadenwirkung in Anbetracht der Verdienste Christi. 839. Die unbefleckte Empfängnis eine durch die Erlösungsgnade bewirkte Ausnahme.
Hierdurch ist die Ansicht mancher, Maria sei nicht gratia Christi *Redemptoris*, sondern gratia *Creatoris* originaliter geheiligt worden, nicht weiter zu verteidigen.

3. Aus diesen Bestimmungen ergibt sich, 840. Die unbefleckte Empfängnis und die Erlösungsgnade.

a. daß das Dogma von der unbefleckten Empfängnis das Dogma von der Allgemeinheit der Erbsünde und der Erlösung nicht beeinträchtigt, sondern bestätigt;

b. daß dieses Dogma Maria nicht, wie der Unverstand lästerte, über die Sphäre des Geschöpflichen erhebt, sondern vielmehr ganz und gar als Geschöpf und als Werk der göttlichen Gnade bezeichnet;

c. daß durch dieses Dogma Christus und seine Gnade nicht verdunkelt, sondern verherrlicht wird.

841. Kongruenz der unbefleckten Empfängnis. III. Daher ist die unbefleckte Empfängnis Mariä zwar nicht notwendig, aber im höchsten Grade kongruent:

1. Der singulären Würde der heiligen Mutter Gottes entspricht auch eine singuläre Gnade und Heiligkeit.

2. Dieselbe entspricht auch der Ehre der Menschheit Christi und dem Verhältnis Mariens zu den göttlichen Personen.

Hier sei daran erinnert, daß in dem ewigen Ratschluß der Menschwerdung Maria als die Mutter Jesu wesentlich eingeschlossen und mit ihrem Sohne des göttlichen Wohlgefallens teilhaftig war. Der Gedanke, daß der Gottmensch, auch abgesehen von dem Sündenfalle und der Erlösung, der Anfang und das Endziel aller göttlichen Werke, und daß in dem unbedingten Ratschluß der Inkarnation auch die Prädestination Mariens zur unbefleckten Empfängnis enthalten gewesen sei, bewog nicht wenige Theologen, das Princip der unbefleckten Empfängnis lediglich in ihrem mütterlichen Verhältnis zum Gottmenschen ohne Rücksicht auf seinen Charakter als Erlöser von der Sünde zu erblicken.

Allein, wenn man auch annimmt, daß das Wort Fleisch geworden wäre, auch wenn kein Sündenfall stattgefunden hätte, so ist es doch in der Wirklichkeit zur Erlösung des gefallenen Menschengeschlechtes Mensch geworden, und wie Maria nicht bloß wahrhaft Mutter Christi, sondern auch wahrhaft Tochter Adams ist, so hat auch ihre unbefleckte Empfängnis nicht bloß in ihrem mütterlichen Verhältnis zu Christus, sondern auch in dessen Erlösungsverdienst und Erlösungsgnade ihren Grund. Deshalb brauchen wir aber auch nicht mit Suarez u. a. zu sagen, auch sie habe in Adam gesündigt; vielmehr nehmen wir lieber an, daß sie, durch den ewigen Ratschluß Gottes von dem Gesetze der Erbsünde gänzlich ausgenommen, in keiner Weise die Schuld Adams kontrahiert hat; daß sie aber so omni ex parte von der Sünde ausgenommen ist, verdankt sie den Verdiensten des Erlösers, der sie eminentiori modo erlöst und geheiligt hat.

3. Gott, der in seinen Werken bezüglich der Menschen vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortzuschreiten pflegt, ließ namentlich der Menschwerdung eine stets fortschreitende Vorbereitung vorausgehen. Die letzte, höchste und unmittelbarste Zubereitung der menschlichen Natur auf die hypostatische Union ist die unbefleckte Jungfrau.

4. Sie ist zugleich das vollkommenste Werk der Gnade, in dem es sich am herrlichsten zeigt, daß die Gnade stärker ist als die Natur und daher die Sünde nicht nur zu tilgen, sondern auch gänzlich zu hindern vermag.

5. Es war ferner angemessen, daß sich im Reiche Christi auch in einem puren Menschen die vollkommene Unschuld vorfände.

6. Endlich ist es kongruent, daß Christus Maria als die zweite Eva zur Seite steht, daß in ihr das weibliche Geschlecht verherrlicht ist, und daß daher Maria an der Heiligkeit und an der Glorie Christi den vollkommensten Anteil hat, der für eine bloße Kreatur möglich ist.



Von der Menschwerdung und Erlösung.

---

§ 95. Begriff und Namen der Menschwerdung und Erlösung.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie VII § 324.

I. Die Menschwerdung wird gewöhnlich definiert als die Vereinigung der menschlichen und göttlichen Natur in der Person des Wortes. 842. Definition der Menschwerdung.

II. Dieses höchste Werk Gottes wird von der heiligen Schrift, von der Kirche, von den Vätern und Theologen mit mannigfaltigen Namen mehr oder minder adäquat bezeichnet. 843. Namen der Menschwerdung

1. Der allgemeinste und unbestimmteste Name ist οἰκονομία, *oeconomia*, durch den Menschwerdung und Erlösung als Heilsordnung bezeichnet werden. oeconomia;

2. Eine zweite Klasse von Namen charakterisiert das Geheimnis der Menschwerdung als die Offenbarung, die Erscheinung Gottes oder die Erscheinung Gottes im Fleische (1 *Tim.* 3, 16). Hierher gehören die oft gebrauchten Ausdrücke ἐπιφάνεια, φανέρωσις, θεοφάνεια, σωματικὴ ἐπιφάνεια; apparitio, manifestatio, revelatio, adventus Dei. Erscheinung;

3. Weit häufiger und wichtiger ist der auf den Prolog des Johannesevangeliums (1, 14) sich gründende Ausdruck *Incarnatio*, ἐνσάρκωσις, σάρκωσις, wobei das im Gegensatz zu den Doketen gebrauchte Wort Fleisch dem Sprachgebrauch der heiligen Schrift gemäß die ganze menschliche Natur bezeichnet. Incarnatio wird ebenso für den Akt der Menschwerdung wie für den durch diesen Akt bewirkten Zustand gebraucht. incarnatio;

4. Weil der Logos dadurch Mensch geworden ist, daß er die menschliche Natur mit sich und seiner göttlichen Natur aufs innigste vereinigte, so wird das Geheimnis der Menschwerdung auch ἕνωσις, σύνθεσις, σύνοδος, *unio*, *adunatio* u. s. w. genannt. Um den Begriff unio gegen monophysitischen Irrtum zu schützen, ist der Ausdruck Einheit der Person nach oder der Hypostase nach, hypostatische Vereinigung, ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, unio *hypostatica* der allgemein herrschende geworden. Auch die unio kann gleichfalls den Akt der Menschwerdung oder das Produkt dieses Aktes, den bleibenden Zustand der hypostatischen Vereinigung bezeichnen. unio;

5. Da endlich das Wort dadurch Mensch geworden ist, daß es die menschliche Natur in seine göttliche Persönlichkeit aufnahm, so heißt die Menschwerdung auch πρόσληψις, ἀνάληψις, *assumptio*, *susceptio*. Assumptio kann im aktiven und passiven Sinne gebraucht werden: assumptio *activa* et *passiva*. assumptio;

844. Incarnatio, unio, assumptio in ihrem Gebrauch.

Die drei letzt genannten Namen, nämlich incarnatio, unio und assumptio sind die wichtigsten und allgemein üblichen. Sie sind verwandt, aber nicht gleichbedeutend.

Der allgemeinste unter ihnen ist der Ausdruck Vereinigung, *unio*, der einfach die Relation der beiden hypostatisch vereinigten Naturen zu einander ausspricht. Man kann daher ebenso sagen, daß in Christo die göttliche Natur mit der menschlichen, wie umgekehrt, daß die menschliche mit der göttlichen Natur hypostatisch vereinigt ist.

Anders verhält es sich mit den beiden anderen Ausdrücken. Sowohl die Inkarnation als die aktive Assumption kann nur der Person des Wortes, die passive Assumption aber nur der menschlichen Natur zugeschrieben werden. Der Sohn Gottes ist Mensch geworden, inkarniert, er hat die menschliche Natur angenommen. Zwischen dem Begriffe der incarnatio und der assumptio activa besteht nur der Unterschied, daß der Logos in dem Begriffe der Inkarnation als zur menschlichen Natur herabsteigend und sich mit ihr vereinigend, in dem der aktiven Annahme aber als die menschliche Natur zu sich erhebend und sie mit sich vereinigend gedacht wird.

§ 96. Freiheit, Angemessenheit und Zweck der Menschwerdung und Erlösung.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie VII § 325–329.

845. Freiheit u. Notwendigkeit der Menschwerdung.

I. Sowohl die Erlösung der gefallenen Menschheit, als die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist eine absolut freie That der göttlichen Liebe.

Von einer Notwendigkeit derselben kann also nur in dem relativen Sinne einer auf freiem göttlichen Ratschlusse beruhenden (necessitas *decreti*) und bedingten (necessitas *conditionata*) Notwendigkeit, sowie in dem uneigentlichen Sinne bloßer Angemessenheit (necessitas *congruentiae*) die Rede sein.

846. Absolute Freiheit der Menschwerdung.

1. Wie alle Werke Gottes nach außen (opera Dei ad extra), hat auch die Menschwerdung keinen andern letzten Grund als den freien Willen Gottes. Sie ist ein absolut freies Werk Gottes. Vgl. oben n. 325 und n. 540 f.

Die absolute Freiheit der Menschwerdung und Erlösung ergibt sich aus allen Stellen der heiligen Schrift, in denen sie vorzugsweise als Werke der Gnade und Erbarmung gepriesen werden, z. B. *Joann.* 3, 16; *Eph.* 1, 5 sqq.; 2, 4 sqq.; *Tit.* 2, 11; 3, 4. 7; 1 *Joann.* 4, 9. Die Wahrheit dieses Satzes folgt auch aus dem Wesen der göttlichen Freiheit (§ 35). Daher ist es *de fide*, daß es für Gott keine *necessitas antecedens* und *absoluta* der Menschwerdung gibt.

Alle Väter und Theologen sind darin einig. Nur auf Grund pantheistischer, emanatistischer Vorstellungen und auf Grund eines falschen Optimismus (Leibniz und Malebranche) kann eine derartige Notwendigkeit behauptet werden.

847. Wie die Menschwerdung auch

2. Es besteht aber auch keine hypothetische Notwendigkeit, weder unter Voraussetzung der Schöpfung, noch unter Voraussetzung der Gnaden=

ordnung, noch unter Voraussetzung des Sündenfalles, noch unter Voraussetzung des Erlösungsratschlusses im allgemeinen. Denn obwohl in der Wirklichkeit der Menschwerdung die übernatürliche Vollendung der Schöpfung, die Krone der Gnadenordnung und das vollkommenste Mittel der Erlösung ist, so ist es doch keineswegs notwendig, daß Gott der Schöpfung, der Gnadenordnung, der Erlösung diese höchste Vollendung gab. Vielmehr hätte er die Welt in statu naturae purae belassen können, die Gnadenordnung mit der heiligmachenden Gnade abschließen, den gefallenen Menschen nicht oder in einer anderen unvollkommenen Weise erlösen können. hypothetisch frei ist.

3. Nur im Sinne der necessitas *decreti* kann von der Notwendigkeit der Menschwerdung und der Erlösung die Rede sein, nämlich unter der Voraussetzung, daß ein freies und ewiges Dekret Gottes die vollkommenste Weise der Erlösung durch satisfactio de condigno und die höchste Vollendung der Schöpfung und Gnadenordnung im Gottmenschen, sowie eine gloria externa Gottes von unendlichem Werte wollte. Auf Grund dieses Dekretes kann eine bedingte Notwendigkeit (necessitas *conditionata*) der Menschwerdung und Erlösung behauptet werden. 848. Die necessitas decreti bei der Menschwerdung.

4. Da die Menschwerdung im höchsten Grade kongruent ist (n. 849 ff.), kann man auch im uneigentlichen Sinne von einer necessitas congruentiae reden.

II. Wenn auch absolut frei, so ist die Menschwerdung doch ein überaus kongruentes Werk Gottes. Väter und Theologen suchen dies durch mannigfaltige Argumente nachzuweisen. 849. Kongruenz der Menschwerdung.

1. Die Menschwerdung ist Gott angemessen; denn sie ist die vollkommenste Offenbarung aller göttlichen Eigenschaften, namentlich 850. Die Menschwerdung ist Gott angemessen.

a. der Liebe, und zwar sowohl der Liebe Gottes zu sich selbst, als auch zu den Kreaturen; denn diese höchste Mitteilung Gottes an die Kreatur bewirkt auch die höchste Verherrlichung Gottes in der Kreatur;

b. der Allmacht, deren größtes Werk sie ist;

c. der Heiligkeit, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, wie in der Erlösungslehre gezeigt wird;

d. der Weisheit, welche in der Menschwerdung die erhabensten und gotteswürdigsten Zwecke durch das entsprechendste, einfachste und wirksamste Mittel zu verwirklichen versteht.

2. Auch den Kreaturen ist sie sehr angemessen: 851. Die Menschwerdung den Kreaturen angemessen.

a. Dem Menschen ist die Inkarnation die vollkommenste und angemessenste Offenbarung, da Gott für ihn *noscibilis, amabilis, imitabilis* wurde.

b. Der gefallene Mensch insbesondere empfängt durch die Inkarnation die vollkommenste Wiederherstellung seiner Unschuld, seiner Ehre, seiner Seligkeit, namentlich durch die satisfactio de condigno.

c. Durch die Menschwerdung wird auch die Menschheit und das ganze Universum in der höchsten Vollkommenheit geeinigt, geheiligt, verklärt und zu einem göttlichen Reiche erhoben, dessen Haupt der Gottmensch selbst ist. Vgl. S. Th. 3 q. 1 a. 1 u. 2.

3. Alle Einwände gegen die Kongruenz der Menschwerdung reduzieren sich auf die Behauptung, es sei Gottes unwürdig, die menschliche, ja die gefallene Natur anzunehmen. Dieser Einwand schwindet vor der Einsicht, daß die Inkarnation keine Veränderung und daher auch keine Erniedrigung in Gott setzt, sondern lediglich eine Erhöhung in der menschlichen 852. Einwände gegen die Kongruenz der Menschwerdung.

und überhaupt in der erschaffenen Natur zur größeren, äußeren Ehre Gottes. Was aber die gefallene Natur betrifft, so ist an ihr nichts böse und Gottes unwürdig als lediglich das malum culpae, und dieses ist von der Menschheit Christi absolut ausgeschlossen. Vgl. S. Th. 3 q. 1. a. 1.

III. Obwohl die Möglichkeit der Menschwerdung der beiden anderen göttlichen Personen nicht in Abrede gestellt werden kann, so war doch die Menschwerdung des Sohnes sehr kongruent. Denn:

853. Die Menschwerdung des Sohnes entspricht der trinitarischen Ordnung.

1. Es entspricht der trinitarischen Ordnung, daß

a. der Vater sich durch das Wort, durch welches er sich *ad intra* ausspricht (n. 441), auch *ad extra* offenbart;

b. daß der ewige Sohn Gottes auch in der Zeit Menschensohn wurde: ne Filii nomen ad alterum transiret, qui non esset aeterna nativitate Filius. *Gennadius,* De eccles. dogm. c. 2;

c. daß sich derjenige als Mensch dem Vater unterwarf, der auch in der Trinität ratione originis von ihm abhängt;

d. daß der Sohn Mittler wurde zwischen Gott und der Welt, weil er auch in gewisser Weise die mittlere Person in der Trinität ist.

854. Die Menschwerdung des Sohnes entspricht seinem Verhältnis zur Kreatur.

2. Nicht minder entspricht es dem Verhältnis des Sohnes zur Kreatur, insbesondere zum Menschen, daß

a. der Mensch durch das Wort, durch welches er erschaffen ist, auch wiederhergestellt werde, wie Leo der Große sagt: ut . . . cuius erat *conditor,* esset et *reformator.* Serm. 64;

b. daß der Sohn, das unveränderliche unerschaffene Ebenbild Gottes, die Kreatur, das zerstörte erschaffene Ebenbild Gottes wiederherstelle;

c. daß die verlorene Kindschaft durch den Eingeborenen Sohn dem Menschen wiedergegeben werde;

d. daß der Mensch, der durch die Sünde Weisheit und Gottähnlichkeit anstrebte, durch die unerschaffene Weisheit der Erkenntnis und durch den wesensgleichen Sohn der göttlichen Natur teilhaftig, zugleich aber ihm als seinem Herrn und Richter unterworfen wurde. Vgl. S. Th. 3 q. 3 a. 8.

855. Zweck der Menschwerdung.

IV. Aus dem Gesagten ergibt sich auch der Zweck der Menschwerdung. Er ist die unendliche äußere Verherrlichung Gottes durch den Gottmenschen und die erlöste Menschheit, sowie die Erlösung, Heiligung und Verklärung der Menschheit und jeglicher Kreatur. (S. n. 851). Wie bei allen Werken Gottes ist die Verherrlichung Gottes der primäre Zweck, während die übrigen nur sekundär sind. Vgl. n. 548 ff.

856. Zweck der Menschwerdung nicht blos die Erlösung.

1. Daraus ist klar, daß wie die Wirkung, so auch der Zweck der Menschwerdung sich nicht auf die bloße Erlösung von der Sünde beschränkt, sondern noch weit Höheres in sich schließt.

857. Menschwerdung und Sündenfall.

2. Eine andere Frage ist es, ob Gott auch Mensch geworden wäre, wenn der Sündenfall nicht stattgefunden hätte.

Die Möglichkeit dessen kann selbstverständlich nicht geleugnet werden.

Was den wirklichen Ratschluß Gottes betrifft, so wird unsere Frage von den Theologen verschieden beantwortet.

858. Thomisten: Ohne Sündenfall keine Menschwerdung.

a. Der hl. Thomas verneint dieselbe. S. Th. 3 q. 1 a. 3. Der entscheidende Grund für die Menschwerdung ist nach dieser Ansicht der Sündenfall, so daß ohne denselben die Menschwerdung thatsächlich von Gott nicht

beschlossen worden wäre. Mit dem hl. Thomas stimmen überein Bonaventura, Gregor von Valencia, Toletus, Vasquez, Lessius, Kleutgen, Hurter und die meisten Theologen. Sie begründen ihre Meinung durch folgende Argumente:

α. Da die Menschwerdung ein Werk des freien göttlichen Willens ist, so kann die Antwort auf die vorgelegte Frage nur aus der Offenbarung geschöpft werden; diese aber bezeichnet die Erlösung einfach und schlechthin als den Zweck der Menschwerdung. *Luc.* 19, 10: Venit enim Filius hominis quaerere et salvum facere quod perierat. Vgl. *Joann.* 3, 16. 17; *Rom.* 3, 25; 1 *Tim.* 1, 15; 1 *Joann.* 3, 8. Schon das Protoevangelium und alle Prophetien bezeichnen die Erlösung als das Werk des Messias: *Gen.* 3, 15; *Is.* 61, 1 sqq.; *Dan.* 9, 24 u. s. w.

β. Nicht wenige Väter sagen ausdrücklich, wenn der Mensch nicht gefallen wäre, wäre Gott nicht Mensch geworden. So schreibt Athanasius (Or. 2 c. Arian. n. 54): Sine qua (hominum necessitate) carnem minime induisset; Augustinus (Serm. 175): *Nulla* causa fuit veniendi Christo Domino, nisi peccatores salvos facere. Tolle morbos, tolle vulnera, et nulla est causa medicinae. Vgl. Irenäus, Adv. haer. 5, 14; Ambrosius, De Incarn. c. 6 n. 56; Leo M., Serm. 48 n. 1. Über die ganze Frage s. auch Hurter, Leonis M. Serm. sel. p. 77 sqq.

γ. Endlich berufen sich die Thomisten auf die Worte des Symbolums: Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis.

b. Scotus, Suarez, der hl. Franz von Sales u. a. bejahen obige Frage. Nach ihnen wäre der Sohn Gottes wirklich Mensch geworden, auch wenn der Sündenfall nicht stattgefunden hätte. 859. Scotisten: Menschwerdung auch ohne Sündenfall.

Sie betrachten denselben nur als besonderen Grund der Modalität der Menschwerdung, namentlich daß das Wort carnem *passibilem* angenommen habe. Dagegen sei der Gottmensch als das Endziel und die Vollendung aller göttlichen Werke von Gott *absolute* und abgesehen vom Sündenfalle gewollt. Die Scotisten stützen ihre Ansicht auf folgende Beweise:

α. In der heiligen Schrift wird Christus oder der Sohn als *primogenitus omnis creaturae* (*Col.* 1, 15), als vor aller Kreatur prädestiniert (1 *Cor.* 2, 7; *Eph.* 1, 4), als das Haupt der Welt und Menschheit (*Col.* 2, 10; vgl. *Eph.* 1, 20 sqq.; *Phil.* 2, 9; *Hebr.* 2, 8) bezeichnet. Diese Stellung des Gottmenschen im Plane Gottes sieht von einer Erlösung völlig ab, so daß wir auf Grund derselben mit Recht annehmen dürfen, Gott hätte auch ohne Sündenfall die Menschwerdung beschlossen.

β. Den Hauptgrund für ihre Ansicht finden die Scotisten darin, es sei unziemlich, daß das höchste aller göttlichen Werke von einer zufälligen, ja sündhaften That eines Geschöpfes abhängig gedacht und nur als Mittel zum Zweck der Wiederherstellung des Menschen betrachtet werde. Man müsse daher nicht sowohl sagen, die Inkarnation sei wegen des vorausgesehenen Sündenfalls von Gott beschlossen, als vielmehr, der Sündenfall sei im Hinblicke auf die Inkarnation und Erlösung zugelassen worden.

Die Kirche hat diese Frage nicht entschieden. Auch sind die angeführten Schriftstellen wohl nicht entscheidend: die für die negative Meinung 860. Urteil über diese beiden Ansichten.

angeführt werden, reden nur vom wirklich Geschehenen, und die für die affirmative geltend gemachten lassen sich auch unter Voraussetzung der negativen Meinung vollkommen erklären. Denn, wenn Gott auch die Menschwerdung wegen des Sündenfalles beschloß, hat er dennoch den Gottmenschen zum Ziele aller Dinge und zur causa exemplaris et meritoria unserer Prädestination gemacht. Da für keine der beiden Ansichten durchschlagende Gründe vorgebracht werden und die Kirche beide duldet, so ist jede derselben zulässig, wenngleich wir wegen der Wichtigkeit seiner Gründe uns in dieser Frage lieber auf die Seite des hl. Thomas stellen.

§ 97. Die Zeit der Menschwerdung und Erlösung und deren Kongruenz. Einteilung des Traktates.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie VII § 330—342.

861. Das göttliche Wollen und dessen Produkt bei der Inkarnation.

1. Wie bei allen Werken Gottes, so ist auch bei der Inkarnation das göttliche Wollen und Wirken an sich zu unterscheiden von der Verwirklichung des Gewollten. Das göttliche Wollen oder der göttliche Ratschluß, wie nicht minder das mit diesem Wollen identische göttliche Wirken, welches die einzige effiziente Ursache der Inkarnation ist, ist an sich selbstverständlich ewig, das göttliche Wesen selbst; dagegen das Produkt dieses göttlichen Wollens und Wirkens, nämlich die Erhebung der menschlichen Natur Christi in die Persönlichkeit des ewigen Wortes ist, wie das ganze Werk des Gottmenschen von seiner ersten Vorbereitung bis zu seiner letzten Vollendung etwas Erschaffenes und Zeitliches. In einem bestimmten, von der Offenbarung und der Weltgeschichte genau bezeichneten Zeitpunkte ist das Wort Fleisch geworden.

862. Verschiedene Bezeichnungen der Zeitpunkte der Inkarnation.

Der Zeitpunkt der Inkarnation ist im Hinblick auf die Vollendung der Vorbereitung die letzte Zeit (*Gen.* 49, 1; *Num.* 24, 14; *Deut.* 4, 30; *Is.* 2, 2; *Ezech.* 38, 16 u. s. w.; vergl. Hundhausen zu 1 *Petr.* 1, 5), im Hinblick auf die Gesamtgeschichte der Menschheit die Mitte (*Habac.* 3, 2) und im Hinblick auf das vom Gottmenschen vollbrachte grundlegende Werk, von dem alles Heil als von seiner Urquelle ausgeht und über alle Zeiten rückwärts und vorwärts sich verbreitet, die Fülle der Zeiten (*Gal.* 4, 4; *Eph.* 1, 10).

Die Kongruenz dieses Zeitpunktes pflegen Väter und Theologen in mannigfaltiger Weise zu begründen.

863. Kongruenz, daß zwischen Sündenfall und Erlösung großer Zeitraum lag.

1. Es war angemessen, daß die Menschwerdung des Erlösers nicht sofort auf den Sündenfall folgte. Denn:

a. Die ganze Menschheit mußte auf die Erkenntnis des Erlösers und die freiwillige Aufnahme und Aneignung seiner Erlösungsgnade vorbereitet werden. Obwohl daher die Erbarmung Gottes nicht zögert, so wartet doch die göttliche Weisheit, einem Arzte ähnlich, zur Darreichung der Arznei den richtigen Zeitpunkt ab. S. Th. 3 q. 1 a. 5 ad. 1. Daher ging der Menschwerdung und Erlösung jene lange Weltperiode voraus, welche durch die Offenbarung der Gerechtigkeit im Gesetz (S. Th. 1. 2 q. 98—106) sowie in der Verheißung und Prophetie, der ausdrücklichen und typischen, als Vorbereitung diente.

b. Das entsprach auch dem Gesetze der allmählichen Entwickelung, wie es dem aus Leib und Seele bestehenden Menschen eigen ist.

Daher beobachtete Gott wie in der natürlichen so auch in der übernatürlichen Ordnung das Gesetz fortschreitender Entwickelung vom minder Vollkommenen zum Vollkommeneren und Vollkommensten. Wie der Mensch den Schluß der Schöpfung bildet, so der Gottmensch den Schluß der Geschichte der Menschheit.

c. Auch die Würde und Ehre des Erlösers forderte es, daß dem König der Herrlichkeit eine weltumfassende Periode der Vorbereitung und eine lange Reihe von Dienern und Vorläufern voranging, und daß er sein Werk in einer Zeit vollbrachte, in welcher er seine göttliche Kraft am vollkommensten und glorreichsten offenbaren und von allen, die guten Willens waren, am besten erkannt werden konnte.

d. Deshalb erschien der Erlöser in jenem Momente der Weltgeschichte, da seine Ankunft und sein Werk die größte Frucht bringen konnte, nämlich als das Menschengeschlecht auf dem Gipfel seiner natürlichen Entwickelung stand, so daß er durch seine Gnade und seine Kirche die umfassendste, intensivste und nachhaltigste Wirksamkeit üben konnte.

2. Der Moment der Inkarnation sollte aber auch nicht verschoben werden bis zum Ende der Welt. Denn: 864. Kongruenz, daß die Erlösung nicht erst beim Weltende erfolgt.

a. Ein allzu langer Aufschub hätte die vorangegangene Vorbereitung wieder vereitelt, den Glauben ertötet, die Hoffnung und Sehnsucht in Verzweiflung oder pessimistische Resignation verwandelt.

b. Es ziemte sich, daß auf das Weltalter der Vorbereitung ein Weltalter der Erfüllung und der Verherrlichung Christi durch eine allseitige Offenbarung der Kraft und Wirksamkeit seiner Gnade in der Kirche folge. Vgl. S. Th. 3 q. 1 a. 6.

II. Die Lehre von der Menschwerdung und Erlösung hat sich naturgemäß zunächst mit der Person des Erlösers, dem Gottmenschen Jesus Christus, und dann mit dem Werke des Erlösers, der Erlösung selbst zu beschäftigen. Unser Traktat zerfällt daher in zwei Teile: Von der Person des Erlösers und: Von dem Werke des Erlösers. 865. Einteilung des Traktates.

Der erste Teil, die Christologie, hat zuerst das Wesen der Person des Erlösers zu untersuchen, nämlich seine göttliche und menschliche Natur, sodann die Vereinigung der beiden Naturen und endlich die Vorzüge, welche der menschlichen Natur Christi als solcher aus ihrer Vereinigung mit der göttlichen Natur in der Person des Wortes zufließen.

Der zweite Teil, die Soteriologie, behandelt zunächst das dreifache Amt des Erlösers und dann das Werk der Erlösung in der stellvertretenden Genugthuung und dem stellvertretenden Verdienste Christi.

Erster Teil.

Der Gottmensch Jesus Christus.

A. Die göttliche und menschliche Natur in Christus.

§ 98. Die göttliche Natur und Persönlichkeit Christi.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie VII § 345.

866. Der Sohn Gottes ist Mensch geworden. Christus wahrer Gott.

I. Die zweite Person der allerheiligsten Dreifaltigkeit, der Sohn, ist Mensch geworden.

1. In der Trinitätslehre wurde gezeigt, daß der Sohn wahrer Gott, dem Vater und heiligen Geiste konsubstantial, aber der Person nach von beiden verschieden ist. Vgl. § 46—49.

2. Daß dieser Sohn Mensch geworden, und daß Jesus Christus dieses Mensch gewordene Wort ist, geht gleichfalls aus der Trinitätslehre evident hervor, da ja der Beweis für die Gottheit des Logos (§ 46—49) und den persönlichen Unterschied vom Vater und vom heiligen Geiste (§ 50) fast ganz aus Stellen erbracht werden muß, die von Christus handeln.

3. Da nun, wie ebenfalls in der Trinitätslehre gezeigt wurde, jede göttliche Person die unteilbare Fülle des göttlichen Wesens besitzt oder vielmehr mit diesem Wesen realiter identisch ist (§ 60), so ergibt sich gleichfalls von selbst, daß in Christus die Fülle der Gottheit wohnt, und daß er wahrer Gott ist.

867. Der Sohn allein ist Mensch geworden.

II. Die Menschwerdung ist das Werk der allerheiligsten Dreifaltigkeit; aber nur der Sohn, nicht der Vater und nicht der heilige Geist, ist Mensch geworden.

868. Causa efficiens und terminus der Inkarnation.

1. Hier müssen wir zuerst unterscheiden zwischen der bewirkenden Ursache und dem Terminus der Inkarnation. Verursacht ist die Inkarnation, wie alle göttlichen Werke nach außen durch das göttliche Wesen (n. 506), und daher ist diese Verursachung den drei Personen in der Einheit des Wesens eigen (*propria*), nur appropriiert wird sie vorzüglich dem heiligen Geiste als Werk der Liebe (n. 507). Dagegen der Terminus der Inkarnation ist nur die Person des Wortes; denn nur in dieser Person ist die menschliche Natur Christi hypostasiert; daher ist nur das Wort Fleisch geworden. Mit anderen Worten: Die menschliche Natur Christi ist von den drei Personen wie von einem Principe erschaffen worden. Wie jedes opus ad extra, so ist auch dieses den drei göttlichen Personen gemeinsam. Dagegen ist die also erschaffene menschliche Natur nicht von dem allen drei Personen gemeinsamen

göttlichen Wesen angenommen worden, sondern nur von der Person des Wortes. Erschaffen haben die drei göttlichen Personen die menschliche Natur Christi als ein göttliches schaffendes Princip; hypostasiert aber wird diese menschliche Natur vom Sohne als von einer vom Vater und heiligen Geiste unterschiedenen Person. Daher ist nur der Sohn Mensch geworden, nicht aber der Vater und der heilige Geist. Assumptio duo importat, scilicet actum assumentis et terminum assumptionis. Actus autem assumentis procedit ex divina virtute, quae communis est tribus personis; sed terminus assumptionis est persona... Et ideo id quod est actionis in assumptione commune est tribus personis; sed id quod pertinet ad rationem termini, convenit ita uni personae quod non alii: tres enim personae fecerunt, ut humana natura uniretur uni personae Filii. S. Th. 3 q. 3 a. 4 c.

Daraus folgt:

a. Die menschliche Natur Christi ist unmittelbar von der Person des Wortes, nicht aber von der göttlichen Natur angenommen worden. Nur mittelbar, insofern nämlich die göttliche Natur in der Person des Wortes subsistiert, hat die Gottheit die Menschheit, die göttliche Natur die menschliche Natur angenommen. Nur in diesem Sinne kommen derartige Ausdrücke bei den heiligen Vätern vor. Wäre die menschliche Natur unmittelbar mit der göttlichen Natur vereinigt worden, so wären alle drei Personen Mensch geworden. 869. Die menschliche Natur Christi unmittelbar von der Person, mittelbar von der göttlichen Natur angenommen.

b. Der Einwand, wenn eine göttliche Person Mensch werde, müßten alle drei göttlichen Personen Mensch werden, da sie durch die eine unendliche Natur absolut eins seien, ist nach dem Gesagten hinfällig. Allerdings gibt es nur eine göttliche Natur, die jeder der drei Personen in absoluter Identität eigen ist; aber die Träger der Natur sind ratione originis von einander real verschieden (n. 465). Nun vollzieht sich aber die Menschwerdung in der Weise, daß der Sohn, als Träger der göttlichen Natur, zugleich auch noch Träger der menschlichen Natur wird. Da er aber als Träger der göttlichen Natur real unterschieden ist vom Vater und vom heiligen Geiste, so ist das, was ihm als Träger der göttlichen Natur eigen ist, nicht auch den beiden anderen, real von ihm verschiedenen Trägern der göttlichen Natur eigen. Daher konnte der Sohn Mensch werden, ohne daß die beiden anderen Personen es auch werden mußten. 870. Wenn eine göttl. Person Mensch wird, müssen es nicht auch die anderen.

Auch aus der trinitarischen Perichorese folgt keineswegs, daß bei der Menschwerdung des Sohnes auch die beiden anderen göttlichen Personen Mensch geworden sind. Die trinitarische Perichorese ist das auf der Konsubstantialität des Wesens, der Immanenz der Prozessionen und der Gegenseitigkeit der Relationen beruhende, gegenseitige, absolute Ineinandersein der göttlichen Personen (n. 497 ff.). Aus derselben folgt nun allerdings, daß der Vater und der heilige Geist in besonders inniger Weise mit Christus vereinigt sind; aber keineswegs, daß sie in Christus Mensch geworden sind. Denn wenn sie auch kraft der Perichorese mit der menschlichen Natur in innigster Beziehung stehen, so ist doch gerade die Perichorese ein Beweis für den Unterschied der drei göttlichen Personen (n. 498), so daß, was einer Person als Person eigen ist, nicht auch den anderen Personen eigen sein muß. Es gilt also auch trotz oder vielmehr wegen der trinitarischen Perichorese alles das, was eben (n. 870) gesagt worden ist. 871. Die Perichorese und die Menschwerdung.

872. Beweis der These aus Schrift und Tradition. 2. Die Wahrheit unseres Satzes ergibt sich

a. aus der heiligen Schrift, die auf der einen Seite die Menschwerdung als das Werk der drei göttlichen Personen darstellt (*Luc.* 1, 35; *Joann.* 3, 16; *Phil.* 2, 6. 7), auf der anderen Seite lehrt, der Sohn habe die menschliche Natur angenommen (*Joann.* 1, 14);

b. aus der einstimmigen Lehre der Väter. Vgl. *August.*, De Trinit. l. 2. c. 5;

c. aus der Lehre der Kirche. Das 11. Konzil von Toledo (675) erklärt:

Incarnationem . . . . Filii Dei tota Trinitas operasse credenda est, quia inseparabilia sunt opera Trinitatis. Solus tamen Filius formam servi accepit in singularitate personae, non in unitate divinae naturae, in id quod est proprium Filii, non quod commune Trinitati. (*Denzinger*, Ench. n. 231). Das Lateranense IV aber sagt: Unigenitus Dei Filius Jesus Christus a tota Trinitate communiter incarnatus. (*Denzinger*, Ench. n. 356).

§ 99. Die Wahrheit und Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie VII § 347.

873. Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi. Der Sohn Gottes hat eine wahre und vollständige menschliche Natur angenommen, bestehend aus einem wahren materiellen Leibe und einer wahren vernünftigen Seele, die in derselben Weise wie in jedem Menschen zur Einheit der menschlichen Natur miteinander verbunden sind.

Dies ist Grunddogma des Christentums.

I. Dasselbe ist mit höchster Evidenz von der heiligen Schrift ausgesprochen.

874. Die heil. Schrift nennt Christus Mensch, Menschensohn. 1. Schon das Alte Testament bezeichnet den Messias als wahren Menschen, als Samen des Weibes, Davids u. s. w. Im Neuen Testamente wird Jesus wiederholt als Mensch bezeichnet. Nunc autem quaeritis me interficere *hominem*. *Joann.* 8, 40. *Homo* Christus Jesus. 1 *Tim.* 2, 5. Per hominem mors, et per *hominem* resurrectio mortuorum. 1 *Cor.* 15, 21. Menschensohn nennt sich Jesus selbst fast hundertmal und wird auch von anderen so genannt, z. B. *Luc.* 24, 7; *Act.* 7, 55.

875. Wahrheit des menschlichen Leibes nach der heiligen Schrift. 2. Die heilige Schrift schreibt Jesus einen wahren menschlichen Leib zu (*Matth.* 26, 12; *Joann.* 19, 38; 1 *Petr.* 2, 24), mit Fleisch und Blut (*Luc.* 22, 19. 20; *Joann.* 6, 55 sqq.; *Rom.* 1, 3; 9, 5), mit leiblichen Organen (*Luc.* 22, 41; *Joann.* 8, 6; 12, 3), leiblichem Ursprung (n. 884) und Wachstum (*Luc.* 2, 12. 42. 52; 3, 23), leiblichen Bedürfnissen (*Matth.* 4, 2; *Luc.* 4, 2; *Joann.* 19, 28), leiblichen Nöten (*Joann.* 4, 6) und leiblichen Zuständen (*Luc.* 8, 23). Ganz besonders zeigt sich die Leiblichkeit Christi in seinem Tode (*Matth.* 26 sq.; *Marc.* 14 sq.; *Luc.* 22 sq.; *Joann.* 18 sq.) und seiner Auferstehung, nach der Christus selbst die Jünger von seiner wahren Leiblichkeit überzeugt: Videte manus meas et pedes, quia ego ipse sum; palpate et videte, quia spiritus *carnem* et *ossa* non habet, sicut me videtis habere. *Luc.* 24, 39.

Falsch ist daher die Lehre der **Doketen** oder **Phantasiasten**, Christus habe nur einen **Scheinleib** angenommen. Gegenüber dieser Irrlehre hat wohl der heil. Johannes (1, 14) das Dogma, daß das Wort **Mensch** geworden ist in den Satz gekleidet: Verbum *caro* factum est, um dadurch die Leiblichkeit Christi scharf hervorzuheben. Ja denjenigen, der dieses Dogma leugnet, erklärt er geradezu für den Antichristen: Omnis spiritus, qui confitetur Jesum Christum in carne venisse, ex Deo est, et omnis spiritus, qui solvit Jesum, ex Deo non est: et hic est antichristus. 1 *Joann.* 4, 2. 3; vgl. 2 *Joann.* 7.

876. Die menschliche Seele Jesu nach der heiligen Schrift.

3. In gleicher Weise schreibt die heilige Schrift Christus eine **wahre und vollständige menschliche Seele** zu. Sie spricht nämlich von der Seele Jesu in den **nämlichen Ausdrücken** wie von der Seele des Menschen (*Matth.* 27, 50; *Luc.* 23, 46; *Joann.* 10, 17). Ferner prädiziert sie von Jesus alle **Eigenschaften, Thätigkeiten, Leiden, Zustände** der menschlichen Seele: **Freude** (*Joann.* 11, 15), **Trauer** (*Matth.* 26, 37. 38; *Marc.* 3, 5; 14, 33; *Luc.* 22, 43), **Ergriffenheit** (*Joann.* 11, 33. 35. 38), **Unwillen und Zorn** (*Matth.* 11, 20 sqq.; 21, 12 sq.), **Mitleid** (*Matth.* 14, 14), **Eifer** (*Joann.* 2, 15. 17), **Verwunderung** (*Matth.* 8, 10), ein von dem göttlichen unterschiedenes **menschliches Erkennen und Wollen** s. unten § 107). Auch menschliche **Tugenden** werden Jesus zugeschrieben, z. B. **Gehorsam** (*Joann.* 6, 38; *Phil.* 2, 8), **Demut** (*Matth.* 11, 29; *Phil.* 2, 8). Diese Tugenden können nur in der **menschlichen Seele** Christi existieren. Im Tode hat sich diese Seele von ihrem Leibe getrennt: emisit spiritum (*Matth.* 27, 50; *Luc.* 23, 46; *Joann.* 19, 30) und ist zur Unterwelt hinabgestiegen.

Desgleichen setzt alles, was von der Prädestination der Gnade und der Verklärung Christi gesagt wird, dessen wahre Menschheit, insbesondere seine vernünftige Seele voraus.

877. In similitudinem hominum.

Die Ausdrücke in *similitudinem* hominum (*Phil.* 2, 7), in *similitudinem* carnis peccati (*Rom.* 8, 3) leugnen nicht die wahre Menschheit, sondern weisen zunächst auf die Passibilität und Sündelosigkeit, weiterhin auch auf die Gottheit Christi hin.

II. Die Wahrheit und Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi wurde auch von den **heiligen Vätern** mit höchster Klarheit ausgesprochen.

878. Die Väter nennen Christus verus homo.

1. Sie nennen Jesus einen *verus, plenus, perfectus* homo und weisen auf die Konsequenzen hin, die aus der Leugnung dieses Dogmas sich ergeben. Wenn Christus nicht **wahrhaft** Mensch gewesen sei, dann seien wir nicht erlöst, dann sei er auch nicht Gott gewesen, dann falle überhaupt das Fundament des christlichen Lebens. Si solum ad speciem (τὸ δοκεῖν) sunt haec peracta, et ego solum specie tenus vinctus sum; quid vero et meipsum morti destinatum tradidi ad ignem, ad gladium, ad bestias? . . . Tantum in nomine Jesu Christi, ut simul cum ipso patiar, omnia sustineo, ipso me roborante, qui *perfectus homo* factus est. *S. Ign.*, Ep. ad Smyrn. n. 4.

2. Sie schreiben ihm die einzelnen Bestandteile der menschlichen Natur zu.

879. Die Väter gegen die Doketen.

a. Gegen die **Doketen** verteidigen sie die **wahre Leiblichkeit** Christi. Auf ihren Dualismus gestützt, lehrten diese Gnostiker nämlich, Christus habe nur einen **reinen** Scheinleib gehabt oder einen **siderischen**, oder einen vom Himmel mitgebrachten **pneumatischen** Leib, der durch

Maria, wie Wasser durch einen Kanal, durchgegangen sei. Dieser Häresie gegenüber wurde von den Vätern, besonders von Irenäus, Tertullian und Klemens von Alexandrien das Bekenntnis wiederholt, daß Christus einen wahren Leib habe, wie alle anderen Menschen.

880. Die menschliche Seele Christi nach den Vätern. Arianer, Apollinaristen.

b. Daß Christus auch eine wahre menschliche Seele hatte, erklären die heiligen Väter schon dadurch, daß sie ihn als wahren und vollkommenen Menschen bezeichnen, zu dem auch die Seele gehört. Überdies rechnen sie auch ausdrücklich unter die Bestandteile der menschlichen Natur Christi die menschliche Seele.

Scharf wurde dieser Lehrpunkt hervorgehoben

α. schon den Arianern gegenüber, welche vielfach lehrten, in Christus habe der Logos die Stelle der Seele vertreten. Auf diese Weise konnten sie die von der Seele Christi handelnden Schriftstellen für ihren Subordinatianismus verwerten. Nachdem der heil. Augustinus, wie wir (n. 876), aus der heiligen Schrift bewiesen, daß Christus wahrhaft eine Seele hatte, fährt er fort: His .... sanctarum Scripturarum testimoniis non resistant fateanturque, Christum non tantum carnem, sed animam quoque humanam Verbo unigenito cooptasse, ut esset una persona, quod Christus est, Verbum et homo; sed ipse homo anima et caro. Contr. serm. Arianor. c. 9 n. 7;

β. den Apollinaristen gegenüber, die anfänglich in Christus auch nur einen menschlichen Leib angenommen zu haben scheinen, späterhin aber unter Zugrundlegung der platonischen Trichotomie ihm zwar eine menschliche ψυχή zuschrieben, aber den vernünftigen Geist (νοῦς, πνεῦμα), an dessen Stelle der Logos getreten sei, leugneten. Diese Irrlehre wurde namentlich bekämpft von Athanasius, Gregor von Nyssa, Epiphanius. Auch Cyrillus wandte sich scharf gegen den Apollinarismus und bezeichnete in verschiedenen Schriften gegen diesen Irrtum die menschliche Natur als *caro animata anima rationali; corpus habens animam intellectualem; carnem, cui anima inest rationalis.* Zu der Lehre der Väter s. *Petav.*, De incarnat. l. 5 c. 11 sq. Über die Behauptungen Neanders und De Wettes über die ältesten Väter s. *Franzelin,* De Verbo incarn. p. 99 (ed. 3a).

881. Die Vollständigkeit der menschlichen Natur, gelehrt von der Kirche.

III. Die Kirche hat dieses Dogma immer gelehrt. Das Konzil von Nicäa spricht in seinem Symbolum den Glauben aus an den Sohn Gottes σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα. Gegen die Apollinaristen lehrt Papst Damasus (378), das Wort habe angenommen animam nostram, id est intelligibilem. Das Konzil von Ephesus nennt Christus homo iuxta nos homines. Nach dem Konzil von Chalcedon besteht Christus ex anima rationali et corpore und ist consubstantialis nobis secundum humanitatem. Die Erklärungen der Konzilien von Konstantinopel (553), vom Lateran (1215), von Vienne und Florenz s. bei *Denzinger,* Ench. n. 175. 356. 408. 601.

IV. Die *ratio theologica* ist evident.

1. Die menschliche Natur besteht wesentlich aus dem Leibe und der ihn belebenden, vernünftigen Seele. Nur, wenn das Wort beides annahm, ist es wahrhaft Mensch geworden. Wird dieses geleugnet, so fällt die ganze christliche Religion. Eversum est totum Dei opus . . . mors Christi negatur . . . negata vero morte nec de resurrectione con-

stabit . . . . resurrectione Christi infirmata etiam nostra subversa est. *Tertull.*, Adv. Marc. l. 3 c. 8.

2. Wenn Jesus einen bloßen Scheinleib angenommen hätte, so wäre das ganze Leben und Leiden Jesu gleichfalls bloßer Schein, und wir wären daher nicht wirklich erlöst.

3. Hätte Jesus nicht eine vernünftige menschliche Seele angenommen, so hätte er nicht verdienstlich wirken und folglich das Werk der Erlösung nicht vollbringen können.

4. Wenn Christus, der sich so oft als Mensch bekannte und stets als Mensch sich zeigte, nicht wirklich Mensch war, dann war er auch nicht Gott. Si cum homo non esset, apparebat homo, neque quod vere erat perseveravit h. e. Dei spiritus. neque veritas quaedam erat in eo; non enim illud erat, quod videbatur. *Iren.*, Adv. haer. l. 5 c. 1; vgl. l. 4 c. 33; S. Th. 3 q. 5 a. 1—4.

§ 100. Der Ursprung Christi seiner Menschheit nach aus seiner wahren und allzeit jungfräulichen Mutter Maria.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie VII § 348 u. 349.

Das Wort hat unsere von Adam abstammende Natur angenommen, aber nicht vermöge natürlicher Zeugung, sondern aus Maria, der Jungfrau, durch Wirkung des heiligen Geistes. 882. Ursprung der menschlichen Natur Christi.

I. Christus hätte zwar auch auf andere Weise die menschliche Natur annehmen können; aber thatsächlich ist er von Maria und aus Maria geboren worden. 883. Christus aus Maria Mensch geworden.

Diese Wahrheit ist *de fide*.

1. Der Beweis für dieses Dogma ergibt sich 884. Ursprung der menschlichen Natur Christi nach Schrift u. Tradition.

a. aus der heiligen Schrift. Schon im Alten Testamente wird der Messias als *semen mulieris* (*Gen.* 3, 15), als Same Abrahams (*Gen.* 22, 18) und Davids (*Ps.* 88, 36 sqq.) bezeichnet. Ausdrücklich heißt es sodann: Ecce virgo concipiet et pariet filium. *Is.* 7, 14. Mit Bezug auf diese messianische Weissagung wird der Jungfrau im Neuen Testament die Botschaft gebracht: ecce, concipies in utero et paries filium. *Luc.* 1, 31. Weiterhin wird Christus gekennzeichnet als: quod *nascetur ex te* (*Luc.* 1, 35), als *natus de Maria* (*Matth.* 1, 16), als *de fructu lumbi David* (*Act.* 2, 30), als *ex semine David* (*Rom.* 1, 3), als *factus ex muliere* (*Gal.* 4, 4);

b. aus der Lehre der Väter. Auf die eben erwähnten Stellen der heiligen Schrift berufen sich die Väter, um den Irrtum der Doketen zurückzuweisen, als sei Christus nur durch Maria hindurchgegangen, ohne von ihr Fleisch und Blut anzunehmen (n. 879). So schreibt der hl. Athanasius: Non enim absolute dixit (Gabriel), quod gignetur *in te*, ne extrinsecus in illam inductum corpus eius putaretur, sed *ex te* dixit, ut quod vere genitum esset, origenem ex illa sumpsisse manifeste crederetur. Ep. ad Epictet.;

c. aus der Lehre der Kirche. Im apostolischen Glaubensbekenntnisse heißt es: *natus ex* Maria Virgine, und im Athanasianum: homo *ex* substantia matris. Auch spricht die Kirche unser Dogma überall aus, wo sie Maria als die Mutter Gottes bezeichnet. Vgl. unten § 105. Im Konzil von Florenz hat sie überdies das Anathem ausge-

sprochen über die Lehre, Dei Filium nihil de Virgine matre cepisse, sed corpus coeleste sumpsisse, atque transisse per uterum Virginis, sicut per aquaeductum defluens aqua transcurrit;

885. Kongruenzgründe für die Geburt Christi aus Maria.

d. aus folgenden Kongruenzgründen:

α. Die Gerechtigkeit verlangt, daß derjenige Genugthuung leiste, der gesündigt hat. Aus der sündigen Menschennatur sollte darum der Erlöser hervorgehen.

β. Der Barmherzigkeit Gottes entsprach es, daß auch das weibliche Geschlecht geadelt werde, indem aus einem seiner Glieder der Erlöser hervorging.

γ. Die Allmacht Gottes wurde durch die Menschwerdung aus Maria verherrlicht, da Gott aus der verdorbenen und schwachen Natur den hervorgehen ließ, der die höchste Würde und Macht besaß. Vgl. S. Th. 3 q. 4 a. 6.

886. Der Ursprung der menschlichen Natur Christi übernatürlich.

2. Allein Christus ist nicht in der Weise der bloß natürlichen Generation, sondern in übernatürlicher Weise durch Wirkung des heiligen Geistes von der Jungfrau empfangen und geboren worden. Fassen wir nun die theologisch wichtige Frage nach dem menschlichen und göttlichen Princip der Empfängnis Christi seiner Menschheit nach und das Werden dieser Menschheit näher ins Auge, so gilt folgendes.

a. In Bezug auf die conceptio *activa:*

887. Das principale, schlechthin aktive Princip der Empfängnis Christi.

α. Das principale und schlechthin aktive physische Princip ist Gott durch sein allmächtiges Wollen. In dieser Beziehung ist die Empfängnis schlechthin übernatürlich und wunderbar, außer der gesamten Naturordnung durch den allmächtigen Willen Gottes bewirkt. Dieses göttliche Werk, wie alle opera Dei ad extra, ist dem göttlichen Wesen und deshalb in schlechthin identischer Weise den drei Personen eigen und wird nur wie überhaupt die Werke der Gnade dem heiligen Geiste zugeeignet (n. 868).

In einer gewissen Beziehung, nämlich, wie die Theologen sagen, *secundum materiam conceptionis*, d. h. bezüglich der mütterlichen Funktion kann die Empfängnis Christi als natürlich bezeichnet werden, insofern nämlich der Leib Christi der Substanz seiner heiligen Mutter entstammt. Weil aber nicht die Materie, sondern die Form das Wesen einer Sache bestimmt, und nicht das passive, sondern das aktive Princip entscheidet, so ist die Empfängnis Christi *pure et simpliciter* übernatürlich und wunderbar und nur *secundum quid* natürlich zu nennen. Vgl. S. Th. 3 q. 33 a. 4.

Weil Maria Christus wahrhaft empfangen und er wahrhaft seine menschliche Natur von ihr als seiner Mutter erhalten hat, so ist sie wahrhaft und im vollsten und eigentlichsten Sinne Mutter Christi.

888. Moralische Mitwirkung Mariens.

β. Die moralische Mitwirkung Mariens bei der Menschwerdung des ewigen Wortes bestand darin, daß Maria mit der Gnade Gottes der Botschaft des Engels Gabriel zustimmte, die jungfräuliche Mutter des Sohnes Gottes, unseres Erlösers, zu werden.

Dies ist katholische Glaubenswahrheit, da es im geschriebenen Worte Gottes enthalten und von der katholischen Überlieferung mit höchster Einmütigkeit und Bestimmtheit bezeugt ist. Vgl. das Angelusgebet.

Die Kongruenzgründe für die Verkündigung durch den Engel und die Einwilligung Mariä gibt der hl. Thomas (3 q. 30) erschöpfend also an: 889. Kongruenzgründe für die moralische Mitwirkung Mariens.

αα. ut prius mens eius de ipso instrueretur, quam carne eum conciperet;

ββ. ut posset esse certior testis huius sacramenti, quando super hoc divinitus erat instructa;

γγ. ut voluntaria sui obsequii munera Deo offerret, ad quod se promptam obtulit, dicens: Ecce ancilla Domini;

δδ. ut ostenderetur esse quoddam spirituale matrimonium inter Filium Dei et humanam naturam. Et ideo per annuntiationem exspectabatur consensus Virginis loco totius humanae naturae.

Scholion. Hier wollen wir die Frage beantworten, inwiefern man sagen kann, Maria habe verdient, die Mutter Gottes zu werden. Von einem Verdienst kann nur in dem Sinne die Rede sein, daß sie auf Grund der ihr geschenkten, unverdienten Gnade durch ihre freie Mitwirkung jenen Grad der Heiligkeit (augmentum gratiae) verdiente, wodurch sie in kongruenter Weise würdig war, die Mutter des Heilandes zu werden. Beata virgo dicitur meruisse portare Dominum omnium, non quia meruit ipsum incarnari, sed quia meruit ex gratia sibi data illum puritatis et sanctitatis gradum, ut congrue posset esse mater Dei. S. Th. 3 q. 2 a. 11 ad 3. 890. Inwiefern Maria verdient hat, Mutter Gottes zu werden.

b. Bezüglich der conceptio *passiva* oder der Entstehung der heiligen Menschheit Christi ist folgendes zu beachten:

α. Es ist *de fide*, daß die Inkarnation des Wortes und die Entstehung der heiligen Menschheit in einem und demselben Momente stattgefunden hat, so daß also die heilige Menschheit niemals anders als in der hypostatischen Union oder in der Person des Wortes wirklich war. S. Th. 3 q. 33 a. 3. 891. Inkarnation des Wortes u. Entstehung der Menschheit gleichzeitig.

β. Daraus folgern die Theologen, daß der Leib Christi im ersten Momente der Empfängnis von seiner vernünftigen Seele beseelt war, da das Wort die vollständige Menschheit, die caro animata anima rationali angenommen hat. Simul caro, simul Dei Verbi caro: simul caro animata anima rationali et intellectuali. *Joann. Damasc.*, De fid. orthod. l. 3 c. 2. Vgl. S. Th. 3 q. 33 a. 2. 892. Der Leib Christi sogleich bei der Empfängnis beseelt.

γ. Hieran schließen die Theologen gewöhnlich den theologischen Satz, der Leib Christi sei von Anfang an vollkommen gestaltet (S. Th. 3 q. 33 a. 1), seine Seele aber im vollen Besitze ihrer natürlichen Kräfte, insbesondere ihres freien Willens, sowie aller ihrer übernatürlichen Vollkommenheiten gewesen und habe daher Verdienste erwerben können und wirklich erworben. Vgl. S. Th. 3 q. 34 a. 3. 893. Vollkommenheit des Leibes und der Seele Jesu von Anfang an.

II. Jesus ist aus einer allzeit jungfräulichen Mutter geboren, da Maria *ante partum, in partu* und *post partum* Jungfrau ist. 894. Maria Jungfrau ante partum, in partu, post partum.

Die Jungfräulichkeit Mariens ist *de fide*. Geleugnet wurde sie ganz oder wenigstens in partu und post partum von den Ebioniten, Celsus, Jovinian, Helvidius, Bonosus und den Antidikomarianiten.

Der Beweis für die These ergibt sich

1. aus der heiligen Schrift, welche lehrt:

a. Maria war Jungfrau *ante* partum. Ecce *virgo* concipiet et pariet filium, et vocabitur nomen ejus Emmanuel. *Is.* 7, 14. Das hebräische Wort für virgo, almah, bezeichnet eine unverheiratete Jungfrau; der Artikel ha aber deutet an, daß die Jungfrau im eminenten Sinne gemeint ist. Maria ist aber auch, wie es im hebräischen Text heißt, eine praegnans virgo; sie hat also als Jungfrau empfangen und durch die Em- 895. Die Jungfräulichkeit Mariens ante partum in der Schrift.

pfängnis nicht ihre Jungfräulichkeit verloren, weil die Empfängnis durch wunderbare Wirkung des heiligen Geistes erfolgte. Vgl. *Luc.* 1, 35. Die Jungfräulichkeit *ante* partum ergibt sich auch aus dem Berichte des Neuen Testamentes über die Empfängnis. Ein Engel wird zur Jungfrau gesandt, die übernatürlicher Weise empfängt. Dabei wird Bezug genommen auf *Is.* 7, 14. Vgl. *Matth.* 1, 18 sqq.; *Luc.* 1, 26 sqq.

896. Die Jungfräulichkeit Mariens in partu in der Schrift.

b. Maria war Jungfrau *in* partu. Dies ist wiederum ausgesprochen in der messianischen Weissagung *Is.* 7, 14. Wie eben gezeigt wurde, ist das *ecce virgo concipiet* in sensu composito zu verstehen; dann muß aber „et pariet" ebenso verstanden werden, so daß Maria auch als Jungfrau ihren Sohn zur Welt bringt, d. h. ohne ihre Jungfräulichkeit zu verlieren. Nach dem hebräischen Text ist auch dieses klar, da derselbe heißt: *virgo* praegnans et *pariens.* In der nämlichen Weise wie hier ist die Virginität *in* partu vom Engel Gabriel ausgesprochen: ecce concipies in utero et paries filium. *Luc.* 1, 31.

897. Die Jungfräulichkeit Mariens post partum in der Schrift.

c. Maria blieb Jungfrau *post* partum. Wenn die heilige Schrift dies auch nicht ausdrücklich lehrt, so kann es doch mit Recht schon aus der Verkündigung gefolgert werden, da das Verhalten Mariens (*Luc.* 1, 34) auf den Vorsatz oder das Gelübde der Jungfräulichkeit schließen läßt. Auch empfiehlt der sterbende Jesus seine Mutter nicht etwa ihren Söhnen, wie es doch natürlich gewesen wäre, sondern dem hl. Johannes.

Über die sog. Brüder Jesu s. Schuster-Holzammer, Handbuch zur Biblischen Geschichte II S. 100.

In den Worten: non cognoscebat eam, donec peperit filium suum primogenitum (*Matth.* 1, 25), sagt der Evangelist nur, was bis zur Geburt des Erstgeborenen nicht geschehen ist; über das, was nachher geschehen ist, schweigt der heilige Schriftsteller;

898. Die Jungfräulichkeit Mariens bei den Vätern.

2. aus der Lehre der Väter. Angefangen von den apostolischen Vätern haben dieselben Maria immer begrüßt als *Virgo, semper Virgo, Virgo mater.* Zur Erklärung der Virginität *in* partu weisen sie auf die Allmacht Gottes hin und auf analoge Wunder. Ipsa virtus per inviolatae matris virginea viscera membra infantis eduxit, quae postea per clausa ostia membra iuvenis introduxit. *August.*, Ep. 137 ad Volus. n. 8. Die Leugnung der Virginität *post* partum nennen sie Wahnsinn, Gottesraub, *scelus ac blasphemia*, *caecus furor. Hieron.*, C. Helvid.;

899. Die Jungfräulichkeit Mariens nach der Lehre der Kirche.

3. aus der Lehre der Kirche. Vom fünften allgemeinen Konzil (Can. 2), dem Laterankonzil unter Martin I. (649), sowie in der Konstitution *Cum quorundam* Pauls IV. gegen die Socinianer wird Maria immer als *semper Virgo* bezeichnet. S. *Denzinger*, Ench. n. 173. 204. 880. Auch in allen Glaubensbekenntnissen und Liturgien wird Maria als Jungfrau verherrlicht;

900. Kongruenzgründe für die Jungfräulichkeit Mariens.

4. aus Kongruenzgründen. Der hl. Thomas gibt eine Reihe dieser Gründe an, die aus dem Verhältnisse des Wortes zum ewigen Vater, der Würde des Gottmenschen, dem Verhältnisse Mariens zum heiligen Geiste, dem Zwecke der Menschwerdung, der Heiligkeit der Muttergottes und der Stellung des hl. Joseph entnommen sind. S. Th. 3 q. 28 a. 1—3.

Scholion I. Aus dem Gesagten ergibt sich:

901. Freiheit Mariens von allen Schmerzen bei der Geburt.

1. Maria war frei von jeglichem Schmerz bei der Geburt ihres Sohnes, sowie von jeglicher Unreinheit, den Strafen Evas. Vgl. S. Th. 3 q. 35 a. 6. Daher hat sie sich auch dem Gesetze der Reinigung nicht als einer Rechtspflicht, sondern, wie Christus, dem Gesetze der Beschneidung, aus Gehorsam und Demut unterworfen. Vgl. S. Th. 3 q. 37 a. 4.

902. Das Gelübde der Jungfräulichkeit und die Ehe Mariens.

2. Daß Maria die Jungfräulichkeit gelobt hatte, ist *Luc.* 1, 34 so klar ausgesprochen, daß schon die ältesten Väter die Existenz dieses Gelübdes behaupteten, z. B. Gregor von Nyssa (Sermo de nat. Dom.) und Augustinus (De virginit. c. 4). Nichtsdestoweniger war ihre durch die göttliche Weisheit geordnete (S. Th. 3 q. 29 a. 1) Ehe mit dem hl. Joseph eine wahre Ehe, quantum ad *consensum mutuae fidei* pertinet et *educandae prolis debitum*. Vgl. S. Th. 3 q. 29 a. 2. Über die ganze Frage des Gelübdes und der Ehe s. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik. Bd. III n. 1569—1586.

903. Natura *communis* in Christus.

Scholion II. Wenn die heiligen Väter lehren, das Wort habe eine natura *communis* angenommen, so wollen sie damit sagen, die menschliche Natur Christi sei der unserigen wesentlich gleich, und das Wort habe sie durch wirkliche und wahre Geburt aus Maria angenommen. Keineswegs aber behaupten sie, der Sohn Gottes habe nur die menschliche Natur *in abstracto*, in ihrer Allgemeinheit angenommen, wie sie gar nicht in der Wirklichkeit, sondern nur im Verstande des Geschöpfes oder Gottes sein kann. S. Th. 3 q. 4 a. 4. Auch nicht in dem Sinne wird die menschliche Natur Christi *communis* genannt, als ob das Wort dieselbe in mehreren oder in allen ihren Individuen angenommen hätte, denn dadurch würde die Mehrheit der menschlichen Personen und folglich die von Gott gewollte Ordnung des Menschengeschlechtes aufgehoben. S. Th. 3 q. 4 a. 5.

Christus hat vielmehr die menschliche Natur *in individuo* angenommen. Aber auch dies ist wieder nicht mißzuverstehen, da der menschlichen Natur Christi die letzte Vollendung der Natur, die konnaturale Persönlichkeit fehlt und sie in diesem Sinne keine substantia *individua* ist. Vgl. n. 480. Individua ist aber die menschliche Natur Christi, insofern sie als Natur alle individuellen Eigentümlichkeiten einer für sich bestehenden Menschennatur an sich trägt. In dieser Beziehung ist Christus ein Mensch unter andern Menschen: Primogenitus in multis fratribus. *Rom.* 8, 29.

Auf der anderen Seite ist Christus nicht ein Mensch wie andere Menschen und zwar nicht bloß deshalb, weil er zugleich Gott, der Sohn Gottes ist, sondern auch, weil er seiner Menschheit nach, ähnlich wie Adam, aber vollkommener als er, das Urbild und das Haupt aller Menschen ist, weshalb er auch in dieser Beziehung der zweite Adam, der Mensch und der Menschensohn vorzugsweise genannt wird. Dies entspricht auch sowohl seiner göttlichen Persönlichkeit, sowie seiner Stellung als Haupt und Repräsentant der Menschheit. Darnach dürfte sich auch die Frage über die Leibesgestalt Christi entscheiden, daß er war und ist *speciosus prae filiis hominum.*

B. Die hypostatische Union der beiden Naturen in Christus.

§ 101. Die Einheit der Person Christi.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie. VII § 357.

904. Christus eine Person.

In Christus ist die menschliche Natur mit der göttlichen Natur in der einen Person des Wortes vereinigt. Es gibt daher nur einen Christus, eine und zwar die göttliche Person, in welcher die göttliche und die menschliche Natur, als in ihrem Subjekte subsistieren, die göttliche Natur ewig und notwendig, die menschliche Natur vom Zeitmoment der Menschwerdung an und kraft der gnädigen Aufnahme in die göttliche Persönlichkeit.

Dieses Dogma wird bewiesen

I. aus der heiligen Schrift: 905. Einheit der Person in der heiligen Schrift.

1. Es ist nur ein Christus (1 *Cor.* 8, 6), ein Herr (*Ephes.* 4, 5).

2. Diesem einen Christus, dieser einen Person werden aber in gleicher Weise und zugleich die Attribute der göttlichen

und der menschlichen Natur zugeschrieben. Derselbe Logos, der als wahrer Gott von Anfang an beim Vater war (*Joann.* 1, 1) ist Mensch geworden (*Joann.* 1, 14; vgl. *Rom.* 1, 3 und *Gal.* 4, 4). Von Ewigkeit her wahrer Gott, nahm er die Knechtsgestalt an, so daß ein und derselbe in forma Dei Gott und zugleich in forma hominis Mensch ist (*Phil.* 2, 6. 7). Derselbe, der als Mensch nicht 50 Jahre zählt, sagt: Ehe Abraham ward, bin ich (*Joann.* 8, 58), und so an vielen ähnlichen Stellen. Überall spricht der eine Christus, dasselbe Ich von sich als wahrem Gott und als wahrem Menschen. Das Gleiche thun die Apostel. Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula. *Rom.* 9, 5. Letztes Subjekt aller Aussagen, die von einem Wesen gemacht werden, ist aber das Suppositum. Da in Christus alle Aussagen von einem gemacht werden, ist Christus nur ein Suppositum, nur eine Person.

3. Nur aus dieser Einheit der Person läßt es sich erklären, daß in Christo dem Menschen göttliche und Gott, dem Sohne Gottes, menschliche Prädikate beigelegt werden. Der Sohn Gottes ist aus Maria geboren (*Luc.* 1, 35); der Herr der Herrlichkeit ist gekreuzigt (1 *Cor.* 2, 8), der Urheber des Lebens getötet (*Act.* 3, 15) worden. Gott hat uns erkauft mit seinem Blute (*Act.* 20, 28); und umgekehrt heißt es: Filius hominis, qui est in coelo. *Joann.* 3, 13. Vgl. unten § 105 die communicatio idiomatum.

4. Diese eine Person, dieser eine Jesus Christus ist nicht eine menschliche, sondern eine göttliche Person und zwar die zweite Person der Gottheit, das ewige Wort, das Fleisch geworden ist, der Eingeborene vom Vater, der unter uns wohnet (*Joann.* 1, 14), der in Gottes Gestalt und Gott gleich war, aber sich selbst entäußerte und Menschengestalt annahm (*Phil.* 2, 6. 7).

5. Die Einheit in Christus ist keine moralische, sondern muß eine ontologische sein, da die angeführten Stellen der heiligen Schrift nur dann nicht gegen die obersten Regeln der Grammatik und Logik verstoßen, wenn Christus ein reales, ontologisches Subjekt ist;

906. Einheit der Person bei den hl. Vätern.

II. aus der Lehre der Väter.

Daß die zweite Person der Trinität durch Annahme der Menschennatur Mensch geworden, daß Christus oder Jesus dieser Mensch gewordene Gott, und daß in ihm nur eine Persönlichkeit, die göttliche des Logos ist, wurde von allen, auch den ältesten Vätern in den mannigfachsten Formen und in den klarsten und schärfsten Ausdrücken gelehrt und als das große Geheimnis des Christentums, das *magnum pietatis sacramentum* bekannt. Der heil. Ignatius nennt Christus *in carne natus Deus.* Ad Eph. c. 7. Ganz unzweideutig spricht der heil. Irenäus unser Dogma gegen die Gnostiker aus: Jesus, qui passus est pro nobis, qui habitavit in nobis, idem ipse est Verbum Dei . . . Unus et idem ostenditur Verbum et Unigenitus et Vita et Lux et Salvator et Christus et Filius Dei et hic idem incarnatus pro nobis. Adv. haer. 3, 16. Die übrigen Väter treten in gleicher Weise für dies Dogma ein. Videmus duplicem statum non confusum sed coniunctum in una persona. *Tertull.*, C. Prax. 27. Wenn auch vor Cyrillus der Ausdruck *secundum hypostasim* nicht allgemein gebräuchlich war, so ist doch der Sache nach, wie aus den angeführten und vielen anderen Stellen sich ergibt, die

hypostatische Union beider Naturen in Christo immer gelehrt worden. Übrigens begegnen wir auch schon bei **Athanasius** dem Ausdruck unitas secundum hypostasim. Der Heilige erklärt gegen die Apollinaristen, die menschliche Natur sei der göttlichen nicht wesensgleich geworden, aber trotzdem sei es der nämliche, der Sohn Gottes ist, und der gelitten hat. Consubstantiale .... cum consubstantiali non habet *unitatem secundum hypostasin sed secundum naturam, secundum hypostasim vero exhibet propriam perfectionem.* C. Apoll. l. 1 n. 12. Auch **Epiphanius** lehrte, das Wort habe mit sich vereinigt corpus, animam, mentem in unam unitatem et *in unam spiritalem hypostasin.* In theor. Incarn. n. 4. Nach der Irrlehre des Nestorius wurde die Bezeichnung unio hypostatica allgemein üblich. Vgl. *Franzelin*, De Verbo Incarn. Thh. 18 sqq.

Wenn Väter, das concretum pro abstracto gebrauchend, von einer assumptio hominis reden oder Christus ἄνθρωπος θεόφορος, homo deificus oder dominicus nennen, so sind dies ungenaue rhetorische Figuren, welche später nach dem Auftreten des Nestorianismus vermieden wurden und zu vermeiden sind;

III. **aus der Lehre der Kirche.**

1. Dem **Nestorianismus** gegenüber wurde zuerst unser Dogma von der Kirche allseitig formuliert.

Nestorius lehrte, der von Maria geborene Christus sei ein Mensch, 907. Der Nestorianismus.
eine menschliche Person, und der Λόγος wohne diesem Menschen inne. Nach Nestorius ist also der Mensch Christus eine andere und zwar eine menschliche Person, der Logos eine andere und zwar eine göttliche Person; wie zwei Naturen sind in Christus auch zwei Personen. Daher besteht zwischen den beiden Naturen nicht die Einheit der Person, die hypostatische Einheit, sondern nur eine **moralische**, wenn auch überaus innige Einheit, eine relative Einheit, eine ἕνωσις κατὰ σχέσιν, σχετική, συνάφεια κατ' ἐνέργειαν, κατὰ χάριν u. s. w. Die Vereinigung beider Naturen ist **specifisch** die nämliche wie zwischen Gott und den Heiligen, nur **dem Grade nach** ist sie verschieden. Die Folge davon ist, daß man die menschlichen Attribute, namentlich Geburt, Leiden, Tod nur von dem Menschen Christus, nicht aber von Gott, dem Logos, aussagen kann. Nicht der Sohn Gottes, sondern der Mensch Christus ist von Maria geboren. Daher ist sie auch nicht im wahren und eigentlichen Sinne θεοτόκος, sondern Χριστοτόκος zu nennen, wie auch der Mensch Christus eigentlich nicht Gott, sondern Träger der Gottheit, θεόφορος, zu nennen ist.

In ähnlicher Weise hatten die **Gnostiker** und **Paul von Samosata** lediglich von einem **Innewohnen des Logos** in dem Menschen 908. Gnostiker und Paul von Samosata.
Jesus geredet, freilich mit dem wesentlichen Unterschied, daß sie den Logos nicht als zweite Person der Gottheit anerkannten, nur eine vorübergehende Vereinigung des Logos mit dem Menschen Jesus lehrten und endlich vielfach die übernatürliche Empfängnis und Geburt Christi aus Maria der Jungfrau leugneten. In diesen Punkten wich Nestorius nicht von der katholischen Lehre ab. Auch steht er mit diesen Häretikern in keinem historischen Zusammenhange. Insofern seine Irrlehre eine frühere Quelle hatte, liegt sie in den **antiochenischen** Theologen: **Theodor von Mopsuestia**, seinem Lehrer, und **Diodor von Tarsus**, die bereits die Verschiedenheit der beiden Naturen zu einer Verschiedenheit der Hypostasen gesteigert hatten.

909. Amphibolie des Nestorius. Mehr als irgend ein Irrlehrer hat Nestorius seine Häresie durch orthodox klingende Ausdrücke verborgen. Er sagte, Christus sei nicht bloß Mensch, sondern auch Gott, aber er verstand dies nur in einem uneigentlichen Sinne, nämlich von der Innewohnung des Logos im Menschen Christus. Er gab auch zu, Christus sei ungeteilt, wie auch der Sohn Gottes ungeteilt sei; denn es gäbe nicht zwei Christus, wie auch nicht zwei Söhne; ja er nannte sogar die Einheit in Christus eine Einheit der Person. Aber er verstand darunter nicht die hypostatische, sondern die moralische Einheit. Denn, wenn er Christus eine Person nannte, so meinte er nicht eine physische, sondern nur eine moralische Person, wie Mann und Weib in der Ehe eine Person seien. Gegen diesen Trug erklärt das fünfte allgemeine Konzil: Si quis unam subsistentiam (ὑπόστασιν) Domini nostri Jesu Christi ita intelligit, tanquam suscipientem multarum substantiarum significationem, et propterea conatur introducere in mysterio Christi duas subsistentias vel personas, et ab eo introductis duabus personis unam personam dicit per dignitatem et honorem et adorationem, sicut Theodorus et Nestorius insanientes conscripserunt .... anathema sit.

Auch eine gewisse communicatio idiomatum (§ 105) nahm Nestorius an, indem er dem Menschen Christus gewisse, vor allem moralische Attribute Gottes, namentlich göttliche Würde und göttliche Verehrung, jedoch alles nur in einem uneigentlichen Sinne beilegte. Dagegen die Übertragung der menschlichen Attribute, des Geborenwerdens, des Leidens und Sterbens auf den Logos wollte er durchaus nicht zulassen. Selbst θεοτόκος wollte er Maria nennen, aber nicht weil sie den Sohn Gottes seiner Menschheit nach geboren, sondern weil sie den Menschen Christus gebar, in welchem der Logos von Anfang an in der von ihm behaupteten Weise wohnt.

910. Verurteilung des Nestorius. Die Kirche ließ sich nicht täuschen. Nestorius wurde verurteilt zuerst von Papst Cölestin auf der römischen Synode von 430, sodann in demselben Jahre auf der alexandrinischen Synode, welche das dogmatische Schreiben des hl. Cyrillus und dessen zwölf Anathematismen gegen Nestorius sich aneignete. Dasselbe geschah alsbald auch durch das allgemeine Konzil von Ephesus. Auch das Konzil von Chalcedon und das zweite zu Konstantinopel verurteilte die nestorianische Irrlehre.

911. Erklärung des Ephesinums. Am genauesten und ausführlichsten ist das katholische Dogma in dem vom Ephesinum bestätigten Schreiben des hl. Cyrillus enthalten, aus dem zugleich hervorgeht, wie weit dieser Heilige von jeglichem Monophysitismus entfernt war. Quod ipse Unigenitus Dei Verbum Deus .... incarnatus est et homo factus, h. e. carnem suscipiens ex sancta Virgine et propriam sibi faciens ex eius utero, nostram sustinuit nativitatem et processit homo ex muliere, non abiciens illud quod erat, sed licet factus sit in assumptione carnis et sanguinis, etiam ita manens quod erat, Deus videlicet natura et veritate. Neque carnem dicimus mutatam esse in divinitatis naturam, nec in carnis naturam conversam esse ineffabilem naturam Dei Verbi ...... Carni ergo Verbum secundum hypostasim unitum confitentes, unum adoramus Filium et Dominum Jesum Christum, non seorsum ponentes et dividentes hominem et Deum velut sola dignitatis et

auctoritatis unitate invicem coniunctos: haec enim innovatio est et aliud nihil.

Den verschiedenen Formen der nestorianischen Lehre stellt das Konzil von Ephesus die zwölf Anathematismen des hl. Cyrillus gegenüber, von denen wir nur den zweiten und dritten hervorheben: Si quis non confitetur, carni secundum substantiam (καθ' ὑπόστασιν) unitum Dei Patris Verbum, unumque esse Christum cum propria carne, eundem scilicet Deum simul et hominem, anathema sit. — Si quis in uno Christo dividit substantias (ὑποστάσεις) post unitionem, sola eas connexione coniungens, quae secundum dignitatem fit, vel etiam auctoritatem et potestatem, ac non potius conventu, qui per unitatem factus est naturalem (καθ' ἕνωσιν φυσικήν), anathema sit. 912. Die Anathematismen des hl. Cyrillus.

Der Ausdruck ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν hat hier noch nicht den jetzt gebräuchlichen Sinn, wie sich auch aus der ältesten Übersetzung ergibt. Diesen erhält er erst auf dem fünften allgemeinen Konzil. Indes ist der Sache nach die katholische Lehre auch damals schon in diesem Ausdruck enthalten, wie dies aus dem Zweck der betreffenden Kanones, die nestorianische Irrlehre zu verurteilen, sowie aus den übrigen Erklärungen des Konzils klar hervorgeht. 913. Ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν.

Die ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν ist gleichbedeutend mit der ἕνωσις φυσική, wie beide Ausdrücke ja thatsächlich auch synonym gebraucht werden. Der Ausdruck ἕνωσις φυσική bezeichnet aber, daß die Einheit der beiden Naturen nicht eine bloß moralische, sondern eben die hypostatische ist. Die Hypostase ist ja auch nichts Moralisches, nicht, wie man in neuerer Zeit mehrfach gesagt hat, die sogenannte sittliche Persönlichkeit, der sittliche Charakter, sondern etwas Physisches, nämlich die individua subsistentia der Natur. Keineswegs aber verstehen Cyrillus und das Konzil unter diesem Ausdruck in monophysitischem Sinne eine Einheit der Naturen als solche.

In demselben Sinne sagte Cyrillus, es sei in Christus *una natura Dei Verbi incarnata* (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη). Überdies ist zu beachten, daß Cyrill sich mit diesem Ausdruck gegen Nestorius wendet, der unter φύσις die Person verstand und daher von zwei φύσεις in Christus redete. Daß Cyrill dieses nicht im monophysitischen Sinne versteht, erklärt er ausdrücklich in der ep. 2 ad Successum, in der er sich gegen desfallsige Vorwürfe rechtfertigt: Si dicentes unam naturam Verbi, tacuissemus et non adiunxissemus illud *incarnatam*, esset forte illorum ratio non inepta, dum interrogare se simulant: ubinam est in humanitate perfectio, aut quomodo realiter extat illa nostra essentia: *sed quia illa in humanitate perfectio demonstrata est, dum dicimus incarnatam*, desinant baculo inniti arundineo. Vgl. *Franzelin*, De Verbo Incarnato. Th. 35. 914. Una natura Dei Verbi incarnata.

2. Dem Monophysitismus gegenüber sprach die Kirche aufs neue und noch schärfer aus, daß die Einheit Christi nicht in der Einheit der Naturen, sondern in der Einheit der Personen begründet ist. So erklärt das Konzil von Chalcedon (451), beide Naturen seien vereint in unam personam atque subsistentiam. *Denzinger*, Ench. n. 134. Und das zweite allgemeine Konzil von Konstantinopel bezeichnet die Einheit der beiden Naturen als Einheit secundum compositionem, id est secundum subsistentiam. *Denzinger*, Ench. n. 175. Von da ab ist der Ausdruck hypostatische Union in dem jetzt üblichen Sinne gebräuchlich. 915. Verurteilung des Monophysitismus.

916. Günther. 3. Die Lehre Günthers, die infolge seines falschen Personbegriffes nestorianisch ist, wurde in dem Breve Pius IX. an den Erzbischof von Köln vom 15. Juni 1857 verworfen. *Denzinger*, Ench. n. 1509;

917. Ohne Einheit der Person keine Menschwerdung, keine Erlösung. IV. aus dem theologischen Denken. Wären die göttliche und menschliche Natur nicht in einer Person vereinigt, so gäbe es keine Menschwerdung und keine Erlösung. Keine Menschwerdung: der Sohn Gottes ist nur dann Mensch geworden, wenn er Inhaber einer menschlichen Natur geworden ist, wie jedes menschliche Individuum Inhaber einer menschlichen Natur ist. Inhaber einer menschlichen Natur kann der Sohn Gottes aber nur dadurch sein, daß seine Person auch die menschliche Natur trägt, die hier von der ihr konnaturalen Person nicht getragen wird. Keine Erlösung: ohne hypostatische Union wäre die Erlösung nicht von Gott, sondern von einem Menschen geleistet worden und somit keine Erlösung.

§ 102. Die beiden Naturen in der hypostatischen Union.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie. VII § 362 ff.

918. In Christus zwei Naturen. In Christus sind zwei vollständige, von einander verschiedene Naturen, die auch nach ihrer Vereinigung in der Person des Wortes vollständig und verschieden bleiben.

Dieses Dogma ergibt sich

I. aus der heiligen Schrift, der Lehre der Väter und der Konzilien. Dieser Beweis braucht hier nicht mehr geführt zu werden, da er oben bei der Lehre von der wahren Gottheit und der wahren Menschheit Christi (§ 98 u. § 99) bereits erbracht ist;

II. aus der Lehre der Kirche.

919. Eutyches. 1. Eutyches, ein Archimandrit in Konstantinopel, leugnete die beiden Naturen in Christus, indem er lehrte, vor der Einigung seien zwei Naturen, nach der Einigung aber sei nur eine Natur in Christus gewesen. Wodurch diese Einigung nach der Vorstellung des Eutyches entstanden, und wie sich derselbe die Verschiedenheit beider Naturen vor der Vereinigung dachte, läßt sich mit völliger Gewißheit nicht feststellen.

Nach Theodoret nahm Eutyches eine Absorption der menschlichen in die göttliche Natur an: wie ein Tropfen Honig im Hellespont zerrinnt, sei die menschliche Natur von der göttlichen absorbiert worden. Auch scheint er gemeint zu haben, daß wenigstens die Seele Christi schon vor der Vereinigung mit dem Logos bestanden habe. Daher wurde mit Recht dem Eutyches vorgeworfen, er falle in doppelter Hinsicht in den Nestorianismus zurück, da nach seiner Lehre vor der Vereinigung nicht bloß zwei Naturen, sondern auch zwei Hypostasen, die göttliche und die menschliche, existierten, nach der Vereinigung aber Christus nicht mehr konsubstantial mit Maria, und daher diese nicht mehr wahrhaft seine Mutter sei.

920. Eutyches verurteilt zu Chalcedon. Der Eutychianismus und in ihm alle Arten von Monophysitismus wurden durch das Konzil von Chalcedon verworfen, welches den katholischen Glauben folgendermaßen formulierte: Sequentes sanctos Patres unum eundemque confiteri Filium et Dominum nostrum Jesum Christum consonanter omnes docemus, eundemque perfectum (τέλειον) in deitate, et eundem perfectum in humanitate, Deum vere et hominem vere, eundem ex anima rationabili et corpore, consubstan-

tialem (ὁμοούσιον) Patri secundum deitatem, consubstantialem nobis eundem secundum humanitatem, per omnia nobis similem (ὅμοιον) absque peccato; ante saecula quidem de Patre genitum secundum deitatem, in novissimis diebus eundem propter nos et propter salutem nostram ex Maria Virgine Dei Genitrice secundum humanitatem: unum eundemque Christum Filium Dominum unigenitum, in duabus naturis *inconfuse* (ἀσυγχύτως), *immutabiliter* (ἀτρέπτως), *indivise* (ἀδιαιρέτως), *inseparabiliter* (ἀχωρίστως) agnoscendum, nusquam sublata naturarum differentia propter unitionem (ἕνωσιν) magisque salva proprietate utriusque naturae, et in unam personam (πρόσωπον) atque subsistentiam (ὑπόστασιν) concurrente, non in duas personas partitum (μεριζόμενον) atque divisum (διαιρούμενον), sed unum eundemque Filium unigenitum Deum Verbum Dominum Jesum Christum: sicut ante prophetae de eo et ipse nos Jesus Christus erudivit, et patrum nobis symbolum tradidit.

Den chalcedonensischen Dekreten liegt das dogmatische Schreiben Leos des Großen an den Patriarch Flavian von Konstantinopel zu Grunde, das von den Vätern des Konzils mit dem begeisterten Rufe aufgenommen wurde, Petrus habe durch Leo gesprochen. In diesem Schreiben heißt es cap. 3: Salva igitur proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coeunte personam, suscepta est a maiestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas, et ad resolvendum conditionis nostrae debitum natura inviolabilis naturae est unita passibili: ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem mediator Dei et hominum, homo Jesus Christus et mori posset ex uno, et mori non posset ex altero. In integra ergo veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris. 921. Das dogmatische Schreiben Leos des Großen.

Trotz des Chalcedonense gingen aus dem Eutychianismus eine Reihe von Irrlehrern hervor, welche den Irrtum des Eutyches in verschiedener Weise modifizierten. Es treten folgende vier Formen auf, 922. Vier Formen des Monophysitismus.

a. die menschliche Natur Christi sei in die göttliche umgewandelt;

b. die göttliche Natur Christi sei in die menschliche Natur umgewandelt worden;

c. aus der Vermischung beider Naturen sei eine andere mittlere, so zu sagen gottmenschliche Natur entstanden;

d. beide Naturen seien unvermischt geblieben, aber zu einer Natur zusammengesetzt, zu der sie sich wie Teile zum Ganzen verhielten. Dieses scheint die Meinung mancher gemäßigten Eutychianer gewesen zu sein, welche zwar zugaben, daß beide Naturen nach der Vereinigung unversehrt fortbestehen, aber nichtsdestoweniger die Lehre des Chalcedonense von den zwei Naturen in Christo verwarfen und eine Natur lehrten, was nicht anders verstanden werden kann, als daß diese eine Natur aus beiden Naturen zusammengesetzt sei, so daß die göttliche und die menschliche Natur Teile dieser einen Natur Christi als Natur wären, wie der Leib und die Seele die sich integrierenden Teile der einen, aber zusammengesetzten Menschennatur sind.

Alle diese monophysitischen Formen sind durch das Konzil von Chalcedon verworfen.

2. Als eine besondere Form und Konsequenz des Monophysitismus ist noch der sogenannte **Theopaschitismus** hervorzuheben. Wenn nämlich **Petrus Fullo** dem Trisagion die Worte: Qui passus est pro 923. Der Theopaschitismus.

nobis beifügte, und wenn er und seine Partei den Ausdruck: „Gott wurde gekreuzigt,“ „Einer aus der Trinität hat gelitten,“ zu ihrem Feldgeschrei machten, so thaten sie es im monophysitischen Sinne, daß nämlich Gott als Gott, oder daß die göttliche Natur gelitten habe. Daher hat Papst Hormisdas mit Recht diese Ausdrücke wegen ihrer Tendenz und ihres monophysitischen Inhaltes, obwohl sie an sich zulässig sind, untersagt. (Ep. 137 ad Justinum imperat. Vgl. Thiel, Epistolae Romanor. Pontif. p. 959). Dieselben haben freilich auch einen richtigen Sinn, wenn man nämlich das Wort „Gott“ oder „Einer aus der Trinität“ von der Person, das „Gekreuzigtwerden“ dieser Person aber von der menschlichen Natur versteht. Daher hat die fünfte allgemeine Synode, um allen Mißverständnissen ein Ende zu machen, diese Ausdrücke gestattet und sanktioniert, aber mit dem Zusatze „dem Fleische nach“: Si quis non confitetur, crucifixum carne Dominum nostrum Jesum esse Deum verum et Dominum gloriae et unum de Sancta Trinitate, talis anathema sit. Can. 10 de trib. capitul.

924. Die Glaubensbekenntnisse. 3. Das Athanasianum und fast alle späteren Glaubensbekenntnisse, namentlich aber das vierte Laterankonzil haben in verschiedenen Formen die chalcedonensischen Entscheidungen wiederholt.

925. Luther und die Kenotiker. 4. Eutychianisch ist auch die lutherische Irrlehre, der Leib Christi sei allgegenwärtig (Ubiquitätslehre), und die menschliche Natur habe überhaupt durch die Inkarnation die Eigenschaften der göttlichen Natur, Allmacht, Allwissenheit u. s. w. angenommen. Nicht minder vom monophysitischen Irrtume angesteckt ist die Lehre der durch die Gießener Theologen vertretenen älteren Kenotiker, Christus habe sich bei der Menschwerdung der göttlichen Eigenschaften für die Dauer seines Erdenlebens völlig entäußert. Auch die Ansicht der neueren Kenotiker (Liebner, Geß, Luthardt, J. P. Lange, Ebrard), die Menschwerdung habe sich durch die Verwandlung der wesentlich göttlichen in eine wesentlich menschliche Daseinsform vollzogen, fällt in den Monophysitismus zurück. Es bedurfte keiner Verwerfung mehr all dieser Lehren, da sie durch die früheren Lehrentscheidungen der Kirche bereits verurteilt waren;

926. Monophysitismus widerspricht der Vernunft. III. aus der Vernunft. Es widerspricht nämlich der Vernunft,

1. daß die menschliche Natur verwandelt werde in die göttliche Natur, da etwas Erschaffenes nicht zu etwas Unerschaffenem werden kann;

2. daß die göttliche Natur verwandelt werde in die menschliche Natur, da die göttliche Natur unveränderlich ist;

3. daß die beiden Naturen ihr Sein verlieren und zu einer neuen Substanz verschmolzen werden, da Gott unveränderlich ist und die menschliche Seele, die nur Form ist, eine substantielle Verwandlung nicht zuläßt;

4. daß die beiden Naturen wie Leib und Seele ein dritte einheitliche Substanz bilden, da sie in diesem Falle inkomplete Substanzen wären;

927. Monophysitismus widerspricht verschiedenen Dogmen. IV. aus dem theologischen Denken. Der Monophysitismus zerstört folgende dogmatische Wahrheiten, nämlich

1. daß Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist; denn das wäre er in keiner der vier monophysitischen Formen;

2. daß die zweite Person der allerheiligsten Dreifaltigkeit Mensch geworden ist; denn nach der monophysitischen Vereinigung der beiden Naturen wäre die ganze Dreifaltigkeit Mensch geworden;

3. daß Christus uns erlöst hat, denn das konnte er nur, wenn er wahrhaft Gott und Mensch zugleich war.

Anm. 1. Manche Väter reden von einer μῖξις und κρᾶσις der beiden Naturen. Diese Ausdrücke bezeichnen immer nur eine accidentelle Verbindung, wie sie bei der Inkarnation durch die gegenseitige Innewohnung (§ 105) gegeben ist. Dagegen wird das Wort σύγχυσις (confusio), das einen monophysitischen Sinn hätte, von der Vereinigung der beiden Naturen in Christus niemals von den Vätern gebraucht. 928. Μῖξις und κρᾶσις.

2. Vergöttlicht wird die menschliche Natur Christi genannt, da sie durch die ihr vorzugsweise verliehene Gnade in hervorragender Weise Gott ähnlich geworden ist. In diesem Sinne spricht sogar die sechste allgemeine Synode (680) von caro Christi *deificata*, von voluntas *deificata*. Vgl. *Denzinger*, Ench. n. 238. Vgl. n. 970. 929. Vergöttlichung der Menschheit.

§ 103. Theologische Erklärung des Inkarnationsdogmas.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VII § 362 ff.

I. Hier, wie in der Trinitätslehre, kommt alles darauf an, daß wir die richtigen Begriffe von Natur und Person festhalten, wie sie durch die göttliche Offenbarung gegeben und durch die kirchlichen Lehrentscheidungen ein für allemal festgestellt sind. 930. Natur und Person.

Da das Dogma lehrt, daß in Christus zwei Naturen sind und nur eine, die göttliche Person des Logos, sowie daß beide Naturen gerade durch diese Einheit der Person miteinander verbunden sind, so fragt es sich vor allem, wie Natur und Person sich voneinander unterscheiden, und wie sie sich zu einander verhalten.

Wären Natur und Person nicht verschieden, sondern schlechthin identisch, wie solches sowohl Nestorius, als die Monophysiten und früher sowohl die Arianer, als die Sabellianer meinten, dann müßte man notwendig, wenn zwei Naturen auch zwei Personen, oder wenn eine Person auch eine Natur annehmen.

Es ist aber nicht genug, nur Person und Natur zu unterscheiden, es ist auch ebenso notwendig unter diesen Namen das zu verstehen, was Offenbarung und Kirche darunter verstehen.

Nun wird aber nach kirchlichem und allgemein menschlichem Sprachgebrauch eine komplete Substanz, wenn sie selbständig für sich besteht, im allgemeinen Hypostase, und wenn diese Substanz eine vernünftige ist, Person genannt. Dies sagt die allgemein angenommene Definition des Boëthius: *Persona est rationalis naturae individua substantia*, oder, wie der hl. Thomas lieber sagt, *subsistentia*. 931. Hypostasis und Person.

Hieraus geht bereits hervor, daß es durchaus unstatthaft ist, zwischen Hypostase und Person als solcher zu unterscheiden und demgemäß in Christus zwei Hypostasen und eine Person zu lehren, oder umgekehrt.

Dies steht auch mit den Lehrentscheidungen der Kirche in Widerspruch, die ausdrücklich Person und Hypostase in Christus absolut gleichbedeutend nehmen und daher wie eine Person, so auch eine Hypostase in Christus lehren. Es folgt ferner aus der Natur der Sache. Denn was eine Hypostase zur Person macht, liegt nicht in der Hypostase als solcher, sondern in der Natur, die in ihr subsistiert. Persona super hypostasim non addit nisi determinatam naturam, scilicet rationalem. S. Th. 3 q.

2 a. 3 c. In Christo zwei Hypostasen behaupten, ist daher purer Nestorianismus, dem man auch nicht dadurch entgeht, daß man von einer Person oder Persönlichkeit redet. Man versteht dann nämlich unter diesem Ausdrucke etwas anderes als die Kirche darunter versteht und gebraucht Ausflüchte, wie Nestorius ähnliche gebraucht hat. Vgl. oben n. 909.

932. Accidentien und Teile keine Hypostasen.

II. Wenn nun eine komplete Substanz, und zwar nur insofern sie selbständig in und für sich besteht, Hypostase oder Person genannt wird, so folgt daraus:

1. Bloße Accidentien oder bloße Qualitäten, welche nicht in sich, sondern nur in der Substanz, der sie inhärieren, wirklich sind und wirklich sein können, dürfen nicht Hypostasen genannt werden.

2. Ebensowenig sind Teile eines Ganzen, welche sich, wie Leib und Seele, als Form und Materie oder als Glieder eines Organismus oder in einer ähnlichen Weise zu einander verhalten, als Hypostasen zu bezeichnen. Wohl können sie in einem gewissen Sinne Substanzen, nämlich inkomplete Substanzen, nicht aber Hypostasen genannt werden, weil sie eben nicht für sich bestehen, sondern nur in dem Ganzen, dem sie angehören. So bilden z. B. Leib und Seele als inkomplete Substanzen die eine menschliche Natur; so bilden die verschiedenen Glieder eines Organismus einen Leib. Diesen inkompleten Substanzen oder Teilen eines Organismus ist in dem Sinne Individualität zuzuschreiben, daß sie, wie jedes wirkliche Wesen, nicht etwas Allgemeines, sondern etwas Einzelnes oder Besonderes sind. Insofern dagegen durch das Wort Individualität, wie in der Definition des Boëthius (individua substantia), das individuelle Fürsichsein ausgedrückt wird, sind sie keine Individuen, sondern Teile des Individuums, dem sie angehören.

933. Wesen und Hypostase.

III. Eine komplete Substanz und nur sie ist demnach geeignet, eine Hypostase zu sein, und sie ist es wirklich, wenn sie selbständig in und für sich selbst besteht.

Wir haben daher hier zunächst nicht das Verhältnis des Wesens oder der Substanz zu den Accidentien oder zu den Teilen, aus denen sie besteht, sondern zu ihrer Hypostase, ihrem Suppositum ins Auge zu fassen.

Das, was ein Ding ist, oder die *quidditas rei*, nennt man sein Wesen, seine Wesenheit, *essentia*, οὐσία oder auch seine Natur, jedoch mit der Modifikation, daß in dem Ausdruck Natur die Wesenheit zunächst als innerliches *principium quo* des Wirkens oder der Thätigkeit aufgefaßt wird. Vgl. S. Th. 1 q. 29 a. 2 ad 3.

Die Wesenheit oder Natur wird insofern als etwas Allgemeines bezeichnet, als viele verschiedene Dinge dieselbe Natur oder Wesenheit haben und deshalb gleichartig sind. Allein es versteht sich von selbst, daß eine Wesenheit in dieser Allgemeinheit weder wirklich ist, noch wirklich sein kann. Allgemein ist sie nur in unserem aus den konkreten Dingen abstrahierten Allgemeinbegriff oder auch in ihrer Weise in der urbildlichen Idee Gottes. Wirklich ist eine Wesenheit immer nur *in concreto* oder *in individuo* in einem Einzeldinge als individuelle Substanz, substantia individua.

Eine für sich bestehende individuelle Substanz wird nun, wie gesagt, eine Hypostase, und wenn es eine vernünftige Substanz ist, eine Person genannt. Der Hypostase oder der Person ist daher ein doppeltes eigen, nämlich in sich selbst eine konkrete Einheit und von allen

andern Hypostasen verschieden zu sein. Persona . . . significat substantiam individuam rationalis naturae . . . Individuum autem est, quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum S. Th. 1 q. 29 a. 4 c.

Die zuletzt genannte Eigenschaft der Hypostase wird auch durch das Wort *incommunicabilis* und *incommunicabilitas* oder, was dasselbe ist, *inassumptibilis* und *inassumptibilitas* ausgedrückt. Die incommunicabilitas oder inassumptibilitas ist die wesentliche Eigenschaft der Hypostase oder der Person. 934. Die incommunicabilitas der Hypostase.

Es ist demnach wohl möglich und auch wirklich, daß verschiedenen Hypostasen dieselbe Natur gemeinsam ist, sei es in generischer Einheit, wie bei den verschiedenen Individuen derselben Gattung, sei es in numerischer Einheit, wie in Gott, oder auch daß mehrere Naturen, sowohl inkomplete, wie im Menschen Leib und Seele, als auch komplete, wie die beiden Naturen im Gottmenschen, in einer Hypostase oder Person verbunden sind. Nimmermehr aber können mehrere Hypostasen oder Personen zusammen eine Hypostase oder eine Person bilden. Das wäre ein Widerspruch mit dem Wesen der Hypostase. Die Hypostasen sind inkommunikabel, die Personen schließen einander aus.

Hieraus ist klar, daß der Logos nicht eine menschliche Person annehmen konnte, sonst hätte er aufhören müssen, eine göttliche Person zu sein, und daß es widersinnig ist, in dem einen Christus zwei Hypostasen oder Personen zu unterscheiden. Vgl. S. Th. 3 q. 17 a. 1 et 2.

IV. In der bisherigen Auseinandersetzung haben wir die Hypostase oder Person als eine für sich bestehende und von allen andern Hypostasen verschiedene Natur oder Substanz bezeichnet. Es ist also in dem Ausdruck Hypostase die Natur oder Wesenheit miteinbegriffen. Nun müssen wir aber an dieser Hypostase im weiteren Sinne wiederum unterscheiden die Natur, welche in der Hypostase wirklich ist und die Hypostase, in welcher diese Natur wirklich ist. Fassen wir die Hypostase in diesem engeren Sinne auf, so ist sie das oder der Seiende oder das Subjekt, welches ist; die Natur aber ist dasjenige, wodurch dieses Subjekt das ist, was es ist. Daher nennt man die Hypostase (suppositum, Person) das principium *quod* (est, agit, patitur), das Wesen oder die Natur aber das principium *quo* (hypostasis sive persona est, agit, patitur). Wenden wir dies auf Christus an, so sind in ihm ein principium *quod,* nämlich die göttliche Person, und zwei principia *quo,* nämlich die göttliche und die menschliche Natur. 935. Hypostase im weiteren und engeren Sinne

Hieraus ist sofort klar, daß die Hypostase der Träger oder das Subjekt der Natur und aller ihrer Accidentien, Thätigkeiten, Leiden ist. Tantum hypostasis est, cui attribuuntur operationes et proprietates naturae et ea etiam, quae ad naturae rationem pertinent in concreto: dicimus enim, quod hic homo ratiocinatur et est risibilis et est animal rationale. Et hac ratione hic homo dicitur esse suppositum, quia scilicet supponitur his, quae ad hominem pertinent, eorum praedicationem recipiens. S. Th. 3 q. 2 a. 3 c.

Wenn wir aber Natur und Hypostase voneinander unterscheiden, so dürfen wir sie nimmermehr trennen, als ob eine Natur bestände oder bestehen könnte ohne Hypostase oder außer der Hypostase oder, als ob eine Hypostase ohne Natur existieren könnte. Vielmehr kann die Natur nur in 936. Natur und Hypostase nicht getrennt.

einer Hypostase und eine Hypostase nur vermöge einer Natur wirklich sein. Es ist nämlich die Hypostase im Unterschied von der Natur nur deren individuelle Seinsweise, durch welche eine Natur als selbständiges, in sich selbst abgeschlossenes, vollendetes, von allen andern, wirklichen oder möglichen, Hypastasen unterschiedenes Subjekt wirklich ist. Aus diesem Grunde nennt man auch die Hypostase die letzte Vollendung der Natur, id quo natura *ultimo terminatur* et *perficitur*, selbstverständlich nicht ratione naturae, sondern ratione hypostaseos oder personae.

Man sieht daraus, daß die Ausdrücke Hypostase, Person, Suppositum, substantia prima indirekt die Natur, die essentia oder die substantia secunda in sich begreifen, direkt aber nur die die Natur perficierende oder terminierende individuelle selbständige Seinsweise bezeichnen.

937. Unterschied zwischen Natur und Hypostase. Wie sind nun aber Natur und Hypostase von einander verschieden?

In Gott sind, wie wir in der Trinitätslehre (n. 489) sahen, Natur und Hypostase nicht *realiter*, sondern nur *virtualiter* oder *ratione ratiocinata* voneinander verschieden. Ob es auch bei den Kreaturen so sei, oder ob hier ein realer Unterschied zwischen Natur und Hypostase besteht, ist eine unentschiedene Streitfrage.

Uns scheint es einfacher und richtiger zu sein, zu sagen, auch bei den Kreaturen seien Natur und Hypostase nur *ratione ratiocinata* verschieden, weshalb die Hypostase nicht, wie allerdings große theologische und philosophische Autoritäten annehmen, der Natur etwas Reales hinzufüge, sondern nur ausdrücke, daß die Natur nicht in einer anderen Hypostase, sondern selbständig für sich besteht. In dieser Auffassung des Unterschiedes zwischen Natur und Hypostase ist auch sofort klar, daß der menschlichen Natur Christi, dadurch daß ihr die menschliche Hypostase fehlt, nichts Reales entzogen ist.

938. Eigene und höhere Hypostase. V. Wenn nun nach dem Bisherigen keine Natur anders als in einer Hypostase existieren kann, so ist damit nicht behauptet, daß eine komplete Natur notwendig in ihrer eigenen Hypostase subsistieren müsse und daher nicht in der Hypostase einer anderen, höheren Natur subsistieren könne. Allerdings subsistiert in der ganzen uns bekannten Naturordnung jede komplete Natur in ihrer eigenen Hypostase. Daher kommt es, daß die antike heidnische Philosophie Natur und Hypostase nicht genau unterschied. Wenn aber die Häretiker meinten, das, was in der natürlichen Ordnung der Geschöpfe wirklich ist, sei absolut notwendig und gelte daher auch für die übernatürliche Ordnung schlechthin, so lag darin ein großer Irrtum nicht nur gegen den Glauben, sondern auch gegen die Vernunft.

In fremder Hypostase zu subsistieren, ist nur für die göttliche Natur unmöglich, da sie notwendig in ihrer eigenen Hypostase, d. h. in ihren drei Hypostasen, in den drei göttlichen Personen, subsistiert und mit diesen ihren Hypostasen ewig und notwendig real identisch ist. Daher ist es auch absolut unmöglich, daß das göttliche Wesen in einer kreatürlichen Hypostase subsistiert. Diese Unmöglichkeit leuchtet noch mehr ein, wenn man bedenkt, daß die Hypostase, der Natur übergeordnet, das Höchste ist und die Natur als ihr eigen besitzt, beherrscht und vollendet.

Hieraus ergibt sich, daß, wenn in Christus Gottheit und Menschheit in einer Person vereinigt sind, diese Person nur eine göttliche, nimmermehr aber eine kreatürliche, eine menschliche sein kann.

939. Inkarnation keine Veränderung in Gott.

VI. Schon aus dem Bisherigen ist auch evident, daß durch die Inkarnation in Gott selbst schlechthin keine Veränderung gesetzt wird: weder in der göttlichen Natur, die ja absolut unverändert und unvermischt bleibt, noch in der göttlichen Persönlichkeit, die in Christus eine rein göttliche ist und bleibt.

940. Christus persona composita.

Wenn daher die Person Christi öfter eine persona *composita* genannt wird, so wird damit nicht behauptet, die Person Christi als solche sei zusammengesetzt; denn sie ist ja die absolut einfache, göttliche Person des Logos; sondern es ist dadurch lediglich nur gesagt, daß diese göttliche Person das Suppositum der beiden Naturen ist und eben dadurch beide miteinander vereinigt. Licet sit ibi unum subsistens, est tamen ibi alia et alia ratio subsistendi: et sic dicitur persona composita, in quantum unum duobus subsistit. S. Th. 3 q. 2 a. 4 c.

Wollte man einwenden, das ewige Wort habe dadurch eine Veränderung erlitten, daß es vor der Inkarnation nur Gott war, nach derselben aber auch Mensch ist, weshalb auch eine Zusammensetzung der Person Christi zu behaupten sei, zumal da das göttliche Wort nicht der ganze Christus sei, der wesentlich Gott und Mensch zugleich sei, so ist zu erwidern:

941. Der Logos empfängt nichts von der menschlichen Natur.

1. Die menschliche Natur konnte der unendlichen Vollkommenheit des Logos weder etwas hinzufügen noch etwas entziehen, gerade so wenig als die Schöpfung oder irgend ein anderes opus ad extra an der unwandelbaren Vollkommenheit und dem unwandelbaren Sein Gottes etwas ändert. Gott der Sohn hat von seiner angenommenen menschlichen Natur nichts empfangen, sondern ihr lediglich Vollkommenheiten, vor allem die unendliche Vollkommenheit seiner göttlichen Persönlichkeit mitgeteilt.

942. Vervollkommnung der menschlichen Natur durch den Logos.

2. Daher verhalten sich auch Gottheit und Menschheit in Christus zu einander nicht wie Teile eines kreatürlichen Ganzen. Wenn daher mit dem Athanasianum (sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus) gesagt wird, die menschliche Natur in Christus sei mit der göttlichen in Weise einer Teilsubstanz verbunden, so ist das eben nur eine Analogie, die gerade darin inadäquat ist, daß sich Gottheit und Menschheit in Christus nicht wie Teile oder wie inkomplete Substanzen zu einander verhalten. Inkomplete Substanzen, wie Leib und Seele im Menschen, ergänzen einander der Natur nach und bilden daher zusammen nicht nur eine Hypostase oder Person, sondern eine zusammengesetzte Natur, die menschliche Natur. So verhält es sich aber keineswegs in Christus. Daß die göttliche Natur von der menschlichen nichts empfängt, haben wir bereits gesehen; aber auch die menschliche Natur wird als Natur von der göttlichen Natur und Persönlichkeit nicht ergänzt, sondern ist und bleibt als menschliche Natur ganz und vollständig. Nicht ratione *naturae*, sondern nur ratione *hypostaseos* oder *personae* wird sie vom göttlichen Worte wie überhaupt die Natur von der Hypostase kompletiert und perficiert, d. h. sie empfängt von ihr die perfectio oder das complementum des persönlichen Fürsichseins.

Hieraus ist auch klar, daß, wenn wir von zwei Naturen in Christo reden, diese Naturen nicht wie Teile eines Ganzen oder wie Größen derselben Ordnung gezählt oder addiert werden; wir bedienen uns vielmehr nur insofern eines Zahlenbegriffs, als wir beide Naturen voneinander unterscheiden.

Ebenso ist es auch nur eine Analogie, und zwar eine sehr inadäquate und deshalb wohl besser zu vermeiden, wenn man sagt, daß in Christus die menschliche Natur zur göttlichen ähnlich wie ein Accidens zu seiner Substanz sich verhalte.

Also nicht in Gott ist durch die Inkarnation irgend eine Veränderung gesetzt, sondern lediglich in der menschlichen Natur, welche im göttlichen Worte hypostasiert ist.

943. Analogien. VII. Wie bereits gesagt wurde (n. 939), liegt in keiner erschaffenen und daher auch nicht in der menschlichen Natur die Notwendigkeit, in eigener Hypostase zu subsistieren. Gott konnte daher die Hypostasierung der menschlichen Natur in der Person des Wortes wollen und wirken und hat es in Christus wirklich gethan. Es ist dieses eine absolut einzige Ausnahme von der ganzen übrigen Natur- und Gnadenordnung. Daher kann es für dieselbe auch nur ganz inadäquate Analogien geben. Die hauptsächlichste ist die oft gebrauchte des Athanasianums. Im Menschen ist wirklich die leibliche und die geistige Natur zu einer Hypostase vereinigt. Darin besteht die Ähnlichkeit. Allein die Unähnlichkeit liegt, wie wir wissen (n. 637 ff.), darin, daß beide auch zu einer Natur verbunden sind. Das ist bei der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus nicht der Fall. In ihm ist die komplete Menschennatur in der rein göttlichen Hypostase des Wortes subsistierend und durch diese Einheit der Hypostase allein mit der göttlichen Natur vereinigt.

VIII. Man hat gegen das Geheimnis der Hypostasierung der Menschennatur in der göttlichen Person des Wortes namentlich folgende Einwände erhoben:

944. Die menschliche Natur Christi kein Accidens. 1. Wenn Christo die menschliche Persönlichkeit fehlt, so ist die menschliche Natur Christi keine Substanz, sondern ein Accidens der göttlichen Natur, weil sie nicht in sich, sondern in einer anderen, nämlich der göttlichen Natur wirklich ist.

a. Die menschliche Natur Christi inhäriert keineswegs, was absolut unmöglich ist, der göttlichen Natur wie ein Accidens, sondern ist eine wahre und komplete Substanz (substantia secunda), der als solcher alle menschlichen Accidentien in Christi inhärieren.

b. Auch fehlt ihr keineswegs das einer Substanz wesentliche Subsistieren; denn sie subsistiert ja im göttlichen Worte und empfängt von ihm jene Selbständigkeit, welche in der gewöhnlichen Naturordnung die menschliche Natur von ihrer eigenen menschlichen Hypostase erhält.

945. Die Individualität der Menschheit Christi. 2. Ohne die menschliche Persönlichkeit fehlt der Menschheit Christi die Individualität.

Allerdings setzt die Individualität der menschlichen Natur Christi deren Subsistenz in einem Suppositum voraus; allein dieselbe subsistiert ja in der göttlichen Hypostase des Wortes und empfängt dadurch ihre individuelle Bestimmtheit als diese menschliche Natur des Sohnes Gottes. Vermöge dieser ihrer Individualität besitzt die Menschheit Christi nicht nur die allen Menschen gemeinsamen und wesentlichen Eigenschaften (proprietates *essentiales,* von manchen auch *naturales* genannt) der Menschennatur, sondern auch die konkreten Eigentümlichkeiten (auch proprietates *personales* genannt) dieser bestimmten Menschennatur Jesu Christi. Diese persönlichen Eigentümlichkeiten pflegen die Theologen *signa personae* zu nennen, weil durch sie die bestimmte Person erkennbar gemacht ist. Obwohl die Persönlichkeit Christi als solche göttlich ist, kommen ihr daher vermöge ihrer menschlichen Natur diese menschlichen signa personae zu.

3. Wenn Christo die menschliche Persönlichkeit fehlt, so fehlt ihr sogar das Beste und Höchste am Menschen, was eben die Persönlichkeit ist; daher ist die Menschheit Christi unvollständig und unvollkommen. 946. Vollkommenheit der menschlichen Natur Christi.

a. Die menschliche Natur Christi ist nicht nur eine vollständige, sondern auch die vollkommenste Menschennatur.

b. Der menschlichen Natur Christi fehlt die Persönlichkeit nicht, da ihr ja die Persönlichkeit des Logos und damit eine unendlich höhere als die bloß menschliche Persönlichkeit eigen ist. Durch diese göttliche Persönlichkeit besitzt die menschliche Natur Christi eine unendlich höhere Dignität, als ihr die menschliche Persönlichkeit verleihen könnte, die ihr eo ipso eigen wäre, wenn sie nicht im Worte subsistierte. Personalitas in tantum pertinet ad dignitatem alicuius rei et perfectionem, in quantum ad dignitatem alicuius rei et perfectionem eius pertinet, quod per se existat; quod in nomine personae intelligitur. Dignius autem est alicui, quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat per se. Et ideo ex hoc ipso humana natura dignior est in Christo, quam in nobis, quod in nobis quasi per se existens propriam personalitatem habet, in Christo autem existit in persona Verbi. S. Th. 3 q. 2 a. 2 ad 2. Dabei führt der hl. Thomas die schöne Analogie an, so sei auch die Sensualität im Menschen edler, weil sie einer höheren forma, nämlich der vernünftigen Seele, angehöre, als im Tiere, in dem sie selbst forma ist.

IX. Aus den bisherigen Erörterungen können folgende Schlußfolgerungen gezogen werden:

1. Die hypostatische Union ist keine bloß accidentelle Vereinigung.

a. Beide Naturen bilden daher nicht ein *compositum physicum accidentale,* wie der Leib und das Kleid, das Haus und seine Bewohner, das Werkzeug und der, welcher es handhabt. Wenn daher die Menschheit Christi das Kleid, die Wohnung, der Tempel, das Werkzeug des Logos oder der Gottheit genannt wird, so darf dies nimmermehr im nestorianischen Sinne als eine bloß accidentale, physische Vereinigung verstanden werden, sondern nur nach einer gewissen und zwar entfernten Analogie. Die Menschheit kann insofern Kleid des Sohnes Gottes genannt werden, als der Logos durch sie uns sichtbar, aber auch verborgen ist; Haus oder Tempel, insofern in ihr die Fülle der Gottheit wohnt, aber nicht accidental, sondern hypostatisch; als ein Werkzeug oder ein Organ des Logos kann die Menschheit bezeichnet werden, insofern er durch dieselbe wirkt, aber nicht wie durch ein äußerliches Instrument, ein bloßes Glied oder eine bloße Kraft, sondern wie durch seine eigene menschliche Natur. Auch ist nicht zu vergessen, daß wenn die menschliche Natur Christi ein Werkzeug genannt wird und ist, sie nicht ein vernunftloses und unfreies, sondern ein vernünftiges und freies Werkzeug ist. Vgl. S. Th. 3 q. 2 a. 6. 947. Christus kein compositum physicum accidentale.

b. Auch ist die Vereinigung beider Naturen nicht eine bloß moralische Vereinigung durch Übereinstimmung der Gesinnung und des Willens. 948. Beide Naturen nicht bloß moralisch vereinigt.

c. Sie ist auch keine bloß durch die Gnade, nämlich die gratia *creata* bewirkte übernatürliche Vereinigung. Wenn daher Augustinus sagt, eâ gratiâ fit ab initio fidei suae homo quicunque Christianus, quâ gratiâ homo ille ab initio suo factus est Christus (vgl. S. Th. 3 q. 2 a. 10), so ist hier gratia im Sinne der gratia *increata,* des gnädigen 949. Die Vereinigung durch die Gnade.

Willens und Ratschlusses Gottes, gemeint. Daher wird durch diese Worte die Inkarnation als ein Werk der göttlichen Gnade und Erbarmung unter Ausschluß eines jeglichen debitum naturae, wie eines jeglichen debitum meriti bezeichnet. Die Behauptung dagegen, es sei die heiligmachende Gnade dasjenige, wodurch Gottheit und Menschheit in Christus vereinigt seien, ist Nestorianismus. Denn die heiligmachende Gnade ist ein übernatürliches Accidens der menschlichen Natur; durch sie wird der Mensch nicht persönlich Gott, nicht ein natürlicher, sondern ein angenommener Sohn Gottes, ein übernatürliches Ebenbild, eine similitudo participata Gottes, und darin besteht jenes consortium divinae naturae (2 *Petr.* 1, 4), das durch die heiligmachende Gnade begründet wird.

Wohl ist die Menschheit Christi mit der heiligmachenden Gnade ausgestattet; allein die heiligmachende Gnade ist nicht Ursache der hypostatischen Union, sondern in Christus eine Wirkung und Folge derselben. Siehe unten § 106.

950. Die formale Einheit der Güntherianer. d. Auch die sogenannte formale Einheit der Persönlichkeit Christi, welche die Güntherianer lehrten, ist zu verwerfen, da sie nichts anderes ist als eine accidentale moralische Vereinigung oder aber ein Wort ohne bestimmten Sinn. Nach der Güntherischen und überhaupt einer in der modernen Wissenschaft viel verbreiteten Lehre besteht das Wesen der Persönlichkeit in dem wirklichen Selbstbewußtsein und der wirklichen Selbstbestimmung, weshalb man auch einem noch nicht selbstbewußten vernünftigen Wesen nur potentiale, nicht aber wirkliche Persönlichkeit zuschreibt.

Auf diese Theorie gestützt, wird dann dem Menschen Christus eine menschliche Persönlichkeit zugeschrieben, die mit der göttlichen Person des Logos, wie sie sagen, eine formale Einheit bildet. Diese eine formale Persönlichkeit wird a potiori als göttliche Persönlichkeit bezeichnet. Hiernach steht Christus, der Menschensohn, mit dem Gottessohn zwar in einer überaus innigen, alles übertreffenden, aber immerhin nur moralischen Einheit; keineswegs aber ist Christus im Sinne des katholischen Dogmas eine physische Person und zwar die rein göttliche Person des Logos. Denn obwohl die Güntherianer ihre formale Einheit von der ethischen Einheit des Nestorius unterscheiden wollten und dem Worte und der Darstellung nach auch scheinbar unterschieden, so ist sie doch schließlich nichts anderes als eine ethische Einheit.

951. Inwiefern die hypostatische Union physisch, essential und substantial ist. 2. Die hypostatische Union ist in keiner Beziehung und in keiner Weise Einheit der Natur. Gottheit und Menschheit bilden in Christus nicht eine Substanz, nämlich eine substantia *secunda*, nicht eine Natur — φύσις —, eine Wesenheit — essentia —, und in diesem Sinne kann man sagen, die hypostatische Union sei nicht eine physische, essentiale, substantiale Einheit.

Insofern dagegen in Christus nur eine physische Person, eine substantia *prima* ist, welche von Natur mit dem göttlichen Wesen, durch die Inkarnation aber mit der menschlichen Natur, wie die Hypostase mit ihrer Natur verbunden ist, kann und muß die hypostatische Union als eine physische oder substantiale bezeichnet werden.

952. Inwiefern die hypostatische Union etwas Natürliches und etwas Übernatürliches ist. 3. Auf die Frage, ob die hypostatische Union etwas Christo Natürliches sei, ist zu antworten: die hypostatische Union mit allen ihren Folgen ist insofern nichts Natürliches, sondern etwas Übernatürliches, als sie nicht aus der menschlichen Natur und ihren Principien hervorgeht. Dagegen

kann sie insofern als Christo natürlich bezeichnet werden, als die menschliche Natur Christi von ihrem ersten Ursprunge an im Worte subsistiert, und als die göttliche Person, welche kraft der hypostatischen Union als Suppositum die menschliche Natur trägt, von Natur Gott und Sohn Gottes ist. S. Th. 3 q. 2 a. 12.

4. Insofern die hypostatische Union nur im Menschen Christus, nicht aber in Gott etwas Reales setzt, ist sie, wie alle opera Dei ad extra etwas Erschaffenes, aber nicht etwas Unerschaffenes zu nennen. S. Th. 3 q. 2 a. 7. 953. Die hypostatische Union etwas Erschaffenes.

X. Als Resultat der theologischen Erklärung des Inkarnationsdogmas dürfen wir den Schluß ziehen, daß das große Geheimnis der Menschwerdung des Sohnes Gottes zwar von uns nicht begriffen werden kann, aber doch mit der Vernunft in keinem Widerspruche steht, der aus dem Begriffe Person, dem Wesen der göttlichen Natur und Person, dem Wesen der menschlichen Natur, der Vereinigung der beiden Naturen in einer Person hervorgehen könnte. Daß die Vernunft sogar die Angemessenheit der Inkarnation zu erkennen vermag, ist bereits oben (§ 96) erörtert worden. 954. Inkarnation nicht vernunftwidrig.

§ 104. Verhältnis der Person Christi zu den Teilen, Potenzen und Operationen seiner menschlichen Natur.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VII § 362 ff.

I. Es fragt sich zuerst, wie sich die göttliche Person oder die hypostatische Union zu den Bestandteilen der menschlichen Natur, Leib und Seele, und weiterhin zu den höheren und niederen Teilen der Seele (νοῦς und ψυχή) verhalte.

Als katholische Wahrheit ist in dieser Frage festzuhalten: 955. Alle Teile der menschl. Natur total und unmittelbar in der hypostatischen Union.

1. Die Teile der menschlichen Natur Christi sind so miteinander verbunden und so zu einander geordnet, wie in jedem Menschen, sonst wäre Christus nicht wahrer Mensch.

2. Die menschliche Natur ist in ihrer Totalität in die hypostatische Union aufgenommen, so daß, wie das Ganze, auch jeder Teil dieser Natur unmittelbar in der göttlichen Person des Wortes subsistiert.

Daher ist auf der einen Seite die Ansicht einiger zu verwerfen, in Christus seien Leib und Seele nicht wie in uns als forma und materia unmittelbar miteinander, sondern unmittelbar mit dem Logos und erst durch diesen miteinander verbunden gewesen. Von allem anderen abgesehen, könnte nach dieser Vorstellung weder von einem wahren menschlichen Leben noch von einem wahren menschlichen Sterben Christi die Rede sein. Vgl. S. Th. 3 q. 2 a. 5.

Andererseits ist aber auch die Vorstellung abzuweisen, als ob der Logos unmittelbar nur mit einem, nämlich dem obersten Teile der menschlichen Natur Christi, mit den niederen Teilen aber nur mittelbar, nämlich mittelst dieses oberen Teiles verbunden wäre. Wenn daher die Väter, namentlich zur Widerlegung der arianischen und apollinaristischen Irrlehre, oftmals sagen, das Wort habe den Leib mittelst der Seele (mediante anima),

die ψυχή mittelst des νοῦς angenommen, so wollen sie dadurch weder eine zeitliche Succession in der Annahme, noch eine bloß mittelbare Verbindung irgend eines Teiles der menschlichen Natur mit dem Logos behaupten, sondern nur die katholische Wahrheit aussprechen, daß der Logos nicht bloß einen menschlichen Leib, sondern auch eine menschliche Seele, oder einen von einer menschlichen Seele informierten Leib angenommen habe. S. Th. 3 q. 6 a. 1; q. 50 a. 2 ad 2.

956. Das triduum mortis. Eine Folge unserer Wahrheit ist, daß der Logos während des Todes Christi (triduum mortis), wie mit der Seele, auch mit dem Leichnam und allen seinen Teilen hypostatisch vereinigt blieb und daher auch der Leichnam im Worte subsistierte. Wir bekennen deshalb im wahren und eigentlichen Sinne im Glaubensbekenntnis: Filius Dei sepultus est. Vgl. 3 q. 50 a. 2 u. 3.

957. In Christo menschl. Wissen. II. Die menschliche wie die göttliche Natur Christi ist eine vernünftige Natur.

Es ist daher in Christus neben dem göttlichen ein menschliches Wissen und folglich neben dem göttlichen auch ein menschliches Bewußtsein. Das göttliche Wissen und Bewußtsein ist selbstverständlich actus purus, während im menschlichen Wissen und Bewußtsein sowohl potentia als actus und habitus unterschieden werden. S. § 107. Es ist aber nur eine Person und daher nur ein Ich, ein Selbst, welchem dieses doppelte Wissen und Bewußtsein persönlich eigen ist. Hiernach weiß also die eine göttliche Person sich selbst als Gott und als Mensch, und zwar weiß sie als principium quod beides mit einem doppelten Intellekt und Wissen als principium quo. Hieraus ergibt sich wiederum, wie verkehrt und gefährlich es ist, das Wesen der Persönlichkeit in das Selbstbewußtsein zu setzen und demgemäß die Persönlichkeit als sich selbst wissendes Sein zu definieren.

958. In Christo menschl. Wille. III. Wie mit der Erkenntnis, so verhält es sich auch mit allen übrigen Potenzen, Akten und Habitualitäten der menschlichen Natur, insbesondere mit dem menschlichen Willen.

1. Im Bestreben, den Monophysitismus abzuschwächen, lehrten die Monotheleten, in Christus seien zwar zwei Naturen, aber nur ein Wille. Diese Lehre ist häretisch, mag sie behaupten, der menschliche Wille habe gefehlt, oder er sei eine tote Potenz gewesen, oder er sei mit dem göttlichen Willen zu einem gottmenschlichen vermischt worden.

Dies ergibt sich

a. aus der heiligen Schrift, die vom göttlichen und menschlichen Willen Christi redet und überdies den menschlichen Willen vom göttlichen ausdrücklich unterscheidet. Non *mea* voluntas, sed *tua* fiat. *Luc.* 22, 42; Non quaero voluntatem *meam*, sed voluntatem *eius, qui misit me*. *Joann.* 5, 30. Vgl. *Matth.* 26, 39; *Joann.* 6, 38;

b. aus der Lehre der Väter, die sich auf die eben genannten Stellen der heiligen Schrift gegen die Monotheleten berufen, namentlich Sophronius, Patriarch von Jerusalem und Maximus, Abt in Konstantinopel. Auch stützen sich die Väter sehr häufig auf den Grundsatz: Cum duae in Christo naturae sint, duas quoque in eo actiones dicere necesse est. *Joann. Damasc.*, De orth. fid. l. 3 c. 15;

c. aus der Lehre der Kirche. Der Monotheletismus wurde verurteilt von Papst Agatho in dem dogmatischen Schreiben ad imperatores, das von dem sechsten allgemeinen Konzil angenommen wurde. Das Konzil

erklärt: Duas naturales voluntates in eo, et duas naturales operationes (δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν αὐτῷ, καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας) indivise, inconvertibiliter, inseparabiliter, inconfuse secundum sanctorum Patrum doctrinam adaeque praedicamus;

d. aus dem theologischen Denken.

α. Jede Natur hat auch die ihr entsprechenden Fähigkeiten. Dieselben leugnen heißt, die Natur selbst leugnen. Vgl. S. c. gent. l. 3 c. 69. So gewiß also Christus wahrhaft die menschliche Natur besitzt, ebenso gewiß hat er auch einen menschlichen Willen.

β. Hätte Christus keinen menschlichen, sondern nur einen göttlichen Willen, so wären alle seine Werke der gesamten Dreifaltigkeit gemeinsam.

γ. Ohne den menschlichen Willen in Christo kann von einer Erlösung nicht mehr die Rede sein.

δ. Von der Verschmelzung der beiden Willen gilt das Nämliche, was oben (n. 926) von der Verschmelzung der Naturen gesagt wurde. Vgl. S. Th. 3 q. 18 a. 1.

2. Die Natur ist das principium *quo* des Wirkens; die Person aber verhält sich zu den Akten der beiden Naturen, wie zu diesen Naturen selbst. Diese Akte sind also der Person gerade so eigen, wie die Naturen und deren Fähigkeiten, nach dem Axiom: actus sunt suppositorum. Die eine göttliche Person wirkt daher, erkennt und will durch beide Naturen das denselben Entsprechende. 959. Die eine Person wirkt durch beide Naturen.

Daraus folgt insbesondere:

a. Das göttliche und menschliche Wollen und Wirken Christi stehen in vollkommenster, weil persönlicher Einheit. Ein Widerstreit zwischen denselben ist daher nicht nur wegen der Heiligkeit Christi moralisch, sondern wegen der Einheit der Person auch physisch unmöglich. Gegen die einen Widerstreit der beiden Willen behauptenden Monotheleten erklärt das sechste allgemeine Konzil: Praedicamus et duas naturales voluntates non contrarias, absit, iuxta quod impii asseruerunt haeretici, sed sequentem eius humanam voluntatem et non resistentem vel reluctantem, sed potius et subiectam divinae eius atque omnipotenti voluntati. 960. Göttliches und menschl. Wirken in persönlicher Einheit.

b. Auch die rein menschlichen Akte Christi sind Akte der göttlichen Person und stehen durch diese Person in Einheit mit der göttlichen Natur. Diese Wahrheit wird auch dahin formuliert, jede Natur wirke das ihr eigentümliche in Gemeinschaft mit der anderen Natur. 961. Menschl. Akte in ihrer Beziehung zur göttlichen Natur.

c. Die gesamte Thätigkeit Christi kann als gottmenschliche, θεανδρικὴ ἐνέργεια, bezeichnet werden. Die Monotheleten verstanden diesen Ausdruck in häretischem Sinne, der im Laterankonzil unter Martin I. (*Denzinger*, Ench. n. 216) verworfen wurde; der Ausdruck selbst aber wurde gebilligt. In der That können auch die Akte Christi gottmenschliche genannt werden in verschiedener Hinsicht: 962. Die gottmenschliche Thätigkeit Christi.

α. Alle Werke Christi sind gottmenschlich, weil ihr principium *quod* der Gottmensch ist.

β. Nach der Erklärung des sechsten allgemeinen Konzils wirkt jede der beiden Naturen *cum alterius communione* quod proprium est, d. h. gottmenschlich.

γ. Beide Naturen bringen oft eine Wirkung hervor, wobei die göttliche Thätigkeit der menschlichen sich als Werkzeug bedient, z. B. bei den Wundern. Vgl. S. Th. 3 q. 19 a. 1 et 2.

IV. In Bezug auf die Dauer der hypostatischen Union gelten folgende Sätze:

963. Die hypostatische Union bei der Empfängnis.

1. Die hypostatische Union vollzog sich im Augenblick der Empfängnis Christi. Dies ist Dogma, nach welchem der Logos selbst empfangen und geboren wurde, wie dies in der heiligen Schrift (*Luc.* 1, 35. 43) und den Glaubensbekenntnissen der Kirche (Credo in Deum . . . et in Jesum Christum, *Filium eius unicum,* . . . *qui conceptus est* de Spiritu Sancto) gelehrt wird.

964. Die hypostatische Union niemals aufgelöst.

2. Die hypostatische Union wurde niemals aufgelöst. Auch dieser Satz ist *de fide.* Wir bekennen unseren Glauben daran im apostolischen Glaubensbekenntnis, da wir vom Sohne Gottes sagen: passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus, descendit ad inferos. Danach waren also auch zur Leidenszeit und selbst nach dem Tode Leib und Seele mit der Person des Wortes vereinigt. Auch das Blut Christi, das beim Leiden vergossen und bei der Auferstehung wieder in den Leib aufgenommen wurde, war nach der allgemeinen Ansicht der Theologen mit der göttlichen Person hypostatisch verbunden. Vgl. Scheeben, Handb. der kathol. Dogm. II, 2 n. 494.

Der Schmerzensruf des göttlichen Heilandes: Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me? (*Matth.* 27, 46) beweist nicht die Auflösung der hypostatischen Union, sondern die Trostlosigkeit Christi.

965. Die hypostatische Union ewig.

3. Die hypostatische Union dauert ewig. Dieses Dogma ist klar ausgesprochen in der heiligen Schrift: Jesus Christus heri et hodie, ipse et in *saecula.* *Hebr.* 13, 8. Hic autem, eo quod maneat in aeternum, *sempiternum* habet sacerdotium. *Hebr.* 7, 24 und wurde von der Kirche immer gelehrt. So erklären das vierte allgemeine Konzil zu Chalcedon (451), die 11. Synode von Toledo (675) und das sechste allgemeine Konzil zu Konstantinopel (680), die beiden Naturen seien in Christus *inseparabiliter* vereinigt. Vgl. *Denzinger,* Ench. n. 134. 230. 237.

§ 105. Die Folgen der hypostatischen Union.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VII § 367 ff.

966. Folgen der hypostatischen Union.

Die Theologen zählen fünf Folgen der hypostatischen Union auf, nämlich die Perichorese oder *circuminsessio* der beiden Naturen in Christo, die *communicatio idiomatum,* die natürliche Gottessohnschaft des Menschen Christus, die Anbetungswürdigkeit der Menschheit Christi und die Würde Mariä als Mutter Gottes.

I. Die Perichorese oder *circuminsessio.*

967. Die christologische Perichorese.

Die Perichorese oder *circuminsessio* besteht darin, daß vermöge der hypostatischen Union beide Naturen einander innewohnen oder durchdringen.

1. Der Begriff der Perichorese ist vorzüglich geeignet, um sowohl die Vereinigung als auch den Unterschied der beiden Naturen auszudrücken. Denn die beiderseitige Durchdringung hat den Unterschied zur Voraussetzung und schließt ebensosehr die Identifizierung als die Trennung der beiden Naturen aus.

Diese aus der hypostatischen Union entspringende Perichorese, nicht eine monophysitische Identifizierung oder Vermischung wollten die Väter ausdrücken, wenn sie sich der Worte μῖξις, κρᾶσις, mixtio, commixtio bedienten. Vgl. oben n. 928.

2. Auch in der Trinitätslehre (§ 60) haben wir eine Perichorese kennen gelernt. Allein die Perichorese der Personen in Gott ist wesentlich verschieden von der Perichorese der beiden Naturen in Christus. 968. Unterschied zwischen der trinitarischen u. christologischen Perichorese.

Dieser Unterschied liegt vor allem

a. darin, daß der Grund der trinitarischen Perichorese in der Einheit der Natur, die der christologischen aber in der Einheit der Person liegt;

b. darin, daß die gegenseitige Innewohnung der göttlichen Personen wegen der Identität des Wesens und der Immanenz der Ausgänge eine absolute und für alle drei Personen absolut gleich ist, während die Innewohnung der menschlichen in der göttlichen Natur nimmermehr dieselbe und gleiche ist, wie die der göttlichen in der menschlichen. Die menschliche Natur kann wohl von der göttlichen ganz umfaßt und durchdrungen werden, keineswegs aber die göttliche von der menschlichen. Deus enim capax est, sed non capabilis, penetrans, sed non penetrabilis, implens, sed non implebilis. Lepor., Libell. emend. n. 4. Wohl aber verleiht die göttliche Natur dadurch, daß sie der menschlichen innewohnt, auch ein relatives Innewohnen in ihr.

3. Die christologische Perichorese folgt aus dem Verhältnis der Person zu den Naturen. Die Person besitzt nämlich und durchdringt ganz die Natur, die in ihr subsistiert, und die Natur ist ganz aufgenommen in die Persönlichkeit. In Christus also besitzt und durchdringt die göttliche Person ganz und vollkommen die in ihr hypostasierte menschliche Natur. Da aber mit der göttlichen Person die göttliche Natur real identisch ist, so wird auch in gleicher Weise die menschliche Natur von der göttlichen durchdrungen und durchwohnt. Ferner ist die menschliche Natur in die göttliche Person und folglich auch in die göttliche Natur aufgenommen. Dadurch wird aber das Wesen der beiden Naturen in keiner Weise geändert, namentlich wird dadurch die menschliche Natur nicht ihrer Endlichkeit und Abhängigkeit, und die göttliche nicht ihrer Unendlichkeit und Unabhängigkeit entkleidet. Das letztere will auch der von Vätern und Theologen gebrauchte Ausdruck sagen, die göttliche Natur sei in Christus die herrschende, die hegemonische. 969. Verhältnis der Person zur Natur und der Naturen zu einander.

4. Eine Folge dieser Perichorese ist auch die *deificatio*, die Vergöttlichung der menschlichen Natur. Es wird also dadurch keineswegs eine Verwandlung der menschlichen in die göttliche Natur im Sinne des Monophysitismus behauptet, sondern nur die aus der Einheit der Person entspringende innige Gemeinschaft der beiden Naturen. Vgl. n. 929. 970. Vergöttlichung der menschlichen Natur.

Aus der Perichorese wird es auch noch klarer, inwiefern die Thätigkeiten der menschlichen Natur Christi θεανδρικαὶ ἐνέργειαι genannt werden. Vgl. n. 963. Über die christologische Perichorese überhaupt s. *Petavius,* De Incarn. l. 4 c. 14 sqq.

II. Die *communicatio idiomatum.*

1. Ontologisch ist die communicatio idiomatum (ἀντίδοσις ἰδιωμάτων) die Einheit der Hypostase, in der zwei verschiedene Naturen mit ihren Eigentümlichkeiten vereinigt sind. Eine Mitteilung (commu- 971. Die communicatio idiomatum ontologisch.

nicatio fand in der Menschwerdung nämlich nach der katholischen Lehre insofern statt, als die göttliche Hypostase des Wortes, in der die göttliche Natur subsistierte, der menschlichen Natur als Hypostase mitgeteilt ward, in der nun auch diese subsistiert.

972. Die communicatio idiomatum logisch.

2. Logisch besteht die communicatio idiomatum darin, daß, der ontologischen entsprechend, von dem Sohne Gottes menschliche Attribute, von dem Menschen Christus göttliche Attribute ausgesagt werden. In diesem logischen Sinne wird der Ausdruck communicatio idiomatum gewöhnlich gebraucht. Auf die communicatio idiomatum im logischen Sinne müssen wir näher eingehen, um den Umfang derselben genau zu bestimmen.

Dieselbe göttliche Person wird Gott, Sohn Gottes genannt als Suppositum der göttlichen Natur, und Mensch als Suppositum der menschlichen Natur.

Die verba *concreta*, Gott und Mensch, und ihre Synonyma bezeichnen nämlich nicht die göttliche und menschliche Natur als solche, wie dieses die verba *abstracta*, Gottheit und Menschheit und alle verba abstracta thun, sondern als in dem Worte hypostasiert. Sie schließen demnach die Persönlichkeit ein.

973. Communicatio in concreto.

Hieraus erklärt sich die dogmatische Regel, daß in Christus sämtliche Namen oder die durch die Namen bezeichneten Eigenschaften oder Eigentümlichkeiten, idiomata, proprietates, gegenseitig von einander *in concreto*, nicht aber *in abstracto* ausgesagt werden. Communicatio idiomatum fit *in concreto*, sed non *in abstracto*.

Die communicatio idiomatum in concreto sive in subiecto leugneten die Nestorianer; die communicatio in abstracto sive in sensu formali behaupteten die Monophysiten.

Hiernach kann man sagen: Gott, Gottes Sohn, das Wort ist Mensch, Menschensohn, Fleisch und umgekehrt: dieser Mensch, der Menschensohn ist Gott, Sohn Gottes. Desgleichen können von Gott, dem Sohn Gottes, dem Worte alle Prädikate der menschlichen und von dem Menschen, dem Menschensohn alle Prädikate der göttlichen Natur und von dem einen Christus zugleich göttliche und menschliche Prädikate ausgesagt werden. Daher kann man sagen, Gott, der Sohn Gottes ist geboren, gestorben u. s. w., und der Menschensohn, der Mensch Jesus ist allmächtig, allgegenwärtig u. s. w.

Alle derartige Ausdrücke sind eigentlich abgekürzt für: Derselbe, welcher seiner göttlichen Natur nach Gott, ewig u. s. w. ist, ist seiner menschlichen Natur nach Mensch, geboren, gestorben u. s. w.

974. Die communicatio in Schrift und Vätern.

Die heilige Schrift bedient sich häufig solcher Ausdrücke. Vgl. *Act.* 3, 15; 1 *Cor.* 2, 8 u. s. w. Die heiligen Väter verbinden oft in glänzenden Antithesen die Eigenschaften beider Naturen: Ineffabiliter sapiens sapienter infans, mundum implens in praesepio iacens, sidera regens, ubera lambens, ita magnus in forma Dei, brevis in forma servi, ut nec ista brevitate magnitudo illa minueretur, nec illa magnitudine ista brevitas premeretur. *Aug.*, Serm. 187 n. 1.

975. Die communicatio nicht in abstracto.

Dagegen ist es durchaus unstatthaft zu sagen: die Gottheit ist die Menschheit, die Gottheit oder die göttliche Natur ist gestorben, die Menschheit Christi ist allgegenwärtig; denn die durch die abstrakten Wörter bezeichneten Naturen sind nicht identisch, wie die durch die konkreten bezeichnete Person es ist.

Wenn daher abstrakte Namen der einen Natur als idiomata der anderen zugeschrieben werden, wie dies in der heiligen Schrift und häufig bei den Vätern geschieht, so ist an solchen Stellen in rhetorischer Weise das abstractum pro concreto gesetzt.

Um nicht bloß bezüglich der communicatio idiomatum den richtigen Sprachgebrauch zu sichern, sondern überhaupt falsche oder doch mißverständliche und möglicherweise anstößige Ausdrücke fern zu halten, haben die Theologen auch für den Gebrauch der nomina concreta mancherlei Regeln aufgestellt, von denen wir folgende hervorheben:

a. Es sind zu vermeiden 976. Ausdrücke, die falsch u. daher zu meiden sind.

α. alle Ausdrücke, welche eine menschliche Persönlichkeit in Christus anzeigen könnten. Daher ist z. B. zu sagen: Deus factus est homo, aber der Ausdruck homo factus est Deus, ist zu meiden, weil er eine der Inkarnation vorausgehende menschliche Hypostase indizieren könnte. Vgl. S. Th. 3 q. 16 a. 6;

β. alle Ausdrücke, die durch einen Beisatz, *reduplicative,* die Prädikate der einen Natur auf die andere Natur als solche beziehen. Falsch ist daher: homo, *qua homo*, est Deus, Deus, *qua Deus*, est passus; wohl aber kann man sagen: homo, quatenus *hic* homo, est Deus, weil *hic* die Person bezeichnet.

Auf die Frage, ob man sagen kann, Christus, secundum quod homo, est persona, ist zu antworten, daß dieser Ausdruck allerdings einen richtigen Sinn haben kann, wenn man durch denselben nämlich nicht eine menschliche Hypostase behauptet, sondern die Hypostasierung der menschlichen Natur in der göttlichen Person des Wortes. Vgl. S. Th. 3 q. 16 a. 12;

γ. alle Ausdrücke, die eine Leugnung der anderen Natur enthalten, z. B. Christus est purus homo, purus Deus. Dahin gehören auch alle Negationen, z. B. Christus ist nicht ewig, oder nicht leidensfähig, da diese negativen Sätze universell sind und die Ewigkeit, Leidensfähigkeit u. s. w. überhaupt gänzlich ausschließen. Soll hier der falsche Sinn ausgeschlossen werden, so muß man die Reduplikation beisetzen: Christus ist nicht ewig der Menschheit nach, nicht leidensfähig der Gottheit nach;

δ. alle Ausdrücke, die Eigentümlichkeiten bezeichnen, welche nur der Natur als solcher oder nur der Person als solcher zukommen. Absolut falsch ist daher z. B.: Verbum est assumptum, homo assumpsit Verbum.

b. Es sind aber selbst Ausdrücke, die an sich einen richtigen Sinn haben, zu vermeiden, wenn sie von Häretikern im falschen Sinne gebraucht wurden. Cum haereticis nec nomina debemus habere communia. S. Th. 3 q. 16 a. 8 c. So soll der Ausdruck: Christus ist eine Kreatur oder hat angefangen zu sein, ohne die Reduplikation seiner Menschheit nach nicht gebraucht werden. Eine Kreatur ist nämlich Christus nur, insofern seine menschliche Natur von Gott erschaffen und mit der Person des Wortes hypostatisch vereinigt wurde. S. Th. 3 q. 16 a. 8—10. 977. Ausdrücke, die mißverständlich und daher zu meiden sind.

c. Insbesondere vor dem Volke sind alle Ausdrücke, die anstößig sein könnten, zu vermeiden, z. B. Christus ist geringer als der Vater u. s. w. Über die ganze Frage s. S. Th. 3. q. 16 a. 1—12.

III. Die Gottessohnschaft Christi. 978. Die Gottessohnschaft Christi.

Der Mensch Christus ist wahrer oder natürlicher, nicht Adoptivsohn Gottes.

1. Zum Verständnis dieser These bemerken wir:

979. Natürliche Sohnschaft und Adoption. a. Die natürliche Sohnschaft besteht in der durch Zeugung aus dem Vater bewirkten Mitteilung der gleichartigen Natur. Die Adoption dagegen ist nach der allgemein angenommenen Definition personae extraneae in filium et haeredem gratuita assumptio. Vgl. S. Th. 3 q. 23 a. 1.

980. Der Mensch Christus Sohn Gottes. b. Der Sinn unserer These ist folgender: dieser Mensch oder die göttliche Hypostase ist auch, da die menschliche Natur von ihr hypostasiert ist, der natürliche Sohn Gottes infolge ihrer ewigen Generation vom Vater. In diesem Sinne ist die These Glaubenssatz.

Mittelalterliche Theologen, besonders Suarez und Vasquez, verteidigten die Meinung, Christus sei auch seiner menschlichen Natur nach, kraft seiner menschlichen Natur natürlicher Sohn Gottes. Mit der allgemeinen Ansicht der Theologen halten wir diese Meinung für falsch, da Schrift und Tradition nur eine Sohnschaft Christi kennen, nämlich die, welche auf der ewigen Zeugung seiner göttlichen Person aus dem Vater beruht. Kurz weist der hl. Thomas jede andere Sohnschaft zurück: Christus non debet dici Filius Dei neque ratione creationis, neque ratione iustificationis, sed solum ratione generationis aeternae. S. Th. 3 q. 32 a. 3 c. Vgl. *Franzelin* l. c. pag. 355 sqq.; Scheeben, Handb. d. kathol. Dogm. III § 241 a; Heinrich-Gutberlet, Dogm. Theol. VII S. 636 ff.

981. Adoptianismus. c. Im 8. Jahrhundert behaupteten die spanischen Bischöfe Felix und Elipandus, nur der Logos als Logos sei natürlicher Sohn Gottes, dieser Mensch Christus sei kein natürlicher, sondern ein an Kindes Statt angenommener Sohn. Diese Lehre wurde mit Gutheißung des Papstes Hadrian I. von den Konzilien zu Regensburg und Frankfurt als häretisch verurteilt. Gegen den Adoptianismus wendeten sich besonders Paulin von Aquileja und Alcuin.

982. Beweise für die Gottessohnschaft Christi. 2. Die Wahrheit unserer These in dem erklärten Sinne ergibt sich

a. aus der heiligen Schrift, in der immer nur von Christus als von einem Sohne, niemals aber als von zwei Söhnen die Rede ist. Alle Beweise, die erbracht wurden, daß Christus der eingeborene Sohn Gottes ist (n. 377 ff.), sind ebensoviele Beweise für unsere These;

b. aus der Lehre der Väter, die namentlich gegen Nestorius geltend machten, daß nicht zwei Söhne, sondern nur ein Sohn sei;

c. aus der Lehre der Kirche. Schon Papst Damasus spricht das Anathem über alle aus, qui *duos Filios* asserunt, unum ante saecula, et alterum post assumptionem carnis ex Virgine. Der Adoptianismus selbst wurde verurteilt von dem durch Papst Hadrian I. bestätigten Konzil von Frankfurt (794). Vgl. *Denzinger*, Ench. n. 253 sqq.;

d. aus dem theologischen Denken. Die Sohnschaft eignet nämlich der Person, nicht der Natur. Das Wort Sohn Gottes bezeichnet also die Person Christi. Seiner Person nach aber ist er der natürliche, der wesensgleiche Sohn, der Unigenitus a Patre, nicht wie Engel und Menschen ein Adoptivsohn. Dieser wahre Sohn Gottes ist aber, wie seiner göttlichen Natur nach wahrer Gott, so auch seiner menschlichen Natur nach wahrer Mensch. Daher ist dieser Mensch Christus, weil persönlich Gott, der natürliche, nicht ein Adoptivsohn Gottes. **Filiatio proprie convenit hypostasi vel personae, non autem naturae. Unde et in**

prima parte dictum est, q. 33 a. 2 et 3, quod filiatio est proprietas personalis. In Christo autem non est alia persona vel hypostasis, quam increata, cui convenit esse filium per naturam. Dictum est autem supra, quod filiatio adoptionis est participata similitudo filiationis naturalis. Non autem recipitur aliquid dici participative, quod per se dicitur et ideo Christus, qui est Filius Dei naturalis, nullo modo potest dici filius adoptivus. S. Th. 3 q. 23 a. 4 c.

Wenn daher die Adoptianer den Menschen Christus nicht als Filius proprius, sondern nur als Filius adoptivus anerkannten, so konnten sie dieses nur unter der Bedingung thun, daß sie Christo nicht nur eine menschliche Natur, sondern auch eine menschliche Persönlichkeit zuschrieben, d. h. in den Nestorianismus zurückfielen. Als nestorianisch wurde daher auch der Adoptianismus von der Kirche verworfen. 983. Der Adoptianismus nestorianisch.

Der Ausdruck adoptio wurde mitunter von Rechtgläubigen im Sinne von assumptio gebraucht und in diesem Sinne auf die menschliche Natur Christi angewendet. Jedoch wird wegen des Adoptianismus und des gewöhnlichen kirchlichen Sprachgebrauches dieser Ausdruck besser vermieden.

3. Wenn dieser Mensch Christus wahrhaft Gottes Sohn ist, inwiefern kann er dann Knecht Gottes genannt werden? 984. Christus als Knecht Gottes

a. Im Neuen Testamente, in dem die Geheimnisse Gottes uns deutlich geoffenbart sind, wird Christus niemals Knecht Gottes genannt. Wenn es von ihm sagt, er habe die *forma servi* angenommen (*Phil.* 2, 7), so erhebt es ihn doch als den Sohn Gottes über alle Engel (*Hebr.* 1, 4 sqq.) und stellt ihn den eigentlichen Knechten gegenüber (*Hebr.* 3, 5. 6).

b. Das Alte Testament nennt allerdings den Messias häufig Knecht Gottes. Dazu ist zu bemerken:

α. Im Alten Testamente sollte die allerheiligste Dreifaltigkeit nach der weisen Heilsökonomie Gottes nur angedeutet werden (n. 356 ff.); daher konnte die Gottessohnschaft des Erlösers nicht klar ausgesprochen werden.

β. Nach dem hl. Thomas bezeichnet servus non solum personam, sed etiam naturam (S. Th. 3 q. 23 a. 4 ad 3). Auf die Person kann es nach unserer These nicht bezogen werden; auf die Natur bezogen, drückt es eine Eigenschaft derselben aus und ist gleichbedeutend mit Gott unterworfen oder unterthänig. Diese Eigenschaft kommt aber der menschlichen Natur Christi in dreifacher Beziehung zu, nämlich secundum gradum bonitatis, prout scilicet divina natura est ipsa essentia bonitatis, ... natura autem creata habet quandam participationem divinae bonitatis. . . . . Secundo humana natura subicitur Deo quantum ad Dei potestatem, prout scilicet natura humana . . . . subiacet operationi divinae dispositionis. Tertio modo specialiter humana natura Deo subicitur quantum ad proprium suum actum, in quantum scilicet propria voluntate oboedit mandatis eius. S. Th. 3 q. 20 a. 1 c. Vgl. *Franzelin* l. c. pag. 366 sqq.

4 Hier untersuchen die Theologen auch die Frage, ob Christus vorherbestimmt sei. Veranlaßt ist die Frage durch den Ausdruck der Vulgata praedestinatus Filius Dei (*Rom.* 1, 4). Als erledigt könnten wir sie betrachten, wenn wir bemerken, daß nach dem griechischen Text von der Vorherbestimmung nicht die Rede ist (ὁρίζειν erweisen). 985. Die Vorherbestimmung Christi.

Zur Sache selbst schreibt der hl. Thomas: Praedestinatio proprie accepta est quaedam divina praeordinatio ab aeterno de his, quae per gratiam Dei sunt fienda in tempore. Est autem hoc in tempore factum per gratiam unionis a Deo ut homo esset Deus et Deus esset homo. Nec potest dici, quod Deus ab aeterno non praeordinaverit hoc se facturum in tempore, quia sequeretur quod divinae menti aliquid de novo accideret. Et ideo oportet dicere, quod ipsa unio naturarum in persona Christi cadat sub aeterna Dei praedestinatione: et *ratione huius* Christus dicitur esse praedestinatus. S. Th. 3 q. 24 a. 1 c. Vgl. *Franzelin* l. c. p. 371 sqq.

IV. Die Anbetungswürdigkeit der Menschheit Christi. 986. Anbetungswürdigkeit der Menschheit Christi.

Die Menschheit Christi ist in und wegen der hypostatischen Vereinigung mit dem Worte anzubeten, und zwar gilt dieses von der menschlichen Natur Christi im ganzen,

wie von allen ihren Teilen, z. B. dem Herzen, dem Blute, den Wunden, der Seele.

1. Zum Verständnis der These schicken wir voraus:

987. Anbetung. Cultus latriae und duliae.

a. Anbetung, adoratio, im weiteren Sinne ist jede Verehrung, die einer Person ihrer höheren Vorzüge wegen zukommt. Die religiöse Verehrung ist eine doppelte: die Verehrung, die nur Gott erwiesen wird, als dem unendlich Vollkommenen (cultus *latriae*), und die Verehrung, die Geschöpfen erwiesen wird auf Grund ihrer Beziehungen zu Gott (cultus *duliae*). Die Verehrung, welche der Mutter Gottes erwiesen wird, wird cultus *hyperduliae* genannt.

988. Material- und Formalobjekt der Anbetung.

b. Obiectum *materiale* der Anbetung ist das Wesen an sich, dem Anbetung erwiesen wird; obiectum *formale* aber ist der Grund, weshalb die Anbetung erwiesen wird. Ferner muß zwischen Total- und Partialobjekt der Anbetung unterschieden werden.

989. Cultus absolutus und relativus.

c. Die Menschheit Christi gehört zu dem substantialen Sein des Gottmenschen und ist daher in sich obiectum materiale der Anbetung. Diesen Kultus nennt man cultus *absolutus*, der sich auf das Total- wie Partialobjekt erstrecken kann. Werden dagegen andere Dinge verehrt, die nicht zum substantialen Sein des Gottmenschen gehörten, sondern in einer mehr oder weniger engen Beziehung zu ihm standen, z. B. Kleider, das Kreuz, die Marterwerkzeuge u. s. w., so muß, wenn es sich um die eigentliche Anbetung handelt, Gott selbst auch das Materialobjekt dieser Verehrung sein. Man nennt dieselbe cultus *relativus*.

990. Inwiefern die Menschheit Christi anbetungswürdig ist.

d. Daher ist der Sinn unserer These folgender: Auch die Menschheit Christi ist Materialobjekt des cultus latriae; Formalobjekt dieser Anbetung ist aber nicht die Menschheit, sondern die Gottheit Christi. Totalobjekt ist der Gottmensch, Partialobjekt die Menschheit. Nicht bloß der ganzen Menschheit Christi gebührt der cultus latriae, sondern auch allen Teilen der menschlichen Natur; für dieselben besteht nämlich das gleiche Formalobjekt der Anbetung wie für die ganze Menschheit, da auch sie unmittelbar in der Person des Sohnes Gottes subsistieren.

991. Beweise für die Anbetungswürdigkeit der Menschheit Christi aus Schrift und Tradition.

2. Der Beweis für unsere These ergibt sich

a. aus der heiligen Schrift. Christus verlangt für sich dieselbe Ehre wie für den Vater. Omne iudicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem. *Joann.* 5, 22. 23. Die Anbetung schulden ihm alle Geschöpfe: ut in nomine Jesu omne genu flectatur coelestium, terrestrium et infernorum. *Phil.* 2, 10. Vgl. *Hebr.* 1, 6; *Apoc.* 5, 8 sqq. Auch wurde die Adoration der Magier, der Jünger nach der Auferstehung, des Blindgeborenen immer in der Kirche als cultus latriae betrachtet. Vgl. auch oben n. 392 ff.;

b. aus der Lehre der Väter. Im Sinne unserer These schreibt der hl. Athanasius: Neque corpus a Verbo dividentes seorsim adoramus, neque Verbum adorare volentes ipsum longe a carne disiungimus; sed cum sciamus Verbum carnem factum esse, hoc ipsum etiam in carne positum Deum agnoscimus. Ep. ad Adelph. c. 3. Ebenso betont auch Johannes von Damascus die Einheit der Anbetung, die Christus gebührt;

c. aus den Lehraussprüchen der Kirche:

α. Das Konzil von Ephesus approbierte den Anathematismus des hl. Cyrillus, der sich gegen die Einheit der Anbetung des Gottmenschen richtete. Vgl. *Denzinger*, Ench. n. 80.

β. Das fünfte allgemeine Konzil erklärt: Si quis adorari in duabus naturis dicit Christum, ex quo duae adorationes introducuntur semotim Deo Verbo et semotim homini; aut si quis ad peremptum carnis aut in confusionem deitatis et humanitatis unam naturam sive essentiam convenientium portentuose dicens, sic adorat Christum, sed non una adoratione Deum Verbum incarnatum cum eius carne adorat, iuxta quod Sanctae Dei Ecclesiae ab initio traditum est, talis anathema sit. Can. 9. *Denzinger*, Ench. n. 180.

γ. Das siebente allgemeine Konzil definiert: Cum Christus adoratur, non separatur humanitas a divinitate, sed utraque ut unum adoratur.

δ. In der Bulle *Auctorem fidei* verwirft Pius VI. den Satz: Propositio, quae asserit, adorare directe humanitatem Christi, magis vero aliquam eius partem, fore semper honorem divinum datum creaturae; quatenus per hoc verbum directe intendat reprobare adorationis cultum, quem fideles dirigunt ad humanitatem Christi, perinde ac si talis adoratio, qua humanitas ipsaque caro vivifica Christi adoratur, non quidem propter se et tamquam nuda caro, sed prout unita divinitati, foret honor divinus impertitus creaturae, et non potius una eademque adoratio, qua Verbum incarnatum cum propria ipsius carne adoratur (ex concil. CP. V. Gen. Can. 9): falsa, captiosa, pio ac debito cultui humanitati Christi a fidelibus praestito ac praestando detrahens et iniuriosa;

d. aus dem theologischen Denken. Gegenstand der Verehrung ist die Person. Da nun in Christus nur eine Person, so ist auch nur eine Verehrung, und da diese Person die zweite Person der Gottheit ist, so ist die Verehrung latreutisch. Proprie honor exhibetur toti rei subsistenti. S. Th. 3 q. 25 a. 1 c. 992. Die Person, der Logos als Mensch wird angebetet.

Angebetet wird also der Logos, aber nicht bloß als Gott, sondern auch als Mensch, weil der Logos wahrhaft Mensch geworden, und dieser Mensch wahrhaft Gott ist.

Wird daher insbesondere der Leib Christi angebetet, so wird er angebetet als der Leib des Wortes, also das Wort in diesem mit ihm hypostatisch vereinigten Leibe. Adorare carnem Christi nihil est aliud quam adorare Verbum Dei incarnatum. S. Th. 3 q. 25 a. 2 c.

Scholion. Kann der Menschheit Christi auch in sich, d. h. abgesehen von der hypostatischen Union, Verehrung erwiesen werden? 993. Inwiefern die Menschheit Christi an sich verehrt werden kann.

Cultus *latriae* sicher nicht, da derselbe nur Gott zukommt. Kann aber der menschlichen Natur Christi an sich *Dulia* oder *Hyperdulia* erwiesen werden?

Der hl. Thomas, Suarez und andere Theologen bejahen diese Frage, während Vasquez, Thomasin u. s. w. sie scharf bekämpfen. Potest intelligi adoratio humanitatis Christi quae fit ratione humanitatis Christi perfectae omni munere gratiarum, et sic adoratio humanitatis Christi non est adoratio latriae, sed adoratio duliae, ita scilicet quod una et eadem persona Christi adoretur adoratione latriae propter suam divinitatem et adoratione duliae propter perfectionem humanitatis. S. Th. 3 q. 25 a. 2 c.

Wir haben vorhin (n. 993) allerdings als Gegenstand der Verehrung die Person bezeichnet. Indes ist dies nicht so ausschließlich, wie wir gesehen haben (n. 983), daß die Sohnschaft sich immer nur auf die Person beziehen kann. Daher wird von der Einheit der Person nicht absolut die Einheit der Verehrung gefordert. Wenn von den Vätern diese Einheit sehr betont und jede Zweiheit der Verehrung des Gottmenschen verworfen wird, so geschah dies gegen die Nestorianer, welche dem Verbum cultus latriae dem Menschen Christus nur cultus hyperduliae erwiesen wissen wollten. Über den

Irrtum des P. Berruyer S. J. s. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VII S. 329. 669 f. Vgl. *Franzelin* l. c. pag. 474 sq.

994. Verehrung der Teile d. Menschheit, Wundmale, Blut u. s. w.

3. Was von der Menschheit Christi im ganzen, gilt auch von jedem Teil derselben in der Einheit des Ganzen und in der hypostatischen Union mit dem Worte.

a. In besonderer Weise verehrt werden diejenigen Teile der menschlichen Natur Christi, die in hervorragender Weise bei dem Erlösungswerke in Mitleidenschaft gezogen waren, die Wundmale, vor allem die Seitenwunde, das kostbare Blut, das heilige Angesicht, das Herz.

Gegenstand des cultus absolutus latriae sind die genannten Teile der Menschheit Christi nur, insofern sie mit der Person des Wortes hypostatisch vereinigt sind. Dem Blut, das in den Leidenstagen aus den Wunden floß und in der göttlichen Person subsistierte (n. 965), gebührte daher auch absolute Anbetung. Einzelne Blutstropfen, die vergossen und nicht mehr in die menschliche Natur des Heilandes aufgenommen wurden, können aber nur cultu *relativo* verehrt werden.

b. Was insbesondere die Verehrung des Herzens Jesu betrifft, so ist folgendes zu beachten:

995. Die Herz-Jesu-Verehrung vom Apostolischen Stuhl verteidigt und empfohlen.

α. Der Apostolische Stuhl hat die besondere Verehrung und Anbetung des Herzens Jesu durch die Bulle *Auctorem fidei* (prop. 62 und 63) in Schutz genommen und die Schmähung der Jansenisten, daß diese Andacht in der Form, wie sie vom heiligen Stuhl gebilligt ist, neu, irrig und gefährlich sei, als propositio falsa, temeraria, perniciosa, piarum aurium offensiva, in Apostolicam Sedem iniuriosa, die Verleumdung aber, daß die Gläubigen das Herz Jesu, abgesehen von der Person des Wortes und der Gottheit, anbeten, als captiosa, in fideles cordis Jesu Christi cultores iniuriosa verworfen. Begründet wird diese Censur damit, daß die Gläubigen das Herz Jesu anbeten ut est cor Jesu, cor nempe personae Verbi, cui inseparabiliter unitum est, ad eum modum quo exsangue corpus Christi in triduo mortis sine separatione aut praecisione a divinitate adorabile fuit in sepulcro. Prop. 63. Auch Pius IX. empfiehlt die Herz-Jesu-Verehrung in der Beatifikationsurkunde der sel. Margaretha Alacoque.

996. Gegenstand der Herz-Jesu-Verehrung.

β. Gegenstand der Herz-Jesu-Verehrung ist zunächst das physische Herz des Erlösers, dem wie jedem anderen mit der Person des Wortes hypostatisch vereinigten Teile der Menschheit Christi cultus absolutus latriae gebührt. Gegenstand der Herz-Jesu-Verehrung ist ferner die unendliche Liebe des göttlichen Heilandes. Wenn auch die frühere Ansicht, das Herz sei das leibliche Organ des Gemütslebens, physiologisch unhaltbar ist, so steht das Herz doch auch nach der neuesten Physiologie im innigsten Zusammenhange mit dem ganzen Seelenleben und besonders mit dem Liebesleben des Menschen. Diese Thatsache, sowie der Umstand, daß das Herz als der Sitz der Liebe gewöhnlich, wenn auch irrtümlich, betrachtet wird, sind triftige Gründe, das Herz zum Symbol der Liebe zu wählen.

In dem physischen Herzen des Gottmenschen, mit dem sein ganzes Liebesleben in innigster Beziehung stand, verehren wir daher zugleich die unendliche Liebe des Erlösers, wie dieselbe vom Augenblicke seiner Menschwerdung an sich offenbarte. Nach diesem Grundgedanken der Herz-Jesu-Verehrung sind auch die kirchlichen Tagzeiten vom göttlichen Herzen Jesu abgefaßt.

Das physische Herz und die Liebe sind daher Partialobjekte der Herz-Jesu-Verehrung, während das Formalobjekt die Person des Sohnes Gottes ist, deren Akte wie die Teile der Menschheit Christi cultu latriae zu verehren sind.

γ. Die Verehrung des Herzens Jesu wird uns eigentlich zuerst vom göttlichen Heiland selbst empfohlen: Discite a me, quia mitis sum et humilis *corde. Matth.* 11, 29. Von den ältesten Zeiten her wurde daher von den Heiligen das Herz Jesu verherrlicht. Vgl. die schönen Worte des hl. Bernhard in der 2. Nokturn des Offiziums. Allgemein begann die Verehrung des Herzens Jesu erst in neuerer Zeit, als die Privatoffenbarungen der sel. Margaretha Alacoque den Anstoß dazu gaben. Gott, der in seiner weisen Providenz zu allen Zeiten auch die besten Heiligungsmittel verleiht, hat für unsere glaubenslose und liebeleere Zeit die Andacht zum Herzen Jesu als Gegengift uns aufbewahrt. 997. Die Herz-Jesu-Verehrung früher und jetzt.

δ. Zweck der Andacht zum Herzen Jesu ist 998. Zweck der Herz-Jesu-Verehrung

αα. die große Opferliebe des Gottmenschen von der Krippe bis zum Kreuze und sein ganzes Tugendleben zu beherzigen;

ββ. Gegenliebe in uns zu erwecken;

γγ. Sühne und Abbitte zu leisten für die Verachtung und Kälte, welche die unendliche Liebe des göttlichen Herzens so oft von undankbaren Menschen erfährt;

δδ. unsere Herzen dem Herzen Jesu möglichst gleichförmig zu machen.

Über die Herz-Jesu-Verehrung s. Jungmann, Fünf Sätze über die Herz-Jesu-Andacht. Innsbr. 1869. *Nilles*, De rationibus festorum ss. Cordis Jesu etc. 5. ed. Innsbr. 1885; *Nix*, De cultu ss. Cordis. Augsb. 1886; Noldin, Die Andacht zum heiligen Herzen Jesu. 4. Aufl. Innsbr. 1890.

V. Die Würde Mariä als Mutter Gottes. 999. Maria Mutter Gottes.

Maria ist die Mutter Gottes, *Dei Genitrix.*

Diese Wahrheit ist *de fide.* Geleugnet wurde sie von Nestorius, der Maria zwar Mutter Christi, Χριστοτόκος, aber nicht Mutter Gottes, θεοτόκος, genannt wissen wollte.

Der Beweis für das Dogma der Muttergotteswürde Mariens ergibt sich:

1. aus der heiligen Schrift. Schon im Alten Testamente ist diese Wahrheit ausgesprochen: Ecce virgo concipiet et pariet filium et vocabitur nomen eius Emmanuel. *Is.* 7, 14. Das Neue Testament aber nennt Maria vielmals die Mutter Jesu, des Herrn, des Sohnes Gottes (*Matth.* 1, 18; 2, 11. 13. 20; 12, 46; *Marc.* 3, 32; *Luc.* 1, 43 u. s. w.). Jesus ist die Frucht des Leibes Mariä (*Luc.* 1, 42); sie hat ihn wahrhaft empfangen (*Luc.* 1, 31), wahrhaft in ihrem Schoße getragen (*Matth.* 1, 18; *Luc.* 2, 5. 6), wahrhaft geboren (*Matth.* 1, 16); 1000. Die Mutter Gottes in der heiligen Schrift.

2. aus den Vätern, die die Muttergotteswürde Mariens ausdrücklich aussprechen und sich zum Beweise für dies Dogma auf die eben erwähnten Stellen der heiligen Schrift berufen. Contempta traditione sanctam Virginem Deiparam esse negat (Nestorius). *Cyrill. Alex.*, Quod unus sit Christus. Namentlich weisen sie den oben (n. 879) erwähnten Irrtum der Doketen zurück, als sei Christus nur durch Maria durchgegangen, ohne von ihr Fleisch und Blut anzunehmen. Non enim absolute dixit (Gabriel), quod gignetur *in te*, ne extrinsecus in illam inductum corpus eius putaretur, sed *ex te* dixit, ut quod vere ge- 1001. Die Mutter Gottes bei den Vätern.

nitum esset, originem ex illa sumpsisse manifeste crederetur. *Athanas.*, Ep. ad Epictet.;

1002. Die Mutter Gottes in der Lehre der Kirche. 3. aus der Lehre der Kirche. Das Konzil von Ephesus erklärte: Si quis non confitetur, Deum esse veraciter Emmanuel, et propterea *Dei Genitricem* sanctam Virginem . . . . anathema sit. (Can. 1). Das allgemeine Konzil zu Konstantinopel (535): Si quis abusive et non vere *Dei Genitricem* dicit sanctam et gloriosam semper Virginem Mariam . . . . talis anathema sit. (Can. 6). Ähnliche Erklärungen enthalten das Konzil zu Chalcedon (*Denzinger*, Ench. n. 134), das Laterankonzil von 649 (*Denzinger* l. c. n. 204) und das Konzil von Florenz (*Denzinger* l. c. n. 601);

1003 Die Muttergotteswürde nach d. Natur der Sache. 4. aus dem theologischen Denken. Gezeugt und geboren wird die Person, nicht die Natur als solche. Christus ist aber nur eine, und zwar die göttliche Person des Logos. Der Terminus der Zeugung und Geburt aus Maria war daher die Person des Gottmenschen, so daß Maria wahrhaft Mutter Gottes ist. Überdies existierte die menschliche Natur Christi, weder ganz, noch in irgend einem ihrer Teile jemals außer der Hypostase des Wortes, so daß auch Maria niemals die Mutter eines bloßen Menschen, sondern vom ersten Momente ihrer Mutterschaft an Mutter Gottes war. Wenn sie auch nicht die Gottheit Christi hervorbrachte, so ist sie doch ebenso Mutter Gottes, wie eine gewöhnliche Mutter wirklich Mutter eines Menschen ist, obschon sie die Seele nicht hervorgebracht hat. Concipi et nasci personae attribuitur et hypostasi secundum naturam illam, in qua concipitur et nascitur. Cum igitur in ipso principio conceptionis fuerit humana natura assumpta a divina persona . . . consequens est, quod vere possit dici Deum esse conceptum et natum de Virgine. Ex hoc autem dicitur aliqua mulier alicuius mater quod eum concepit et genuit. Unde consequens est, quod B. Virgo vere dicatur mater Dei. Solum enim sic negari posset, B. Virginem esse matrem Dei, si vel humanitas prius fuisset subiecta conceptioni et nativitati, quam homo ille fuisset Filius Dei, sicut Photinus posuit; vel humanitas non fuisset assumpta in unitatem personae vel hypostasis Verbi, sicut posuit Nestorius. Utrumque autem horum est erroneum. Unde haereticum est, negare B. Virginem esse matrem Dei. S. Th. 3 q. 35 a 4 c.

1004. In welchem Sinne von einer doppelten Sohnschaft geredet werden kann. Scholion 1. Einer und derselbe ist demnach wahrer Sohn Gottes und wahrer Sohn Mariä, jenes seiner göttlichen Natur, dieses seiner menschlichen Natur nach; jenes vermöge der ewigen göttlichen Geburt, dieses vermöge der zeitlichen menschlichen Geburt. In diesem Sinne, der mit der Häresie der Adoptianer (n. 982) absolut nichts zu thun hat, kann man von einer doppelten Sohnschaft Christi reden. Obwohl nämlich nur einer der Sohn Gottes ist, der vom Vater ewig gezeugt und von Maria in der Zeit geboren ward, und obwohl in diesem Sinne, weil nur ein Filius, auch nur eine filiatio besteht, so ist doch, wenn man die doppelte Geburt Christi, die ewige aus dem Vater und die zeitliche aus der Jungfrau, in Betracht zieht, in diesem Sinne eine doppelte Sohnschaft zu unterscheiden. Wenn man daher das Wort filiatio, was jedoch vielleicht besser vermieden wird, gleichbedeutend mit *generatio* oder *nativitas* gebraucht, so kann man in diesem Sinne von einer doppelten filiatio reden, während, wenn man

dieses Wort von dem Subjekte der Generation versteht, nur eine filiatio, weil nur ein Filius. ist. Vgl. S. Th. 3 q. 35 a. 5.

Scholion 2. Die Würde der Muttergottes ist, abgesehen von der Würde der Menschheit Christi, die höchste Würde, zu der ein Geschöpf erhoben werden kann. B. Virgo ex hoc, quod est mater Dei, habet quandam dignitatem infinitam ex bono infinito, quod est Deus. S. Th. 1 q. 25 a. 6 ad. 4. Diese Würde ist auch der Grund aller Gnadenvorzüge Mariens. Vgl. n. 823 ff. 1005. Die Muttergotteswürde die höchste Würde.

C. Die der menschlichen Natur eigenen übernatürlichen Gaben und Vollkommenheiten.

Durch die hypostatische Union ist die menschliche Natur als solche nicht verändert, sondern besteht in ihrer ganzen Integrität und Eigentümlichkeit fort.

Wohl aber ist die menschliche Natur Christi durch den Einfluß seiner göttlichen Persönlichkeit und Natur zu einer unsere Begriffe übersteigenden übernatürlichen Vollkommenheit erhoben und mit übernatürlichen Gaben ausgestattet, wie sie in dieser Weise und in dieser Fülle keinem puren Geschöpfe eigen sind und eigen sein können.

§ 106. Das menschliche Wissen Jesu Christi.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VII § 376—380; *Franzelin* De Verbo Incarnato. Th. 42.

Aus der Zweiheit der Natur und der vollen Wirklichkeit der beiden Naturen ergibt sich von selbst, daß in Christus nicht bloß das absolute göttliche Wissen, die scientia divina, welche absolut einfach, unendlich, actus purus ist, sondern auch ein menschliches Erkennen und Wissen sich findet und zwar potentia, actu et habitu. Vgl. S. Th. 3 q. 9 a. 1. Hier beschäftigen wir uns mit der Frage nach der Beschaffenheit dieses menschlichen Wissens. Vgl. n. 958. 1006. In Christus menschliches Erkennen u. Wissen.

In dieser subtilen Frage, über die nähere kirchliche Entscheidungen nicht vorliegen, sind zwei Klippen zu vermeiden. Einesteils dürfen wir die Kreatürlichkeit und damit die Endlichkeit dieses Wissens nicht aufheben, wie Augustinus Romanus that, indem er das menschliche Wissen Christi dem göttlichen schlechthin gleichstellte in dem Satze: Anima Christi videt tam clare et intense Deum, quantum clare et intensive videt Deus se ipsum. Anderenteils dürfen wir aber auch die Vollkommenheit des menschlichen Wissens Christi nicht unterschätzen, wie die Nestorianer, auch die Agnoëten, viele Protestanten, auch manche Güntherianer, die in höchst bedenklicher Weise von dem Erkennen Christi sprachen und von einem Erwachen des Messiasbewußtseins redeten.

Wir werden am sichersten gehen, wenn wir uns der vom hl. Thomas 3 q. 9—12 verteidigten sententia communis anschließen.

I. Die Seele Christi besaß vom ersten Augenblicke ihres Daseins die beseligende Anschauung Gottes, *visio beatifica.* 1007. Die visio beatifica der Seele Christi.

Dies ist sententia *communis* et *certa*, deren Leugnung wenigstens die Censur der Temerität verdiente.

1008. Die visio beatifica Christi in Schrift und Tradition.

1. Zum Beweise dieser These werden gewöhnlich folgende Punkte geltend gemacht:

a. Wenn die heilige Schrift unsere These auch nicht direkt ausspricht, so nennt sie Christus doch *plenum* gratiae et *veritatis* (*Joann.* 1, 14). Wenn aber in dem Menschensohne die Fülle der Wahrheit wohnte, so ist in derselben auch die höchste und vollkommenste enthalten, die dem Menschen in der visio beatifica zu teil wird. Ferner sagt Christus von sich selbst: Quod scimus loquimur, et quod vidimus testamur . . . . Et nemo ascendit in coelum, nisi qui descendit de coelo, Filius hominis, qui est in coelo. *Joann.* 3, 11. 13. Vgl. *Joann.* 8, 38. 55.

b. Auch die heiligen Väter betonen häufig die absolute Fülle des Wissens Christi, ohne jedoch auf die einzelnen Arten dieses Wissens näher einzugehen.

c. Dagegen lehren die Theologen einmütig, gestützt auf die Andeutungen der heiligen Schrift und der Väter, Christus habe vom Augenblicke der Empfängnis an die visio beatifica besessen.

Und sie geben diese Lehre nicht auf, obschon sich aus derselben für das Leiden Christi große Schwierigkeiten ergeben. Sie stellen verschiedene Hypothesen auf, diese Schwierigkeiten zu lösen; aber an der Thatsache der visio beatifica rütteln sie nicht.

d. Die Theologen argumentieren vor allem aus der Natur der Sache:

α. Die hypostatische Union begründet offenbar eine weit vollkommenere Vereinigung des menschlichen Intellektes Christi mit der Gottheit als das lumen gloriae.

β. Christus ist wahrer natürlicher Sohn Gottes und als solcher auch natürlicher Erbe des Himmels. Er brauchte sich daher das Erbe seines Vaters, die visio beatifica, nicht erst zu verdienen wie die Adoptivkinder, sondern es war angemessen, daß dieselbe ihm sofort mit seinem Dasein zu teil ward.

1009. Die visio beatifica und die Leidensfähigkeit Christi.

2. Auf die Hauptschwierigkeit, daß diese visio beata der Seele Christi mit dem status viae und dem Leiden Christi, sowie mit der Wahrheit, daß Christus erst nach seinem Tode in die Glorie eingegangen ist, unverträglich sei, antworten die Theologen, daß Christus nur dem obersten Teile seiner Seele nach die göttliche Anschauung genoß, daß er aber dem niederen Teile der Seele und noch mehr dem Leibe nach auf die Glorie verzichtete. Er war daher *viator* und *comprehensor* zugleich: viator, insofern er einen leidensfähigen Leib und eine leidensfähige Seele besaß und deshalb der allseitigen Glückseligkeit entbehrte, die ihm erst nach dem Tode zu teil werden sollte, comprehensor, insofern seine Seele der visio beatifica sich erfreute. Vgl. S. Th. 3 q. 15 a. 10.

Dementsprechend betrachten die Theologen auch die Transfiguration als ein vorübergehendes Hervorleuchten seiner verborgenen Glorie. Vgl. S. Th. 3 q. 45.

Was insbesondere die Leiden Christi betrifft, so erklärt der hl. Thomas: Virtute Divinitatis Christi dispensative sic beatitudo in anima continebatur, quod non derivabatur ad corpus, ne eius passibilitas et mortalitas tolleretur: et eadem ratione delectatio contemplationis sic retinebatur in mente, quod non derivabatur ad vires

sensibiles, ne per hoc dolor sensibilis excluderetur. S. Th. 3 q. 15 a. 5 ad 3.

3. In Bezug auf den Umfang der visio beatifica ist zu beachten, 1010. Umfang der visio beatifica.
daß der Seele Christi nimmermehr, wie wir bereits (n. 1006) gesehen haben, ein absolutes Begreifen Gottes zuzuschreiben ist. Vgl. S. Th. 3 q. 10 a. 1. Ex visione beatifica erkennt sie wohl alles wirklich Kontingente, auch das bedingt Mögliche, nicht aber alles unbedingt Mögliche, weil dies ein vollkommenes Begreifen des göttlichen Wesens voraussetzt. S. Th. 3 q. 10 a. 1 et 2.

II. Die Seele Christi besaß vom Beginn ihres Daseins 1011. Die scientia infusa Christi.
an eine höchst vollkommene scientia *infusa* aller erschaffenen Dinge, insbesondere der gesamten übernatürlichen Heilsordnung.

Christus erkannte dies alles, wie wir eben sahen, durch die visio beatifica. Aber das schließt nicht aus, daß er es auch erkannte durch die scientia *infusa*. Durch die scientia visionis erkennt Christus alles im göttlichen Wesen, durch die scientia infusa aber erkennt er alles in propria natura per species intelligibiles humanae menti proportionatas. S. Th. 3 q. 9 a. 3. Es ist daher eine Vervollkommnung des intellectus possibilis Christi, wenn ihm die konnaturalen species intelligibiles eingegossen werden.

1. Daß Christus scientia *infusa* besessen hat, ist sententia *com-* 1012. Beweise für die scientia infusa.
munis der Theologen, die sich auf folgende Beweise stützt:

a. Christus wäre nicht *plenus* veritatis (*Joann.* 1, 14), wenn er nicht die erschaffenen Erkenntnisbilder aller Dinge besäße. Auch werden in der heiligen Schrift Christus alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft zugeschrieben. In quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi. *Col.* 2, 3. Requiescet super eum spiritus sapientiae et intellectus, spiritus scientiae et pietatis. *Is.* 11, 2.

b. Der hl. Thomas begründet die scientia *infusa* des Gottmenschen also: Decebat, ut natura humana assumpta a Verbo Dei imperfecta non esset. Omne autem, quod est in potentia, est imperfectum, nisi reducatur ad actum. Intellectus autem possibilis humanus est in potentia ad omnia intelligibilia; reducitur autem in actum per species intelligibiles . . . . Et ideo oportet in Christo ponere scientiam inditam, in quantum per Verbum Dei animae Christi sibi personaliter unitae impressae sunt species intelligibiles ad omnia, ad quae intellectus possibilis est in potentia. S. Th. 3 q. 9 a. 3 c.

c. Die Stellung Christi, die erhabener war als die des paradiesischen Adam, erheischte auch eine vollkommenere Erkenntnis, als diesem gegeben war. Adam besaß aber die scientia *infusa*. Vgl. § 86. Als König und Haupt aller Kreaturen durfte dem Gottmenschen auch nicht die Erkenntnisweise der Engel fehlen, die sich des eingegossenen Wissens erfreuten. Vgl. § 71. Wie wäre er aber der Prophet und Gesandte Gottes κατ' ἐξοχήν gewesen, wenn ihm nicht jene Erleuchtung verliehen gewesen wäre, die vorübergehend gewöhnlichen Propheten und Gesandten Gottes gewährt war?

2. Den Umfang der scientia infusa beschreibt der hl. Thomas 1013. Umfang der scientia infusa.
dahin, daß Christus durch sie erkannt habe, was durch die natürliche Kraft des Verstandes erkannt werden kann, sowie alles, was zu den menschlichen Wissenschaften gehört; ferner alles, was den Menschen durch die göttliche

Offenbarung bekannt wird, sei es durch die Gabe der Weisheit oder der Prophetie oder jede andere Gabe des heiligen Geistes. S. Th. 3 q. 11 a. 1.

3. Diese Erkenntnis besaß Christus *habitualiter* zumal, selbstverständlich aber nicht allezeit *actu*. S. Th. 3 q. 11 a. 5.

1014. Die scientia acquisita Christi.

III. Die menschliche Seele Christi besaß auch erworbenes Wissen, scientia *acquisita*.

Dies ist die gewöhnliche Ansicht der Theologen, die der hl. Thomas, eine frühere Ansicht widerrufend, in der Summa theologica vertritt. 3 q. 9 a. 4.

1. Daß Christus, was er aus der seligen Anschauung oder aus dem eingegossenen Wissen erkannte, auf dem Wege der Erfahrung und des natürlichen menschlichen Denkens erkennen konnte und vielfach erkannte, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. Die Leugnung wäre eine Art Doketismus.

Die wichtigste Geisteskraft des Menschen ist nämlich die, Begriffe zu erzeugen. Es ist aber undenkbar, daß diese wichtigste Kraft der menschlichen Seele in Christus nicht zur Entfaltung gekommen sein soll. In diesem Falle hätten ja auch die Sinne des Gottmenschen eine nur untergeordnete und sicher nicht die Bedeutung gehabt, welche sie für jeden anderen Menschen haben. So gewiß daher Christus eine menschliche Natur hatte, ebenso gewiß besaß er auch erworbenes Wissen.

1015. Umfang der scientia acquisita.

2. Über den Umfang dieses Wissens Christi schreibt der hl. Thomas: Sicut per scientiam inditam scivit anima Christi omnia illa, adquae intellectus possibilis est quocunque modo in potentia; ita per scientiam acquisitam scivit omnia illa, quae possunt sciri per actionem intellectus agentis. S. Th. 3 q. 12 a. 1 c.

1016. Der Vernunftgebrauch Christi.

3. Gegen die moderne, rationalisierende Ansicht, in Christus habe sich das Selbstbewußtsein erst allmählich entwickelt, halten wir an der sententia *communis* fest, daß Christus vom ersten Augenblick seines Daseins an den Vernunftgebrauch besaß. Dies verlangt die Würde und Stellung des Gottmenschen, und da es keinen Widerspruch enthält, müssen wir diese Auszeichnung dem menschlichen Wissen Christi zuerkennen. Vgl. S. Th. 3 q. 34 a. 2; vgl. auch *Hebr.* 10, 5 sqq.

IV. Gegen den Umfang des Wissens Christi, von dem, wie besonders die Väter sehr scharf hervorheben, jede Unwissenheit ausgeschlossen ist, werden vor allem zwei Schwierigkeiten geltend gemacht.

1017. Das Wissen Christi und der Tag des Gerichtes.

1. Zunächst wird aus *Marc.* 13, 32 und *Matth.* 24, 36 eingewendet, der Menschensohn wisse den Tag des Gerichtes nicht.

Darauf wurde von den heiligen Vätern erwidert:

a. Christus wußte allerdings auch mit seinem menschlichen Wissen den Tag des Gerichtes, aber nicht scientia communicabili, da der Tag nach dem Ratschlusse Gottes verborgen bleiben sollte. Daß Christus thatsächlich den Tag des Gerichtes kannte, wissen wir daraus, daß ihm, dem Menschensohne, das ganze Gericht übergeben ist (*Joann.* 5, 22. 27), sowie aus der Thatsache, daß ihm auch die näheren Umstände des Gerichtes bekannt waren.

b. Einige Väter schreiben diese Unwissenheit der Menschheit zu. Andere erklären dies näher dahin, die menschliche Natur habe es zwar gewußt, aber nicht aus sich selbst, sondern durch die Mitteilung der göttlichen Natur. Diese Erklärung ist einwandfrei, und so können alle Aussprüche der Väter verstanden werden, welche gegen die Arianer und Apollinaristen vor allem die Gottheit des Logos zu verteidigen hatten.

2. Wenn Christus im Vollbesitze des Wissens gewesen wäre, so könnte es keinen Fortschritt im Wissen bei ihm geben, während doch von ihm gesagt wird: *proficiebat sapientia* (*Luc.* 2, 52). 1018. Der Fortschritt im Wissen Christi.

a. Den Apollinaristen gegenüber haben manche Väter diesen Fortschritt Jesu als Beweis benutzt, daß Christus eine wahre menschliche Vernunft gehabt habe. Aber auch sie haben damit keineswegs in jeder Beziehung einen Fortschritt der menschlichen Weisheit gelehrt; im Gegenteil sprechen die Väter und zwar um so bestimmter und klarer, je mehr die Christologie in der Wissenschaft der Kirche fortschritt, sich gegen einen innerlichen oder substantialen Fortschritt jener Weisheit aus und verstehen *Luc.* 2, 52 vom Fortschritt ihrer Manifestation nach außen.

b. Das erworbene Wissen kann auch innerlich fortgeschritten sein.

c. Auch das kann man noch hinzufügen, daß die scientia *infusa*, die *habitu* stets vollkommen war, stufenweise nach dem Fortschritte des Alters aktualisiert werden konnte und vielleicht auch aktualisiert wurde.

§ 107. Von der Gnade Christi.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VII § 374. 375; *Franzelin*, De Verbo Incarnato. Th. 41.

Man unterscheidet die Gnade Christi, insofern sie ihm eigen ist als Einzelmenschen, prout est quidam singularis homo (S. Th. 3 q. 7), und insofern sie ihm eigen ist als dem Haupt der Kirche, secundum quod est caput Ecclesiae (S. Th. 3 q. 8). 1019. Die Gnade Christi in doppelter Beziehung.

Beides ist aber dem Wesen nach, secundum *substantiam*, dieselbe Gnade und nur der Beziehung nach, *ratione*, verschieden. Denn aus der Fülle der Gnade, die Christo als Einzelmenschen eigen ist, entspringen wie aus ihrer Quelle alle Gnaden (gratiae Christi), welche der vernünftigen Kreatur aus Christus mitgeteilt werden. De plenitudine eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia. *Joann.* 1, 16; Benedictus Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in coelestibus in Christo. *Ephes.* 1, 3.

Auch sei noch bemerkt, daß wir hier nur von der Heiligkeit der menschlichen Natur in Christus reden, während von der Heiligkeit der göttlichen Natur alles gilt, was § 36 von der Heiligkeit Gottes gesagt wurde.

I. Der Mensch Christus ist *substantialiter* heilig. 1020. Die substantiale Heiligkeit des Menschen Christus.

1. Die Heiligkeit des Geschöpfes besteht vor allem in seiner Beziehung zu Gott. Nun ist die menschliche Natur Christi aber hypostatisch mit der göttlichen Person des Wortes vereinigt. Diese Beziehung ist eine substantiale, und deshalb ist auch die Heiligkeit Christi eine substantiale. Diese Heiligkeit ist die höchste, die einem Geschöpfe zu teil werden kann, und objektiv unendlich.

2. Die substantiale Heiligkeit Christi wird klar in der heiligen Schrift gelehrt: Quod nascetur ex te *Sanctum*, vocabitur *Filius Dei*. *Luc.* 1, 35. *Verbum caro factum* est . . . *plenum gratiae*. *Joann.* 1, 14. Besonders die Salbung Christi wird auf die substantiale Heiligkeit gedeutet. Vgl. *Is.* 61, 1; *Ps.* 2, 2; 44, 8; *Act.* 4, 26 sq.; 10, 38; *Hebr.* 1, 9. Diese Stellen werden namentlich von den heiligen Vätern betont: 1021. Die substantiale Heiligkeit Christi in Schrift und Tradition.

Ipse se ipsum unxit . . . . Est vero *divinitas unctio humanitatis. Joann. Damasc.*, De fid. orth. l. 3 c. 3. Vgl. *Gregor. Naz.*, Orat. 30 n. 21. Bestimmt sagt der hl. Augustinus: *Sanctificavit se in se,* hoc est *hominem se in Verbo se.* In Joann. tract. 108 n. 5.

1022. Die substantiale Heiligkeit als Weihe an Gott. 3. Die substantiale Heiligkeit wird auch Weihe an Gott genannt. Indes ist diese Weihe nicht etwas rein Äußerliches, keine bloße consecratio *externa*, da durch die substantiale Heiligkeit die menschliche Natur Christi auch innerlich vervollkommnet wird, wenn auch die Heiligkeit Gottes nicht die Formalursache der Heiligkeit der menschlichen Natur sein kann.

1023. Die heiligmachende Gnade in Christus. II. Die Menschheit Christi besaß vom ersten Augenblick ihres Daseins an die heiligmachende Gnade.

Dieser Satz wird von manchen, z. B. von Suarez, als Glaubenssatz bezeichnet, während andere dies bestreiten, aber die Leugnung als temerär brandmarken, z. B. Vasquez, Gregor v. Valentia, Petavius u. s. w.

1. Unbedingt notwendig ist die accidentelle Heiligkeit durch die heiligmachende Gnade für die Menschheit Christi nicht, da sie durch die substantiale Heiligkeit alles besaß, was durch die accidentelle ihr verliehen werden konnte.

1024. Die heiligmachende Gnade in Christus nach Schrift, Tradition und theologischem Denken. 2. Daß sie aber die heiligmachende Gnade thatsächlich besaß, ergibt sich

a. aus der heiligen Schrift, in der Christus *plenus* gratiae (*Joann.* 1, 14), *plenus Spiritu Sancto* (*Luc.* 4, 1) genannt wird. Ferner heißt es von ihm: Requiescet super eum *Spiritus* Domini. *Is.* 11, 2. Der heilige Geist verleiht auch den Menschen die heiligmachende Gnade. Bei der Mitteilung des heiligen Geistes an Christus haben wir daher zunächst an die Gnade zu denken, die der heilige Geist auch den Menschen mitteilt, nämlich an die heiligmachende Gnade;

b. aus der Lehre der Väter, die unter der unctio per Spiritum Sanctum die gratia habitualis verstehen. S. Väterstellen bei *Petavius* l. 11 c. 6;

c. aus dem Konsens der Theologen, die in der Sache selbst einig sind, wenn sie auch über den Grad der Gewißheit verschiedene Ansichten haben;

d. aus dem theologischen Denken. Die heiligmachende Gnade ist ein in der Seele selbst liegendes übernatürliches Princip. Ein solches war aber Christo sehr angemessen und trotz der substantialen Heiligkeit nicht zwecklos.

α. Durch die hypostatische Union stand die Menschheit Christi in innigster Beziehung zu Gott, dem Urheber der heiligmachenden Gnade. In je näherer Beziehung aber ein Empfängliches zur mitteilenden Ursache steht, desto mehr nimmt es an ihrem Einflusse teil.

β. Christus sollte allen Menschen die heiligmachende Gnade verdienen und spenden, weshalb es kongruent war, daß er sie selber besaß. S. Th. 3 q. 7 a. 1.

γ. Übrigens darf der menschlichen Natur Christi keine übernatürliche Vollkommenheit fehlen, die sie überhaupt besitzen kann.

3. Dem Wesen nach ist die heiligmachende Gnade Christi die nämliche wie die unserige. Sonst aber bestehen zwischen beiden tief gehende Unterschiede.

1025. Die heiligmachende Gnade a. In Christus ist die Ursache der heiligmachenden Gnade seine göttliche Persönlichkeit; diese letztere geht daher der ersteren voraus, zwar nicht

der Zeit, aber der Natur der Sache und der Ordnung nach. Vgl. S. Th. 3 q. 7 a. 13. Daher besitzt Christus die heiligmachende Gnade notwendig und wesentlich als der Eingeborene vom Vater (*Joann.* 1, 14), während in uns die heiligmachende Gnade die einzige prinzipale Ursache unserer Heiligkeit ist. Daher ist sie uns nicht notwendig und wesentlich eigen, sondern aus Gnade geschenkt und kann durch unsere Schuld verloren gehen, während sie in Christus unverlierbar ist. in Christus notwendig und unverlierbar.

b. Die Menschheit Christi besitzt die Fülle der Gnade und zwar in einem absolut einzigen Sinne. Dies wird uns vor allem bestätigt in der heiligen Schrift: *Plenum* gratiae . . . Et de *plenitudine* eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia. *Joann.* 1, 14. 16. In ipso complacuit omnem plenitudinem habitare. *Col.* 1, 19. Non enim ad mensuram dat Deus spiritum. *Joann.* 3, 34. Vgl. auch *Is.* 11, 2; *Luc.* 4, 1. Auch die Väter und Theologen nennen die Gnade Christi unermeßlich. Vgl. S. Th. 3 q. 7 a. 9. 1026. Die Fülle der Gnade in Christus.

Die Gnadenfülle Christi kann aber insofern, als sie aus seiner Gottheit sich unerschöpflich in seine Menschheit ergießt, als unermeßlich bezeichnet werden, weil sie so groß ist, als nur die Menschheit in der gegenwärtigen Gnadenordnung sie fassen kann, und weil sie als gratia *capitis* im Überfluß die Gnade für alle Geschöpfe in sich schließt. Keineswegs aber ist die heiligmachende Gnade Christi im eigentlichen Sinne unendlich. Unendlich ist die Gnade der hypostatischen Union, weil die göttliche Persönlichkeit und Natur unendlich ist, während, wie seine menschliche Natur selbst, so auch die ihr eigne heiligmachende Gnade als gratia *creata* selbstverständlich endlich ist. Vgl. S. Th. 3 q. 7 a. 11. 1027. Inwiefern die Gnadenfülle Christi unermeßlich ist.

Bei Geschöpfen kann nur in einem relativen Sinne von Gnadenfülle die Rede sein. Die heilige Schrift gebraucht diesen Ausdruck, um überhaupt den Reichtum der Gnade, z. B. *Ephes.* 3, 19, oder um eine besonders große und vorzügliche Gnade in einzelnen Auserwählten, z. B. *Luc.* 1, 28; *Act.* 6, 8, zu bezeichnen. 1028. Gnadenfülle bei Geschöpfen.

4. Da Christus vermöge seiner göttlichen Persönlichkeit die plenitudo gratiae vom ersten Momente der Inkarnation an wesentlich und notwendig besaß, so kann *Luc.* 2, 52 (*proficiebat* gratia) nicht von einer innerlichen Zunahme, sondern nur von einer fortschreitenden Bethätigung der Gnade verstanden werden. S. Th. 3 q. 7 a. 12 ad 3. 1029. Die Zunahme der Gnade in Christus.

III. Die menschliche Seele Christi besaß auch die eingegossenen Tugenden, soweit dieselben nicht eine Unvollkommenheit einschließen oder voraussetzen, die Gaben des heiligen Geistes und die Charismen.

1. Die durch die heiligmachende Gnade bewirkte Gerechtigkeit und Heiligkeit verzweigt sich den verschiedenen Kräften und Gegenständen nach in verschiedene Tugenden. Während daher Christus als Gott die absolute Heiligkeit ist, sind ihm als Menschen verschiedene Tugenden eigen, wie sie ihm auch an zahllosen Stellen in der heiligen Schrift zugeschrieben werden. Vgl. S. Th. 3 q. 7 a. 2. 1030. Die Tugenden in Christus.

Jedoch können ihm solche Tugenden nicht beigelegt werden, welche nur in einer gewissen Beziehung Vollkommenheit sind, aber wegen einer mit ihnen notwendig verbundenen Unvollkommenheit sich weder mit der göttlichen Persönlichkeit noch mit der Gnadenfülle Christi vertragen.

2. Christus besaß daher

1031. Die göttlichen Tugenden Christi. a. von den göttlichen Tugenden die Liebe schlechthin, die Hoffnung nur insoweit, als sie die himmlische Verherrlichung seiner Menschheit zum Gegenstande hatte, nicht aber, soweit sie sich auf die Anschauung und den Besitz Gottes bezog. Vgl. S. Th. 3 q. 7 a. 4. Der Glaube dagegen kann ihm in keiner Weise und Beziehung zugeschrieben werden, da ihm, dem Urheber des Glaubens, bezüglich Gottes und aller göttlichen Dinge ein jeden Glauben ausschließendes Wissen eigen ist. Vgl. S. Th. 3 q. 7 a. 3;

1032. Die sittlichen Tugenden Christi. b. von den sittlichen Tugenden besaß er sicher nicht die Buße, weil dieselbe die Sünde voraussetzt. Wie er Freigebigkeit und Mäßigung besaß, s. S. Th. 3 q. 7 a. 2 ad 3. Über die Furcht vgl. S. Th. 3 q. 7 a. 6.

1033. Die dona Spiritus Sancti in Christus. 3. Daß Christus die *dona Spiritus Sancti* besessen hat, wird uns in der heiligen Schrift ausdrücklich gesagt: Requiescet super eum spiritus Domini; spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis, et replebit eum spiritus timoris Domini. *Is.* 11, 2. 3. Vgl. *Luc.* 4, 1; S. Th. 3 q. 7 a. 5.

1034. Die gratiae gratis datae in Christus. 4. Auch die *gratiae gratis datae* besaß Christus, wie aus all den Stellen der heiligen Schrift erhellt, nach denen seiner Menschheit als der causa instrumentalis der Wunder in einem gewissen Sinne die Wundergabe zuzuschreiben ist. Vgl. *Matth.* 8, 3; *Luc.* 8, 46; S. Th. 3 q. 7 a. 7 et 8.

1035. Die gratia actualis in Christus. IV. Es fragt sich nun noch, ob dem Gottmenschen auch gratia *actualis* zuzuschreiben sei. Insofern Christus wahrhaft menschliche Akte setzte und die gratia actualis das übernatürliche Princip heiliger menschlicher Akte ist, ist die probabelere Meinung für die Bejahung dieser Frage (*Suarez*, De Inc. disp. 18 sect. 4). Hierbei ist aber wohl zu merken, daß die göttliche Person das principium quod aller Akte Christi ist und somit alle Akte seiner menschlichen Natur wirkt und heiligt. Daher ist der Nestorianische Gedanke durchaus fernzuhalten, als ob der Logos durch die aktuale Gnade den Menschen Christus wie andere Menschen zu guten Akten angeregt hätte. Deshalb sagen die Väter, in Christus sei die aktuale Gnade nicht excitans, sondern nur cooperans gewesen.

§ 108. Die absolute Sündenlosigkeit und Willensfreiheit Christi.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VII § 366. 374; *Franzelin*, De Verbo Incarn. Th. 43 sq.; Atzberger, Die Unsündlichkeit Christi. München 1883.

1036. Die absolute Sündenlosigkeit Christi. I. Christus ist auch als Mensch absolut sündenlos, so daß er nicht bloß niemals gesündigt hat, sondern daß auch in ihm jede Sünde unmöglich ist, und zwar nicht bloß moralisch, sondern auch physisch unmöglich.

Desgleichen ist er auch absolut frei von jeder sündhaften Konkupiscenz und deshalb auch von jeder innerlichen Versuchung zum Bösen.

Diese absolute Sündenlosigkeit Christi ist *de fide*.

1. Diese Glaubenswahrheit ergibt sich

1037. Die Sündenlosigkeit Christi in der heiligen Schrift. a. aus der heiligen Schrift. Indirekt ist sie in den Stellen ausgesprochen, die Christus als den Heiligen, den Allerheiligsten bezeichnen, direkt in jenen Stellen, welche alles, was Sünde ist, zur Sünde führt oder zu ihr in Beziehung steht, schlechthin von ihm ausschließen: Quis ex vobis arguet me de peccato? *Joann.* 8, 46. Venit princeps mundi huius, et in me non habet quidquam.

Joann. 14, 30. Peccatum in eo non est. 1 *Joann.* 3, 5. Qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius. 1 *Petr.* 2, 22. Non noverat peccatum. 2 *Cor.* 5, 21. Talis enim decebat, ut nobis esset pontifex, sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus. *Hebr.* 7, 26. Tentatum autem per omnia pro similitudine absque peccato. *Hebr.* 4, 15.

Aus diesen Stellen folgt zwar zunächst die thatsächliche Sündenlosigkeit, die jedoch so scharf betont wird, daß wir auch die Unfähigkeit zu sündigen daraus schließen können. Wenn ferner der Fürst dieser Welt an Christus überhaupt nichts hat (*Joann.* 14, 30) so ist damit zugleich die Freiheit von der Konkupiscenz ausgesprochen;

1038. Die Sündenlosigkeit Christi bei den Vätern.

b. aus der Lehre der Väter, welche einmütig die Freiheit Christi von jeder Sünde und von jeder sündhaften Begierde, daher auch von jeder innerlichen Versuchung gelehrt haben. Deus Verbum cum voluisset in carne nasci, velut freno regebat corpus suum, et prout vellet, ab inutili omni carnis actione cohibere poterat. *Epiphan.* Ancorat. n. 79. Die Väter lehren aber in Christus nicht bloß eine Sündenlosigkeit, wie sie auch einem Geschöpfe eigen sein kann, sondern leugnen jede Möglichkeit der Sünde in ihm, was keinem Geschöpfe eigen sein kann. Nisi enim fuisset Christus idem, qui erat Deus Verbum, non poterat esse alienus a potestate peccandi. Nemo enim est, qui peccare *non possit,* nisi unus Christus, sicut et Pater Christi et Spiritus Sanctus. *Dionys. Alex.*, Ep. ad. Paul. Samos.;

1039. Die Sündenlosigkeit Christi in der Kirchenlehre.

c. aus der Lehre der Kirche. Schon das Konzil von Ephesus (can. 10) erklärt: Non enim eguit oblatione, qui peccatum omnino nescivit. Das Konzil von Chalcedon nennt Christus per omnia nobis similem absque peccato. Das sechste allgemeine Konzil nennt das Wollen Christi *deificatum* totum, wodurch nicht allein die faktische Sündenlosigkeit, sondern auch die Unsündhaftigkeit erklärt ist. Ausdrücklich wird auch noch vom Konzil von Florenz die Freiheit Christi von der Erbsünde gelehrt. *Denzinger*, Ench. n. 602. Daraus könnte auch schon der Schluß gezogen werden, Christus sei auch frei von der Konkupiscenz, einer Folge der Erbsünde. Gegen Theodor von Mopsuestia wird dies aber auch vom fünften allgemeinen Konzil ausdrücklich als katholisches Dogma erklärt: Si quis defendit Theodorum impiissimum Mopsuestenum, qui dixit, alium esse Deum Verbum, et alium Christum, a passionibus animae et concupiscentiis carnis molestatum, et a malis paulatim separantem se, et ita ex profectu operum melioratum, et ex vitae conversatione incontaminatum constitutum . . . . . talis anathema sit;

1040. Thomisten und Scotisten.

d. aus dem theologischen Denken und dem Konsens der Theologen. In der Sache selbst stimmen die Theologen überein. Nur über den Grund der absoluten Sündenlosigkeit war eine Kontroverse zwischen den Thomisten und Scotisten, indem erstere sie aus der hypostatischen Union, letztere aus der *visio beatifica* herleiteten. Mit Recht hat sich die sententia communis der Meinung der Thomisten angeschlossen, die in der göttlichen Persönlichkeit Christi die wesentliche und prinzipale Ursache der Sündenlosigkeit erblickt. Denn da die menschlichen Akte Christi der Person eigen sind, so würden sündhafte Akte Christi Akte dieser göttlichen Person

sein, was unmöglich ist. Es kann also nur unter Voraussetzung des Nestorianismus oder der mit Dogma und Vernunft im Widerspruch stehenden Behauptung, durch eine Sünde Christi wäre die hypostatische Union aufgelöst worden, von der Möglichkeit einer Sünde in Christus die Rede sein.

1041. Die Versuchungen Christi. Aus dieser absoluten Sündenlosigkeit folgt auch, daß Christus nicht innerlich versucht werden und äußeren Versuchungen in keiner Weise zustimmen oder ihnen gegenüber einen Moment unentschieden sein konnte. Über die Versuchungen Christi und ihre Kongruenz, s. S. Th. 3 q. 41.

Daher sind auch die Worte: transeat a me calix iste und: quare dereliquisti me keineswegs, wie Calvin u. a. meinten, als Äußerung der Ungeduld, der Kleinmütigkeit oder des Verzweifelns aufzufassen, sondern lediglich als Offenbarung des inneren Leidens.

1042. Die Willensfreiheit Christi in Schrift und Tradition. II. Wie die absolute Sündenlosigkeit, ist aber auch die Wahlfreiheit, *liberum arbitrium*, des menschlichen Willens Christi Dogma.

1. Dieses Dogma folgt

a. unmittelbar aus dem gegen die Monotheleten deklarierten Dogma, daß in Christus neben dem göttlichen ein wahrer menschlicher Wille und ein wahres menschliches Wollen ist. Vgl. n. 958. Zum Wesen des menschlichen Willens gehört aber vor allem das *liberum arbitrium* oder die libertas a *necessitate interna.* Vgl. § 81; S. Th. 3 q. 18 a. 3;

b. aus der Lehre der heiligen Schrift und Tradition, daß Christus alles, was er zu unserem Heile that, freiwillig gethan hat, daß er namentlich freiwillig sich opferte und starb (*Is.* 53, 7; *Joann.* 10, 17). Dasselbe ist auch in allen Stellen ausgesprochen, welche von dem Gehorsam Christi gegen Gott reden (oboediens usque ad mortem *Phil.* 2, 8), und davon, daß er alles aus purer Liebe, also nicht aus Notwendigkeit oder auch aus einer strengen Pflicht der Gerechtigkeit gethan hat;

c. aus dem Dogma von dem Verdienste Christi. Denn verdient hat er als Mensch, und verdienen setzt Willensfreiheit voraus. Vgl. *Trident.*, Sess. 6 de iustific. c. 5 et can. 4. 5; Propos. damn. Jansenii 3. (*Denzinger*, Ench. n. 968).

1043. Gegenstand der Willensfreiheit Christi. 2. Frei war daher Christus insbesondere in all jenen Handlungen, durch die er Genugthuung leistete und verdiente, also namentlich nicht bloß bezüglich der Art und Weise seines Leidens und Sterbens, sondern auch bezüglich des Leidens und Sterbens selbst. So sagt Christus selbst: Potestatem habeo ponendi eam (animam), et potestatem habeo iterum sumendi eam. *Joann.* 10, 18.

1044. Libertas a coactione und a necessitate interna. 3. Die Freiheit Christi in allem seinem Thun und Leiden schließt ein doppeltes in sich, nämlich

a. die libertas *a coactione* (n. 667). Christus besaß nicht nur das *pati posse,* sondern auch das *posse non pati,* so daß es in jedem Momente in seiner Macht stand, statt zu leiden, selig zu sein. Daher ist im vollsten Sinne wahr: Proposito sibi gaudio sustinuit crucem. *Hebr.* 12, 2;

b. die libertas *a necessitate interna* (n. 668), die uns hier zunächst beschäftigt.

III. In Bezug auf die libertas a *necessitate interna* sind zwei wichtige Fragen zu beantworten, nämlich:

1. Wie verträgt sich die absolute Sündenlosigkeit Christi mit der Wahlfreiheit seines menschlichen Willens? 1045. Absolute Sündenlosigkeit und Wahlfreiheit Christi.

In der Lehre von der Willensfreiheit des Menschen (n. 669), sowie im Traktat vom Willen Gottes (n. 318 f.) wurde gezeigt, daß die Möglichkeit zu sündigen, d. h. die Möglichkeit, durch Mißbrauch des freien Willens der Knechtschaft der Sünde und der Hölle sich zu überliefern, keineswegs zum Wesen der Wahlfreiheit an sich gehört, sondern daß dazu nur die Möglichkeit der Wahl zwischen irgendwelchen verschiedenen Termini gefordert ist.

Allerdings liegt das Sündigenkönnen in der kreatürlichen Freiheit, aber nicht wegen der Natur der Freiheit, sondern wegen der einem jeden Geschöpfe eigenen Defektibilität der Freiheit.

Abgesehen von der hypostatischen Union ist daher die menschliche Freiheit von Natur moralisch defektibel. Allein durch die hypostatische Union ist diese natürliche Defektibilität der menschlichen Freiheit in Christus von Anbeginn an und schlechthin überwunden und aufgehoben. Und weil die menschliche Natur mit der Person des göttlichen Wortes physisch vereinigt und außer der hypostatischen Union nimmermehr wirklich ist, so ist die Menschheit Christi substantial, physisch, notwendig, absolut sündenlos und heilig.

Dadurch aber, daß die hypostatische Union die Defektibilität der Freiheit des menschlichen Willens Christi absolut aufhebt, hebt sie nicht die Freiheit selbst auf, sondern macht sie vielmehr vollkommen, indem sie dieselbe von aller Mangelhaftigkeit frei macht.

2. Wie haben wir uns die indefektibile Wahlfreiheit Christi bezüglich seiner verdienstlichen Akte überhaupt und insbesondere bezüglich seines Leidens und Sterbens zu denken? 1046. Die indefektibile Wahlfreiheit und die Verdienste Christi.

Man hat gesagt, da es der Wille und das Gebot Gottes war, daß Christus leiden und sterben sollte — hoc mandatum accepi a Patre meo (*Joann.* 10, 18) —, so wäre es Ungehorsam gegen Gott und folglich Sünde gewesen, wenn er sich dessen geweigert hätte. Wolle man also die absolute Sündenlosigkeit und substantiale Heiligkeit Christi festhalten, so müsse man eine aus dem Gebote des Vaters entspringende, innere Notwendigkeit des menschlichen Wollens Christi annehmen; wenn man diese aber leugne, müsse die Möglichkeit der Sünde zugegeben werden.

Allein dieses Dilemma beruht vor allem auf der Voraussetzung, das Gebot des Vaters habe dem Willen Christi als ein unter Sünde verpflichtendes Gebot gegenübergestanden. Dies ist aber keineswegs der Fall. Vielmehr ist jenes Gebot ein Christo zu freier Annahme vorgelegter Ratschluß *(beneplacitum)* des Vaters, dem der Wille Christi mit vollkommener Wahlfreiheit zustimmte, entsprechend der Gesinnung, die er *Joann.* 8, 29 ausspricht: Ego, quae placita sunt ei (Patri), facio semper, während es ihm vom Vater in die Wahl gestellt war, dieses auch nicht oder etwas anderes zu wollen.

1047. Christus erfüllte kein Gebot, sondern nur ein beneplacitum des Vaters.

a. Daß dem so sei, ergibt sich namentlich

α. aus der klaren Erklärung Christi (*Joann.* 10, 18), daß er aus freier Wahl sein Leben dahingebe: Potestatem habeo ponendi eam (animam meam), während er zugleich erklärt, daß er eben dadurch das Wohlgefallen des Vaters erfülle: hoc mandatum accepi a Patre meo;

β. aus dem Konsens der Väter. Zu den Worten Christi: Patris mei *praecepta* servavi (*Joann.* 15, 10) bemerkt der hl. Johannes Chrysostomus: Iterum *humano more* procedit oratio; neque enim legislator *praeceptis* subiciendus erat. In Joann. hom. 76 n. 2. Einen Befehl schließt auch der hl. Basilius aus, wenn er schreibt: Iuxta sensum Deo dignum, *praeceptum* intelligamus voluntatis traditionem instar formae cuiuspiam in speculo relucentis a Patre in Filium aeternaliter dimanantem. De Spir. Sanct. c. 8. Wiederum faßt der hl. Johannes Chrysostomus den Befehl des Vaters auf: Cum dicit se praeceptum accepisse a Patre, nihil aliud declarat, quam *Patri placere* quod ipse facit, ne occisum postea ipsum putarent a Patre derelictum et traditum .... Si praecepto opus habuisset, cur dixisset: a me ipso pono (animam); nam qui a se ipso ponit, non eget praecepto. In Joann. hom. 60 n. 2. 3;

γ. aus der Natur der Sache. Denn nach dem Gesetze der Gerechtigkeit war Christus nicht zum Leiden verpflichtet; vielmehr gebührte ihm die Herrlichkeit. Daher mußte Gott das Leiden und Sterben Christi von der freien Einwilligung Christi abhängen lassen. Ja es ist, wie wir später sehen werden, diese Freiheit von jeder Verpflichtung ein wesentliches Moment der stellvertretenden Genugthuung.

Es bedurfte aber auch keines Gebotes, wie es Knechten gegeben wird, bei dem Sohne, dessen Willensübereinstimmung mit dem Vater allezeit gewiß ist und unwandelbar besteht.

1048. Ein Gebot des Vaters kann nicht nachgewiesen werden.

b. Gegen diese Erklärung werden verschiedene Schwierigkeiten erhoben.

α. Wendet man das Wort der Schrift ein: *Oportet* Filium hominis pati multa (*Marc.* 8, 31) und: nonne haec *oportuit* pati Christum? (*Luc.* 24, 26), so ist zu erwidern, daß hier von der auf der Einwilligung Christi beruhenden necessitas *hypothetica* et *subsequens* die Rede ist. Er mußte leiden, weil er wollte und es mit dem Vater beschlossen hatte; deshalb sagten es auch die Propheten voraus.

β. Das Wort: non *mea* voluntas, sed *tua* fiat (*Luc.* 22, 42) drückt durchaus nicht einen Widerstand des freien Willens aus, sondern nur das natürliche Widerstreben des niederen Begehrungsvermögens und die unbedingte Einwilligung des freien Willens.

γ. Auf den Einwand, daß der Gehorsam ein Gebot voraussetze, antwortet der hl. Thomas: Voluntas superioris, quocunque modo innotescat, est quoddam tacitum praeceptum, et tanto videtur oboedientia promptior, quanto expressum praeceptum oboediendo praevenit, voluntate superioris intellecta. 2. 2 q. 104 a. 2 c.

1049. Der göttliche Wille kein fremder Wille.

c. Wir werden in das Verständnis besser eindringen, wenn wir bedenken, daß der menschliche Wille Christi seinem göttlichen Willen zwar als ein anderer Wille, nicht aber als der Wille eines anderen und insofern nicht als ein fremder Wille gegenübersteht, und daß beide Willen nicht nur moralisch übereinstimmen, sondern durch die Einheit der Person miteinander verbunden sind.

Daß nun dem Logos gegenüber von einem Gebote des Vaters nicht die Rede sein kann, versteht sich von selbst. Der Wille des Vaters und der Wille des Sohnes sind derselbe, eine, absolut freie Wille. Was aber der Sohn mit dem Vater und dem heiligen Geiste ewiglich mit unendlicher Freiheit und aus purer Liebe will, das will er auch in der Zeit als Mensch mit seinem menschlichen Willen mit vollkommenster Freiheit und aus purer Liebe. Wir dürfen nämlich nie vergessen, daß der menschliche Wille Christi, wie überhaupt seine menschliche Natur von dem ersten Momente der Menschwerdung an und allezeit dem Sohne Gottes persönlich eigen ist. Das Geheimnisvolle für uns liegt in der Art und Weise, wie der Logos mit seinem göttlichen Willen den menschlichen Willen besitzt und bestimmt, ohne die wirkliche Freiheit dieses menschlichen Willens irgendwie aufzuheben. 1050. Verhältnis des menschlichen Willens zum göttlichen Willen in Christus.

Man hat sich dies so vorzustellen gesucht, daß sich der Logos mit einer solchen menschlichen Seele verbunden habe, von welcher er voraussah, daß sie unter den bestimmten Gnadenverhältnissen auch ohne Vereinigung mit der göttlichen Natur alles Böse mit Freiheit meiden und alles ihr aufgetragene Gute vollbringen würde.

Allein diese Vorstellung ist durchaus unhaltbar. Denn von allem anderen abgesehen, ist die menschliche Natur Christi keinen Augenblick außer der hypostatischen Union, und der menschliche Wille ist nicht etwa außer, sondern in der hypostatischen Union vollkommen frei.

Offenbar hebt das ewige Wort, indem es die menschliche Natur in sich hypostasiert, die von ihm erschaffene menschliche Freiheit nicht auf, sondern erhebt sie zur höchsten Vollkommenheit und verleiht ihr eine, all unsere Begriffe übersteigende Teilnahme an seiner göttlichen Weisheit, Erkenntnis und Liebe und bewirkt dadurch, daß sie ebenso unfehlbar als frei allezeit will, was der Vater will. Eine gewisse, freilich nur entfernte Analogie bietet etwa die wirksame Gnade, aber wegen des specifischen und unendlichen Unterschiedes zwischen ihr und der hypostatischen Union sehen wir auch von dieser Analogie lieber ab.

§ 109. Die Macht der Menschheit Christi.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VII § 381.

Die Menschheit Christi besitzt als Organ der göttlichen Allmacht eine unermeßliche Macht. 1051. Die Macht der Menschheit Christi ist unermeßlich.

1. Wie sich aus dem Begriff des Wunders ergibt, kann nur Gott causa principalis der Wunder sein. Dieser Wahrheit widerstreitet nicht die Thatsache, daß auch die Heiligen Wunder wirkten; denn Gott bedient sich seiner Geschöpfe als Werkzeuge (causae instrumentales sive ministeriales) seiner Allmacht. Er allein aber ist und bleibt causa principalis.

Auch die heilige Menschheit Jesu Christi als solche kann nicht allmächtig sein. Nichtsdestoweniger besitzt sie als lebendiges und mit der Gottheit auf die denkbar innigste Weise verbundenes Organ der göttlichen Allmacht eine große Macht. Vermöge dieser innigen Verbindung in der hypostatischen Union ist die Macht des Gottmenschen nicht beschränkt wie bei den Heiligen. Sie erstreckt sich auf alle übernatürliche Wirkungen, die mit dem Zwecke der Menschwerdung in Verbindung stehen, wie überhaupt auf alles, 1052. Umfang der Macht der Menschheit Christi.

was einem Geschöpfe möglich ist. Darum ist, wie der hl. Thomas ausführt, nur die Erschaffung aus nichts und die Vernichtung, insoweit ein Geschöpf noch nicht einmal als Werkzeug dazu mitwirken kann, für den Gottmenschen unmöglich. Si loquamur de anima Christi secundum propriam naturam et virtutem sive naturalem sive gratuitam, potentiam habuit ad illos effectus faciendos, qui sunt animae convenientes; puta ad gubernandum corpus et ad disponendos humanos actus, et etiam ad illuminandum per gratiae et scientiae plenitudinem omnes creaturas rationales ab eius perfectione deficientes, per modum quo hoc est conveniens creaturae rationali. Si autem loquamur de anima Christi, secundum quod est instrumentum Verbi sibi uniti, sic habuit instrumentum virtutem ad omnes immutationes miraculosas faciendas, ordinabiles ad Incarnationis finem, qui est instaurare omnia, sive quae in coelis, sive quae in terris sunt. Immutationes vero creaturarum, secundum quod sunt vertibiles in nihil, correspondent creationi rerum, prout scilicet producuntur ex nihilo. Et ideo sicut solus Deus potest creare, ita solus potest creaturas in nihilum redigere. S. Th. 3 q. 13 a. 2 c.

1053. Die Macht der Menschheit Christi in Schrift und Tradition.

2. Der Beweis für die unermeßliche Macht Christi ergibt sich

a. aus der heiligen Schrift. Nach ihr besitzt Christus die instrumentale Macht, Gnaden zu spenden, insbesondere die Sünden nachzulassen, Wunder zu wirken und Gericht zu halten, wie er selbst es so glänzend und ausdrücklich bezeugt. Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra. *Matth.* 28, 18. Virtus de illo exibat et sanabat omnes. *Luc.* 6, 19. Vgl. *Matth.* 8, 3. 15. 26. 32; 9, 2—8; 15, 28; 21, 19; *Marc.* 1, 34; 7, 33 sqq.; 8, 23; *Luc.* 4, 40; 8, 46; *Joann.* 5, 22; 6, 54 sqq.; 9, 6; 13, 3; *Col.* 1, 18—20; *Eph.* 1, 3—10. 22 sq.; 5, 29 sq. u. s. w. Wie sich aus den angeführten Stellen zur Genüge ergibt, vollzieht sich dabei die menschliche Macht in mannigfaltiger Weise, bald durch einfache innere Willenserklärung, bald begleitet von äußeren Zeichen und Handlungen;

b. aus den Lehraussprüchen der Kirche. So bezeichnet das Konzil von Ephesus im Kanon 11 die heilige Menschheit Christi wegen ihrer hypostatischen Vereinigung mit dem göttlichen Logos als *caro Dei vivificatrix* — quia facta est propria Verbi cuncta vivificare valentis. Ebenso redet Pius VI. in der Bulle *Auctorem fidei* der Synode von Pistoja gegenüber von der *caro vivifica Christi;*

c. aus der Lehre der Väter und Theologen. Nach ihnen ist die heilige Menschheit Christi das lebendige Organ der Gottheit. Vgl. z. B. *Cyrillus,* Expl. XII. capitum; *Joann. Damasc.,* De fide orth. l. 3 c. 17; S. Th. 3 q. 13 a. 3 a. 1 et 2.

Bezüglich der Streitfrage, wie die unermeßliche Kraft Christi zu fassen ist, ob als physische, wie die Thomisten meinen, oder als moralische, wie die Scotisten behaupten, oder als organische, wie Scheeben lehrt, siehe Heinrich, Dogm. Theologie a. a. O.

§ 110. Die Gebrechen der Menschheit Christi.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VII § 382.

Der Sohn Gottes hat eine mit Unvollkommenheiten behaftete menschliche Natur angenommen.

1054. Die allgemein menschlichen Unvollkommenheiten Christi.

1. Der Sohn Gottes ist Mensch geworden, um die gefallene Menschheit zu erlösen. So unangemessen nun der Menschheit Christi alle jene Sündenfolgen waren, die eine Minderung oder auch nur eine Verdunkelung seiner Weisheit und Heiligkeit einschließen, ebenso angemessen war es für unseren Hohenpriester und unser Vorbild, daß er alle Leiden der Menschheit auf sich nahm, aber eben deshalb nur die allgemein menschlichen, nicht die partikularen und exceptionellen. S. Th. 3 q. 14 a. 3.

1055. Die passiones der Seele Christi.

Was insbesondere die *passiones* seiner Seele betrifft, so empfand sie Angenehmes und Unangenehmes, sowohl durch somatische Empfindungen, da sie forma corporis und Princip aller leiblichen Empfindungen ist, als durch seelische Affekte, namentlich des höheren Begehrungsvermögens, beziehungsweise der Irascibilität. Alle diese menschlichen Affekte waren Christus eigen, jedoch mit der wesentlichen Bestimmung, daß durch die Fülle seiner Weisheit und Heiligkeit alle unbedachtsamen, unordentlichen und sündhaften Affekte absolut ausgeschlossen waren. Die Affekte Christi konnten daher weder einen sündhaften Gegenstand haben, noch auch konnten die guten Affekte der Herrschaft seiner Vernunft und seines freien Willens sich entziehen, und daher weder dem vernünftigen Willen zuvorkommen noch ihn mit sich fortreißen. Unter dieser Einschränkung waren aber Christus alle menschlichen Affekte vollkommen eigen: Reue, Verlangen, Verwunderung, Zorn, Schrecken, Trauer u. s. w. Vgl. S. Th. 3 q. 15 a. 6 sqq.

1056. Die Passibilität der menschlichen Natur Christi.

Von der soeben erwähnten vollkommenen Herrschaft der Vernunft und des heiligen Willens Christi über die Affekte ist eine andere Frage ganz verschieden, nämlich ob Christus den Leiden des Leibes und der Seele, wie die Theologen sagen, *ex necessitate naturae* oder nur durch eine freiwillige und wunderbare Herablassung, gleichsam in Widerspruch mit seiner natürlichen Erschaffung, unterworfen war.

Hier ist es eine unbestrittene Wahrheit, daß Christus nicht leiden mußte, wenn er nicht gewollt hätte, und daß er die Macht besaß, wenn er wollte, jedes Leiden von sich fern zu halten. Vgl. § 108. 113. Das ist aber hier nicht die Frage, sondern es fragt sich vielmehr, ob das Leiden der heiligen Menschheit mit Notwendigkeit aus der Passibilität folgt oder gegen die Beschaffenheit dieser Menschheit in statu viae eintrat, so daß also dieselbe eigentlich impassibel gewesen wäre. Obwohl einige angesehene Theologen das letztere verteidigen, so kann doch die Richtigkeit der anderen, auch vom hl. Thomas verteidigten und längst zur sententia communis gewordenen Ansicht nicht dem mindesten Zweifel unterliegen. Vgl. S. Th. 3 q. 14 a. 2.

1057. Die Gebrechen Christi nach Schrift und Tradition.

2. Daß die menschliche Natur Christi die allgemein menschlichen Gebrechen auf sich genommen hat, wird bewiesen

a. aus der heiligen Schrift. Das ganze Leben Jesu von seiner Geburt bis zu seinem Tode, wie es von den Propheten geweissagt und von den Evangelisten erzählt wird, ist eine ununterbrochene Kette von Leiden des Leibes und der Seele und demgemäß ein beständiger Beweis für die Gebrechen der menschlichen Natur Christi. Vgl. *Is.* 53, 1 sqq.; *Rom.* 8, 3; *Phil.* 2, 6; *Hebr.* 2, 17; 4, 15; 12, 2 u. s. w.;

b. aus der Lehre der Kirche. Es genügt, auf das apostolische Glaubensbekenntnis hinzuweisen: *passus, crucifixus*, sowie auf das Konzil von Ephesus: Si quis non confitetur, Dei Verbum passum carne, et crucifixum carne, et mortem carne gustasse, factumque primogenitum ex mortuis, secundum quod vita est et vivificator ut Deus, anathema sit. Can. 12;

c. aus der Lehre der Väter in ihren Kämpfen gegen die Doketen, Theopaschiten und Aphtardoketen;

1058. Kongruenzgründe für die Gebrechen Christi.

d. aus folgenden Kongruenzgründen:

α. Der Sohn Gottes war Mensch geworden, um für die Sünden des Menschengeschlechtes Genugthuung zu leisten. Die Unvollkommenheiten und Gebrechen, wie Tod, Hunger, Durst u. s. w. sind aber Strafen für die Sünde, welche durch Adam in die Welt gebracht wurde. Daher geziemte es sich, daß Christus dieselben auf sich nahm.

β. Durch die menschlichen Gebrechen wurde der Glaube an das Geheimnis der Menschwerdung erleichtert, da Christus gerade durch sie als wahren Menschen sich offenbarte.

γ. Dadurch, daß Christus die Gebrechen der menschlichen Natur übernahm, ist er für uns ein Vorbild geworden, wie wir alle Leiden mit Geduld tragen sollen. Vgl. S. Th. 3 q. 14 a. 1 c.

Zweiter Teil.

Das Werk Christi.

§ 111. Das Werk Christi im allgemeinen.

I. Alles, was Christus that und thut, ist im weitesten Sinne sein Werk. Im engeren Sinne wird sein Werk dasjenige genannt, was er *in statu viatoris* zur Vollbringung des von ihm selbst im Alten Bunde durch den Dienst der Engel und Propheten vorbereiteten Erlösungswerkes gethan hat (*Joann.* 4, 34; 17, 4), sowie dasjenige, was er durch den heiligen Geist und durch den Dienst seines sichtbaren Stellvertreters in der Kirche ausführt bis zur Vollendung aller Dinge im Weltgericht. 1059. Das Werk Christi im weiteren und engeren Sinne.

Dieses eine große Amt und Werk entfaltet sich der Schrift, uralter kirchlicher Auffassung und der Natur der Sache gemäß in dreifacher Thätigkeit, welche man die prophetische, hohepriesterliche und königliche zu nennen pflegt. 1060. Die dreifache Thätigkeit Christi.

Diese dreifache Thätigkeit, die allerdings in der hohenpriesterlichen ihren tiefsten Grund hat, ist in den drei Perioden des Heilswerkes stets vereinigt, jedoch so, daß in der Zeit der Vorbereitung mehr die prophetische, im Stande der Erniedrigung die hohepriesterliche, im Stande der Erhöhung die königliche und wiederum im Leben Christi, im Lehrwandel die prophetische, in der Passion die hohepriesterliche, in und nach der Auferstehung die königliche Thätigkeit in den Vordergrund tritt.

II. Die gesamte Thätigkeit Christi hat ihre gesamte Voraussetzung in seiner Person, nämlich in seiner Eigenschaft als Gottmensch. Als solcher ist er von Natur der Mittler, *mediator*, zwischen Gott und den Menschen und das Haupt, *caput*, der Menschheit und aller Kreaturen. In dieser doppelten Eigenschaft ist er im stande und im höchsten Maße geeignet, Gott bei den Menschen und die Menschen bei Gott zu vertreten und alle Kreaturen in sich und durch sich mit Gott zu vereinigen. Der Kürze wegen werden wir mit den meisten Theologen Christus als Mittler gelegentlich seines priesterlichen, und als Haupt gelegentlich seines königlichen Amtes betrachten. 1061. Christus als Mittler und Haupt.

A. Das prophetische Amt Christi.

§ 112. Christus ein Prophet.

Christus ist der erhabenste Prophet und Lehrer.

1062. Christus ist als Prophet verheißen und übt dieses Amt.

1. Propheten im weiteren Sinne sind Lehrer des Volkes; im engeren Sinne werden diejenigen Lehrer Propheten genannt, denen die Gabe der Wunder und vor allem der Weissagung verliehen war.

Im weiteren wie im engeren Sinne ist Christus der Prophet. Als solcher wurde er im Alten Bunde verheißen: *Prophetam* de gente tua et de fratribus tuis sicut me suscitabit tibi Dominus Deus tuus. *Deut.* 18, 15. Vgl. *Is.* 2, 3; 55, 4; 61, 1 sqq. u. s. w. Während seines irdischen Lebens übte Christus das Prophetenamt durch Beispiele und Wort, durch Wunder und Weissagungen. Vgl. *Matth.* 11, 29; 16, 18; 20, 18 sq.; 23, 10; 24, 5 sq.; 28, 18 sqq.; *Luc.* 19, 43; 21, 23 sqq.; *Joann.* 3, 2; 6, 14; 10, 37 sq.; 11, 37; 13, 13 sqq.; 18, 37 u. s. w.

1063. Die Reformatoren leugnen das Prophetentum Christi infolge ihrer Rechtfertigungslehre.

2. Diese im Alten wie im Neuen Testamente bezeugte Wahrheit, daß Christus Lehrer und Gesetzgeber (vgl. die Bergpredigt) ist, haben die Reformatoren infolge ihrer Rechtfertigungslehre bestritten oder doch beeinträchtigt. Daher erklärte das Tridentinum: Si quis dixerit, Christum Jesum a Deo hominibus datum fuisse ut redemptorem, cui fidant, non etiam ut legislatorem, cui oboediant: anathema sit. Sess. 6 de iustific. can. 21.

Sowie man nämlich anerkennt, daß der Mensch durch freie Mitwirkung mit der Gnade und innerliche Umwandlung der Erlösung teilhaftig wird, sieht man auch ein, daß und wie die Lehrthätigkeit Christi zum Erlösungswerke gehört, nämlich nicht nur insofern sie verdienstlich und satisfaktorisch ist, sondern auch insofern sie durch Mitteilung der Wahrheit und durch Einschärfung und Vervollkommnung des Gesetzes die Menschen zur Rechtfertigung disponiert und zu einem heiligen Leben anleitet und antreibt.

1064. Unterschiede zwischen Christus und den anderen Propheten.

3. Die Lehrthätigkeit Christi ist über die Lehrthätigkeit aller anderen Propheten durch folgende Eigenschaften specifisch erhaben:

a. Christus lehrte nicht eine ihm geoffenbarte und von ihm geglaubte, sondern die von ihm absolut gewußte Wahrheit. *Joann.* 3, 11; 8, 26. Ja, er ist die Wahrheit (*Joann.* 14, 6) und das Licht (*Joann.* 1, 4. 9; 8, 12; 9, 5) selber. Demgemäß ist seine Lehre die Fülle der Wahrheit und Weisheit, in der alle natürliche und übernatürliche Wahrheit und Weisheit ihre Vollendung findet, und welche in sich selbst vollkommen und imperfektibel ist. Daher kann nach Christus nicht einmal ein höherer Prophet oder eine höhere Offenbarung kommen. Was Christus gelehrt, soll darum immer und überall verkündet werden. *Matth.* 28, 19; *Marc.* 16, 15; *Joann.* 10, 16. Nur die Anschauung dessen, was wir glauben, steht uns noch bevor.

Stellen wie *Joann.* 16, 12; 1 *Cor.* 3, 12; *Hebr.* 5, 12 beziehen sich nicht auf einen Fortschritt der von Christus geoffenbarten Wahrheit, sondern auf den Fortschritt der Menschen in Erkenntnis und Verständnis dieser Wahrheiten.

b. Mit der Lehre Jesu ist auch die Fülle der Erlösungsgnade verbunden, weshalb Christus nicht bloß die Wahrheit, sondern auch der Weg und das Leben ist. *Joann.* 14, 6.

B. Das Hohepriestertum Christi.

Die hohepriesterliche Thätigkeit Christi besteht darin, daß er durch sein unendliches Verdienst die Ehre Gottes hergestellt und vollendet, für unsere Sündenschuld Genugthuung geleistet und uns die Gnade und Glorie verdient hat.

Es ist daher zu reden zunächst von der Verdienstlichkeit des Werkes Christi an sich und von dessen Verdienstlichkeit für uns. Sodann werden wir die Notwendigkeit, Kongruenz und Natur der stellvertretenden Genugthuung Christi erörtern.

§ 113. Verdienstlichkeit des Werkes Christi an sich.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VII § 386.

I. Unter Verdienst, *meritum*, verstehen wir die Würdigkeit der guten Werke, belohnt zu werden, im Gegensatz zum *demeritum* böser Werke, welche Strafe verdienen. 1065. Begriff u. Arten des Verdienstes.

Ist der Lohn nach der Ordnung der Gerechtigkeit geschuldet, so wird das Verdienst meritum *de condigno* oder meritum im engsten Sinne genannt; wird aber der Lohn nicht aus strenger Rechtspflicht, sondern nur aus einer gewissen Billigkeit und Schicklichkeit gegeben, so nennt man das zu Grunde liegende Verdienst meritum *de congruo*.

Satisfactio heißt das Verdienst, insofern es zur Genugthuung oder Wiedergutmachung für ein Unrecht oder eine Beleidigung dient, deren Schuld dadurch getilgt wird. Verdienst und Genugthuung Christi können nicht voneinander getrennt werden, da Christus mit den nämlichen Akten uns Gnaden verdiente und für uns Genugthuung leistete, sowie auch weil wenigstens zum Teil das Verdienen und das Genugthun an die nämlichen Bedingungen geknüpft sind. 1066. Das Verdienst als Genugthuung.

Als Gott, d. h. mit seiner göttlichen Natur konnte Christus nicht verdienen. Verdient hat er als Mensch, d. h. mit den Akten seiner menschlichen Natur.

II. Die Handlungen Christi sind an sich *de condigno* meretorisch. 1067. Das Verdienst Christi de condigno; Bedingungen desselben.

Dieses Dogma ergibt sich von selbst positiv aus dem unten aus Schrift und Tradition zu führenden Beweise, daß die Handlungen Christi verdienstlich sind für uns.

Es ergibt sich aber auch aus der Natur der Sache. Die zum meritum de condigno Gott gegenüber erforderlichen Bedingungen sind

1. ex parte *operantis*
a. status viae
b. sanctitas;
2. ex parte *operis*
a. libertas,
b. bonitas supernaturalis;
3. ex parte *Dei remunerantis* promissio mercedis.

Diese Bedingungen sind aber in Christus in vollkommener Weise erfüllt und zwar 1068. Das Verdienst Christi erfüllt alle Bedingungen des meritum de condigno.

1. ex parte operis:

a. Obwohl in einer Beziehung comprehensor, ist Christus in einer

andern Beziehung zugleich und hauptsächlich gerade zu dem Zwecke, um meretorisch wirken zu können, *viator*. Vgl. n. 1009.

b. Die Heiligkeit Christi war vermöge der plenitudo gratiae die vollkommenste, deren ein Geschöpf fähig ist, vermöge seiner göttlichen Persönlichkeit aber unendlich;

2. ex parte operantis:

a. Seine Werke und Leiden waren, wie wir früher sahen (§ 108), in eminentester Weise frei, nicht nur von äußerem Zwang, sondern auch von innerer Notwendigkeit.

b. Desgleichen waren sie von der höchsten übernatürlichen Güte und zwar

α. *entitate operis*, weil sie affectu und effectu in vollkommenster Übereinstimmung mit dem göttlichen Wohlgefallen sich befanden;

β. vermöge ihres principium *quod*, nämlich der göttlichen Person, waren sie von unendlichem Werte, wovon später die Rede sein wird;

3. Das göttliche Versprechen des Lohnes liegt in dem Ratschlusse der Menschwerdung und der Erlösung selbst, in dem wesentlich auch der gerechte Willensentschluß Gottes enthalten ist, das Werk Christi seinem inneren Werte entsprechend durch die Verklärung Christi und die Begnadigung der Welt zu belohnen, wie dieses bereits in den messianischen Weissagungen angedeutet ist. Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longaevum. *Is.* 53, 10.

III. Verdienstlich waren hiernach alle Handlungen und Leiden, die Christus als *viator* gewirkt oder geduldet hat.

1. In Bezug auf die Zeit, da Christus verdiente, gelten folgende Sätze:

1069. Christus verdiente vom Augenblick der Menschwerdung bis zum Tode.

a. Christus verdiente vom Augenblick seiner Menschwerdung an. Ingrediens mundum dicit: Hostiam et oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi. *Hebr.* 10, 5. Es ist nämlich mindestens sententia communis, daß die Seele Christi von Anfang an in vollem Besitz ihrer Intelligenz und ihres freien Willens war, und daß der Heiland seine Selbstentäußerung in der Knechtsgestalt auch durch seinen menschlichen Willen frei gewollt und aufgeopfert hat. Vgl. S. Th. 3 q. 34 a. 2 et 3.

b. Christus verdiente bis zum Augenblicke seines Todes, mit dem der status viae und damit die Möglichkeit des Verdienstes endete. In diesem Sinne sagte der Heiland von sich selbst: Me oportet operari opera eius, qui misit me, donec *dies* est; venit *nox*, quando nemo potest operari. *Joann.* 9, 4.

1070. Die Auferstehung u. Interpellation im Himmel nicht meretorisch.

Nicht meretorisch war daher die Auferstehung, und ebensowenig waren es die Akte, welche Christus in den vierzig Tagen vor seiner Himmelfahrt setzte.

Wenn es *Rom.* 4, 25 heißt, Christus sei auferstanden propter iustificationem nostram, so wird dadurch die Auferstehung nicht als causa meretoria, sondern als Unterpfand und Symbol unserer Rechtfertigung bezeichnet.

Wenn Väter von der Verdienstlichkeit der Seitenwunde Christi reden, so war nur der Wille des noch Lebenden, diese Wunde zu empfangen, meretorisch. Daß aus dieser Wunde die Sakramente geflossen und die Kirche hervorgegangen, ist typisch und symbolisch.

Auch die Interpellation Christi im Himmel (*Rom.* 8, 34; *Hebr.* 7, 25; 1 *Joann.* 2, 1) ist nicht ein meretorisches Wirken, sondern Geltend-

machung des in statu viae erworbenen Verdienstes beim Vater und Zuwendung an uns.

2. Von seiner Empfängnis bis zu seinem Tode verdiente Christus nur durch jene Akte, die er als *viator*, nicht durch jene, die er auf Grund der visio beatifica als *comprehensor* setzte. Nec tamen per caritatem meruit, in quantum erat caritas comprehensoris, sed in quantum erat viatoris. S. Th. 3 q. 19 a. 3 ad 1. 1071. Nur als viator, nicht als comprehensor verdiente Christus.

3. Unter den Akten Christi verdient das Gebet eine besondere Betrachtung.

a. Selbstverständlich hat Christus gebetet nicht als Gott, sondern als Mensch; denn nur als solcher ist er dem Vater unterworfen. Vgl. S. Th. 3 q. 20 a. 1. Als Mensch hat Christus aber 1072. Christus hat als Mensch ohne Unterlaß u. vollkommen gebetet.

α. ohne Unterlaß und in der vollkommensten Weise gebetet, da das Gebet die Erhebung des Herzens zu Gott, inniger Verkehr mit Gott und die vollkommenste unter allen religiösen Tugendübungen ist. Vgl. S. Th. 3 q. 21 a. 1 ad 3;

β. auch das Bittgebet verrichtet. Das Bittgebet, quaedam explicatio propriae voluntatis apud Deum, ut eam impleat (S. Th. 3 q. 21 a. 1), kommt Christus seinem menschlichen Willen nach zu, sofern derselbe nicht durch sich selbst, sondern durch Gottes Kraft wirksam ist und in Erfüllung geht. Vgl. S. Th. 3 q. 21 a. 1 c. Allerdings konnte Christus durch seinen göttlichen Willen alles wirken; aber er wollte durch sein Gebet offenbaren, daß er als Mensch alles von Gott aus Gnade habe, wie er als Gott von Natur alles vom Vater hat vermöge seines Ausganges von ihm. Auch zu unserer Belehrung hat er gebetet und deshalb nicht bloß im Verborgenen, sondern auch laut und vor den Menschen. *Joann.* 11, 42. Vgl. S. Th. 3 q. 21 a. 1 ad 1. 1073. Das Bittgebet Christi.

b. Die Frage, ob Christus nicht bloß für uns, sondern auch für sich gebetet habe, ist insofern zu bejahen, als es sich um Gaben handelte, die er dispensatione divina in statu viae noch nicht besaß, also hoffte (n. 1031), z. B. Clarifica Filium tuum. *Joann.* 17, 1. Vgl. S. Th. 3 q. 21 a. 3. 1074. Inwiefern Christus für sich gebetet.

c. Das Gebet Christi ist immer erhört worden, insofern es den freien und unbedingten Willen Christi ausdrückte. Ego autem sciebam, quia *semper me audis. Joann.* 11, 42. Vgl. *Hebr.* 5, 7. Dagegen konnte das Gebet Christi auch nicht erhört werden, wenn es, wie das Gebet am Ölberg, nur ein Verlangen des niederen Begehrungsvermögens oder, wie das Gebet für seine Kreuziger und für die Rettung aller Menschen, nur einen bedingten Willen ausdrückte. Vgl. S. Th. 3 q. 21 a. 4. 1075. Erhörung des Gebetes Christi.

d. Die Fürbitte Christi im Himmel ist nicht meretorisch, wie wir gesehen haben (n. 1070). Sie ist aber auch nicht rein impetratorisch; denn Christus bittet um dasjenige, was er in statu viae verdient, und worüber er auch als Mensch zu verfügen hat. Sie ist also der fortwährende Ausdruck, daß Christus seiner Menschheit nach alles, was er uns zuwendet, vom Vater empfangen hat. 1076. Inwiefern die Interpellation Christi impetratorisch ist.

e. Obwohl Christus für uns betet, ist es doch unstatthaft zu sagen: Christe, ora pro nobis, weil diese Bitte an die Person gerichtet ist und folglich arianisch oder nestorianisch wäre. Vgl. Suppl. q. 72 a. 2 ad 3. 1077. Christe ora pro nobis.

1078. Christus verdiente ohne Unterlaß. 4. Es ist die Meinung der Heiligen und Theologen, daß Christus während seines irdischen Lebens ohne Unterlaß Verdienste erwarb, indem er nicht bloß virtualiter, sondern auch actu Gott liebte und Akte des Gehorsams und Opfers setzte, was er vermöge der scientia infusa konnte und vermöge seiner großen Liebe wollte. Ego quae placita sunt ei (Patri), facio *semper*. *Joann.* 8, 29.

1079. Das Verdienst Christi und sein Leiden. 5. Obwohl alle freien Akte Christi tamquam viatoris verdienstlich waren, so pflegen doch Schrift und Tradition das Verdienst und die Genugthuung Christi auf seine Passion zurückzuführen. Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet; si autem mortuum fuerit, multum fructum affert. *Joann.* 12, 24. 25. Weil nämlich nach des Vaters Ratschluß und Christi Willen all sein Wirken im Opfertod vollendet wurde, so sind auch alle Akte Christi von ihm gewirkt und vor Gott verdienstlich in wesentlicher Beziehung zum Opfertod.

§ 114. Wert des Verdienstes Christi.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VII § 386.

I. Das Verdienst Jesu Christi hatte einen unendlichen Wert.

1080. Der endliche und unendliche Wert der Akte Christi. 1. Der Sohn Gottes hat als Mensch verdient. Sein Verdienst ist demnach ein menschliches Verdienst, das infolge der sittlichen Güte der geleisteten Werke zwar sehr groß, aber an sich doch endlich war. Da aber alle Akte Christi kraft seiner göttlichen Persönlichkeit Akte des Sohnes Gottes waren, so ist das auf denselben beruhende Verdienst göttlich und daher unendlich. Die Unendlichkeit des Verdienstes Jesu Christi hat daher ihren einzigen Grund in seiner göttlichen Persönlichkeit. Hiermit ist auch schon der Einwand Günthers und anderer Theologen widerlegt, der Mensch Christus habe die Verdienste erworben, weshalb dieselben nur endlich sein könnten.

1081. Das Verdienst Christi pure et simpliciter unendlich; nicht bloß superabundans. 2. Mit dem hl. Thomas bezeichnet die sententia communis diesen Wert *pure* et *simpliciter* als unendlich; die Scotisten jedoch meinten, er sei nicht pure et simpliciter unendlich, gehöre aber einer specifisch höheren Ordnung an, als jedes kreatürliche Verdienst. Daher lehrten auch sie, daß die Verdienstlichkeit eines jeden Aktes Christi nicht nur den Wert aller kreatürlichen Verdienste, sondern auch das Mißverdienst aller Sünden unermeßlich übertreffe, so daß das Verdienst Jesu Christi zwar nicht meritum simpliciter infinitum, aber meritum *superabundans* sei.

Man hat umsoweniger Grund, an dieser scotistischen Subtilität festzuhalten, da der Ausdruck unendliches Verdienst Christi durch den allgemeinen und konstanten kirchlichen Sprachgebrauch sanktioniert ist.

1082. Valor obiectivus und radicalis der Akte Christi. 3. Wenn man aber den Wert des Verdienstes Christi als einfach unendlich bezeichnet, so leitet man diese Unendlichkeit des Verdienstes ab aus der göttlichen Person, dem principium *quod*, welches eben deshalb principium *dignificans* genannt wird, aber nicht aus dem principium *quo*, d. h. der menschlichen Natur und den menschlichen Akten, welche *entitative* oder *secundum substantiam* operis selbstverständlich nur von endlichem Werte sind. Wir haben daher bei den menschlichen Akten Christi einen doppelten Wert zu unterscheiden, den valor *obiectivus*, d. h. denjenigen Wert, welchen sie als menschliche Akte besitzen, und den valor *personalis* oder *radicalis*, d. h. denjenigen Wert, den sie als Akte der Person des Sohnes

Gottes haben. Der valor *obiectivus* der menschlichen Akte Christi ist endlich; der valor *radicalis* unendlich. So ist ja auch die menschliche Natur Christi an sich endlich und daher von endlichem Werte; aber sie empfängt von ihrer göttlichen Persönlichkeit einen unendlichen Wert, weil dieser Mensch persönlich der wahre Gott ist. Dignitas carnis Christi non est aestimanda solum secundum carnis naturam, sed secundum personam assumentem, in quantum scilicet erat caro Dei, ex quo habebat dignitatem infinitam. S. Th. 3 q. 48 a 2 ad 3.

Aber daraus, daß der valor obiectivus endlich und nur der valor radicalis unendlich, folgt nicht, daß mit den Scotisten der Wert der Verdienste Christi zwar superabundant, aber nicht unendlich ist. Überhaupt gibt es ein solches Mittelding zwischen endlich und unendlich nicht, weshalb einfach daran festzuhalten ist: der Wert der Handlungen und Verdienste Christi ist vermöge des principium dignificans *pure et simpliciter* unendlich und nur *secundum quid*, nämlich seinem valor *obiectivus* nach, endlich.

4. Aus dem Gesagten ergibt sich sofort, daß der valor radicalis aller Akte Christi, weil unendlich, absolut gleich, der valor obiectivus aber sehr verschieden ist. Weil aber Christus seine unendliche Liebe auch in seiner Menschheit möglichst vollkommen uns beweisen wollte, so hat er nicht durch an sich geringe Werke, obwohl das kleinste wegen seines unendlichen valor radicalis genügt hätte, sondern durch möglichst große Werke, deren valor obiectivus möglichst hoch ist, insbesondere durch die allervollkommenste Hingabe seiner selbst im Kreuzestode, uns erlösen wollen. 1083. Gleichheit u. Verschiedenheit der Akte Christi.

II. Auf die Frage, für wen und was Christus durch den unendlichen Wert seiner Handlungen verdiente, ist zu antworten: 1084. Christus verdiente:

1. Sich selbst verdiente er jene Verherrlichung, die er in statu viae noch nicht besaß *Luc.* 24, 26; *Joann.* 17, 5; *Phil.* 2, 9; *Hebr.* 2, 9). Hier ist aber ein großer Unterschied zwischen Christus und uns. Die Herrlichkeit, die Christus sich verdiente, gebührte ihm auch schon von Natur wegen seiner göttlichen Persönlichkeit und der daraus entspringenden menschlichen Heiligkeit. Vgl. n. 1020 ff. Daß er aber die von Natur ihm gebührende Herrlichkeit auch verdiente, hat seinen Kongruenzgrund darin, daß dies seiner menschlichen Natur angemessen und für ihn seiner Menschheit nach ruhmreicher war. S. Th. 3 q. 19 a. 3. sich selbst die Verherrlichung;

2. Den Menschen verdiente Christus die Sündenvergebung, Gnade und Glorie und deren letzten Grund, die Prädestination. den Menschen Gnade u. Glorie

3. Den Engeln hat Christus die Gnade und Glorie nicht *primario* wie uns Menschen verdient. Wenn es daher heißt: Per eum reconciliare omnia in ipsum, pacificans per sanguinem crucis eius, sive quae in terris sive quae in coelis sunt (*Col.* 1, 20) und: Instaurare omnia in Christo, quae in coelis et quae in terra sunt (*Eph.* 1, 10), so bezieht sich dieses nicht auf eine Erlösung der Engel, sondern auf die Versöhnung der Menschen auch mit den Engeln und auf die Ergänzung der himmlischen Hierarchie. Allerdings aber ist *secundario* durch das Werk Christi auch die Glorie und Seligkeit der Engel vermehrt worden. Auch steht nichts im Wege, die ursprüngliche Gnade und Beharrung der Engel auf das Verdienst Christi zurückzuführen. 1085. Was Christus den Engeln verdiente.

§ 115. Von der stellvertretenden Genugthuung und dem stellvertretenden Verdienste Christi nach der heiligen Schrift.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VII § 387.

Christus hat durch sein ganzes Leben, besonders aber durch sein Leiden und seinen Tod am Kreuz Genugthuung geleistet für die Sünden der Welt.

Beweisen wir diese These zuerst aus der heiligen Schrift.

A. Altes Testament.

1086. Das Alte Testament lehrt die Sündenvergebung auf Grund der Erlösung.

1. Die messianischen Weissagungen des Alten Testamentes schildern den Messias allerdings als Lehrer und Prophet (*Is.* 42, 3; 50, 4; *Jer.* 23, 5; *Joel.* 2, 23), als König und Hirten (*Is.* 40, 11; *Ez.* 34, 23 und die meisten messianischen Psalmen) und bezeichnen als sein Werk die Stiftung des neuen und ewigen, die ganze Welt umfassenden Bundes und Reiches (*Is.* 60, 1 sqq.; *Baruch* 2, 35; *Ez.* 37, 26).

Allein der Grund dieses ganzen Werkes ist die Sündenvergebung (*Is.* 1, 16 sqq.; 43, 25; *Ez.* 36, 25) und innere Heiligung der Menschen, die Umwandlung und Neuschaffung der Herzen (*Jer.* 31, 33; *Ez.* 11, 19; 36, 26) durch den heiligen Geist, den der Messias ausgießen wird über alles Fleisch (*Joel.* 2, 28; *Ez.* 36, 26).

Diese Begnadigung der Welt hat aber ihren Grund in der Versöhnung, welche der Messias, der ewige Priester (*Ps.* 109, 4), durch seine freiwillige Selbstaufopferung (*Is.* 53, 7) in seinem Leiden und Sterben (*Ps.* 21; *Is.* 53) dadurch vollbringt, daß er die Sünden der Welt auf sich nimmt (*Is.* 53, 5. 6. 11), durch seinen Tod tilgt und eben dadurch die ganze Prophetie erfüllt, den neuen und ewigen Bund stiftet, seine königliche Herrschaft und das Reich der Gerechtigkeit gründet (*Dan.* 7, 24).

1087. Der alttestamentliche Opferkultus.

2. Der ganze alttestamentliche Kultus, besonders der Opferkultus, war die liturgische Darstellung dieser Wahrheit, welche auch durch die großen geschichtlichen Typen, z. B. Abel und Isaak, Auszug aus Aegypten, Rückkehr aus Babylon gesinnbildet wird.

Daß die fleischlichen Juden das Geheimnis des Kreuzes, der Versöhnung und der Gnade nicht erkannten, hatte in ihrer Verblendung seinen Grund und war ihr Verderben. Daher hat das Neue Testament diese Wahrheit nebst der Gottheit Christi vor allem ins Licht gestellt.

B. Neues Testament.

Im Neuen Testamente wird uns das Werk Christi in einigen großen charakteristischen Zügen vorgeführt.

1088. Das Werk Christi ist Erlösung, d. h.

1. Zunächst wird das Werk Christi als Erlösung (*redemptio*, ἀπολύτρωσις) bezeichnet. Die Erlösung schließt ein doppeltes Moment ein, ein negatives und ein positives.

Befreiung und

1. Sie bewirkt die Befreiung

a. von der Sünde: In quo habemus redemptionem per sanguinem eius, remissionem peccatorum. *Eph.* 1, 7;

b. von der Knechtschaft der Sünde (*Rom.* 8, 1. 2) oder von der sündigen Welt: Qui dedit semetipsum pro peccatis nostris, ut eriperet nos de praesenti saeculo nequam. *Gal.* 1, 4;

c. von allen Folgen der Sünde, insbesondere vom Fluche und der Knechtschaft des Gesetzes, welches denen, die es nicht erfüllen, zur Verdammnis gereicht, die Gnade zu seiner Erfüllung aber nicht in sich selber

trägt: Christus nos redemit de maledicto legis. *Gal.* 3, 13. Vgl. *Eph.* 2, 15;

d. von der Gewalt der Finsternis: Qui eripuit nos de potestate tenebrarum et transtulit in regnum Filii dilectionis suae. *Col.* 1, 13;

e. von der Gewalt des Todes und des Teufels: Ut per mortem destrueret eum, qui habebat mortis imperium, id est diabolum. *Hebr.* 2, 14.

2. Aber nicht bloß vom Bösen hat uns Christus befreit, sondern auch Rechtfertigung, Heiligung, Leben, Seligkeit im Überfluß uns mitgeteilt: Ut omnis, qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam. *Joann.* 3, 16. Ego veni, ut vitam habeant, et abundantius habeant. *Joann.* 10, 10. Qui factus est nobis sapientia a Deo, et iustitia et sanctificatio et redemptio. 1 *Cor.* 1, 30. Heiligung.

II. Schon aus dem Bisherigen ergibt sich, daß die Erlösung nicht lediglich durch die Lehre und das Beispiel Christi gewirkt ist. Der Unterschied zwischen dem Judentum und Christentum besteht ja gerade darin, daß das Christentum nicht vorzugsweise Gesetz, sondern vor allem Gnade ist. Dies ergibt sich ferner daraus, daß 1089. Die Erlösung nicht bloß Lehre und Beispiel Christi.

1. die Erlösung durch Christus, das *agnus occisus ab origine mundi* (*Apoc.* 13, 8), mit ihrer Kraft auch die ganze Vorzeit umfaßt, und daß

2. die Erlösungsgnade Christi absolut notwendig ist zum Heile aller, auch der Kinder.

III. Das Wesen der Erlösung besteht in der Versöhnung der Menschen mit Gott und Gottes mit den Menschen durch Sühne der Sündenschuld.

1. Die heilige Schrift spricht häufig aus, die Sünder, welche als solche Gott entfremdet und seine Feinde waren, seien durch den Tod Christi mit Gott wieder versöhnt worden: Cum inimici essemus, *reconciliati* sumus Deo per mortem Filii eius. *Rom.* 5, 10. Et vos cum essetis aliquando alienati et inimici sensu in operibus malis, nunc autem *reconciliavit* in corpore carnis eius per mortem, exhibere vos sanctos et immaculatos et irreprehensibiles coram ipso. *Col.* 1, 21, 22. 1090. Die Erlösung ist wesentlich Versöhnung.

Gott hat durch Christus und in Christus die Welt mit sich versöhnt: Omnia ex Deo, qui nos *reconciliavit* sibi per Christum, et dedit nobis ministerium reconciliationis, quoniam quidem Deus erat in Christo mundum *reconcilians* sibi. 2 *Cor.* 5, 18. 19.

Daher die apostolische Mahnung: Pro Christo ergo legatione fungimur, tanquam Deo exhortante per nos. Obsecramus pro Christo, *reconciliamini* Deo. 2 *Cor.* 5, 20.

Wie die Menschen durch die Sünde nicht bloß mit Gott, sondern auch mit den Engeln und untereinander verfeindet wurden, so hebt die Versöhnung mit Gott durch Christum auch diese Spaltung und Feindschaft auf. Daher ist Christus der allgemeine Versöhner und Friedensstifter zwischen Himmel und Erde (*Col.* 1, 20), zwischen Heiden und Juden (*Eph.* 2, 13 sqq.).

2. Diese Versöhnung der Menschen mit Gott geschieht aber keineswegs vorzugsweise und lediglich dadurch, daß die Menschen ihre Gesinnung gegen 1091. Die Versöhnung mit Gott beruht auf der Sühne der Schuld

Gott ändern, indem sie, durch die Lehren und das Beispiel Christi und namentlich durch die Betrachtung seines Leidens gerührt, aufhören, Gott zu fliehen, ihn zu hassen und zu beleidigen, und anfangen, ihn zu lieben und so aus Feinden Freunde Gottes zu werden. Vielmehr hat diese Sinnesänderung und Bekehrung der Menschen und die dadurch vollzogene Aussöhnung der Menschen mit Gott die Sühne ihrer Schuld und die dadurch bewirkte Versöhnung Gottes mit den Menschen oder die Aufhebung des göttlichen Zornes zur Voraussetzung.

Kraft seiner Gerechtigkeit haßt und straft Gott nämlich notwendig die Sünde. Vgl. n. 328 ff. Deshalb sind alle Menschen, weil Sünder, Kinder des Zornes (*Eph.* 2, 3; *Rom.* 1, 18; vgl. n. 747 ff.) und dem Tode und Fluche verfallen. Anima, quae peccaverit, ipsa morietur. *Ez.* 18, 20. Maledictus, qui non permanet in sermonibus legis huius. *Deut.* 27, 26.

Die Sünde zu sühnen und den göttlichen Zorn aufzuheben, ist aber kein Mensch imstande. Dies lehrt die heilige Schrift dadurch, daß sie einesteils alle Sündenvergebung und Rechtfertigung als pure Gnade und Erbarmung bezeichnet (vgl. die Lehre von der Rechtfertigung) und andernteils erklärt, nur Christus als pontifex sanctus, innocens, impollutus .... excelsior coelis factus (*Hebr.* 7, 26) habe diese Sühnung vollbracht und vollbringen können.

1092. Das Erlösungswerk und die Gerechtigkeit Gottes.

Weil nun Christus diese Sühne nach dem Gesetze und zur Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit geleistet hat, so bezeichnet der Apostel das Erlösungswerk als eine Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit. *Iustitia* enim Dei in eo revelatur. *Rom.* 1, 17. Quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius, ad ostensionem *iustitiae* suae propter remissionem praecedentium delictorum in sustentatione Dei, ad ostensionem *iustitiae* eius in hoc tempore, ut sit ipse iustus et iustificans eum, qui est ex fide Jesu Christi. *Rom.* 3, 25. 26.

1093. Das Erlösungswerk und die Barmherzigkeit Gottes.

Hiermit stehen die Aussprüche, welche das Erlösungswerk als Werk und Offenbarung der göttlichen Barmherzigkeit und Liebe darstellen, z. B. *Joann.* 3, 16; *Rom.* 5, 8 sq.; *Eph.* 2, 8 sqq.; *Tit.* 2, 11; 3, 4, durchaus nicht in Widerspruch. Darin, daß der Sohn Gottes für unsere Sünden genugthat, offenbart sich die Gerechtigkeit, darin aber, daß zu diesem Zwecke der Vater den Sohn und der Sohn sich selbst hingab, offenbart sich die Barmherzigkeit Gottes.

Mit Unrecht berufen sich daher Socinianer und Rationalisten gegen das Dogma von der stellvertretenden Genugthuung auf die Stellen der heiligen Schrift, in denen gesagt wird, daß wir Erlösung, Sündenvergebung, Seligkeit aus Gnade empfangen haben. Diese Stellen beziehen sich teils auf die Zuwendung der Erlösungsgnade an uns, die rein freiwillig (gratuita) ist, teils auf die Gratuität der Menschwerdung und der Leistung der Satisfaktion selbst.

IV. Fragt man nun, in welcher Weise Christus diese Sühne geleistet hat, so antwortet die heilige Schrift:

1094. Das Lösegeld für die Sünde.

1. Christus leistete die Sühne dadurch, daß er das Lösegeld oder den Preis (*pretium, redemptio,* λύτρον, ἀντίλυτρον) für die Sünde gezahlt hat. Dieser Preis ist sein Blut. Non corruptibilibus auro vel argento redempti estis ...., sed pretioso sanguine quasi agni

immaculati Christi et incontaminati. 1 *Petr.* 1, 18. 19; vgl. 1 *Joann.* 1, 7. Als Lösegeld wird auch bezeichnet sein Tod (*Hebr.* 2, 14) am Kreuz (*Joann.* 12, 31), die Dahingabe seiner Seele, d. h. seines Lebens: Filius hominis . . venit . . . . dare animam suam redemptionem (λύτρον) pro multis (*Matth.* 20, 28), die Aufopferung seiner selbst: Unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus, qui dedit redemptionem (ἀντίλυτρον) semetipsum pro nobis. 1 *Tim.* 2, 5. 6.

2. Denselben Gedanken der Erlösung spricht der Ausdruck aus, Christus habe der göttlichen Gerechtigkeit dadurch Genugthuung geleistet, daß er sich selbst als Sühn- und Bundesopfer dargebracht hat, indem er die Sünden der Welt auf sich nahm und durch sein Leiden und Sterben für sie Genugthuung leistete. 1095. Christus das Sühn- und Bundesopfer.

Daß Christus selbst das Sühn- und Bundesopfer war, wird von der heiligen Schrift in verschiedener Weise gelehrt.

a. Christus ist im eigentlichen Sinne des Wortes als der legitime Darbringer eines äußeren und eigentlichen Opfers (*Hebr.* 5, 1; 8, 3) Priester (*Hebr.* 3, 1; 4, 14; 5, 10). Aus dem Vorzuge des Priestertums und Opfers Christi vor dem jüdischen den Vorzug des Neuen Testamentes vor dem Alten zu zeigen, ist der Hauptzweck des Hebräerbriefes. 1096. Christus ist Priester.

Das Opfer, welches Christus als Priester Gott dargebracht hat, ist aber nicht irgendwelches Opfer, *hostia*, θυσία (*Hebr.* 7, 27), sondern ein Sühnopfer, *propitiatio*, ἱλαστήριον (*Rom.* 3, 25) und Bundesopfer.

α. Die blutigen Sühnopfer des Alten Bundes, insbesondere das Opfer am Versöhnungstage (*Lev.* 16) waren Vorbilder, umbra futurorum bonorum (*Hebr.* 10, 1). Der Zweck des Sühnopfers war die Sühne einer Schuld, die man sich durch Gesetzesübertretung zugezogen hatte. Diese Sühne geschah durch Vergießung des Blutes, das nach der Anschauung des Alten Bundes für das Leben des Leibes selbst gilt (*Lev.* 17, 1). Daher: Sine sanguinis effusione non fit remissio. *Hebr.* 9, 22. Allein: Impossibile est, sanguine taurorum et hircorum auferri peccata. *Hebr.* 10, 4. Deshalb hat der Sohn Gottes die menschliche Natur angenommen, um anstatt dieser an sich kraftlosen Opfer, die Gott nicht befriedigen können, seinen Leib und sein Blut zum Opfer zu bringen (*Hebr.* 10, 5 sqq.). Dieses Opfer hat er am Kreuze sterbend gebracht, und, in den Himmel eingehend, stellt er es ewig dem Vater dar. Das Vorbild davon war der Hohepriester, der im Vorhofe das Versöhnungsopfer schlachtete und dann in das Allerheiligste eintrat, um das Opferblut vor dem Throne Gottes darzubringen (*Hebr.* 9, 7 sqq. 24). 1097. Christus als Sühnopfer.

Allein unendlich groß ist der Unterschied des Priestertums und Opfers des Alten und des Neuen Bundes. 1098. Unterschied zwischen Priestertum und Opfer des Alten und Neuen Bundes.

αα. Der alten Priester waren viele, weil sie starben. Jesus aber hat, weil er ewig bleibt, ein ewiges Priestertum, um alle, die zu ihm hintreten, selig zu machen (*Hebr.* 7, 23. 25).

ββ. Jene alten Priester haben Blut der Tiere geopfert; Christus sein eigenes Blut (*Hebr.* 9, 11 sqq.).

γγ. Jene haben zuerst zur Sühne ihrer eigenen Sünden und dann erst für die Sünden des Volkes geopfert; Christus, der unschuldige und

sündenlose Hohepriester, hatte nicht notwendig, für sich selbst ein Sühnopfer darzubringen. Er hat es also dargebracht nur für uns (*Hebr.* 7, 27).

δδ. Die alten Opfer wurden, weil sie kraftlos waren, jährlich, ja täglich wiederholt; Christus aber hat, indem er einmal litt, ein für allemal sein Opfer vollbracht (*Hebr.* 9, 25 sqq).

εε. Die alten Opfer bewirkten nur eine legale Reinigung des Fleisches; das Blut Christi aber reinigt die Gewissen, indem es die Sünden tilgt, auch die Sünden derer, die vor Christus lebten und die Verheißung hatten (*Hebr.* 9, 13—15. 28).

ζζ. Der Grund der Kraft des Opfers Christi liegt einerseits in seiner Sündenlosigkeit, andererseits in seiner göttlichen Person. Dementsprechend ging er auch nicht in ein vergängliches, irdisches Heiligtum, sondern nach Vollbringung der ewigen Erlösung in den Himmel ein, wo er ewiglich sein Opfer vor Gott geltend macht (*Hebr.* 4, 14; 7, 26; 9, 24).

1099. Christus als Bundesopfer. β. Das Sühnopfer Christi ist zugleich Bundesopfer. Der Bund oder die Vereinigung zwischen Gott und den Menschen hat die Versöhnung zur Voraussetzung, und diese hat jene zur Wirkung. Daher gab es vorbildlich auch schon im Alten Bunde ein Bundesopfer, Christus aber ist melioris testamenti sponsor (*Hebr.* 7, 22), melioris testamenti mediator (*Hebr.* 8, 6), novi testamenti mediator (*Hebr.* 9, 15). Durch seinen Tod hat er diesen Bund gestiftet und geweiht; durch seinen Tod hat er nach einem anderen Bilde das neue Testament vollziehbar gemacht (*Hebr.* 9, 16—18).

1100. Sühn- und Bundesopfer in der Einsetzung der Eucharistie. b. Seinen Charakter als Sühn- und Bundesopfer hat Christus auch in der Stiftung des eucharistischen Opfers kurz ausgesprochen, indem er sein Blut bezeichnete als das Blut des Neuen Bundes, das für die Apostel und für die Vielen vergossen wird zur Vergebung der Sünden (*Matth.* 26, 28; *Luc.* 22, 20; 1 *Cor.* 11, 25). Vgl. *Ex.* 24, 6—8; *Hebr.* 9, 19. 20. So ist auch sein Fleisch das für das Leben der Welt geopferte (*Joann.* 6, 52).

1101. Johannes und Petrus über das Sühnopfer des N. Testamentes. c. Was der Hebräerbrief über Christus als das Sühnopfer des Neuen Bundes weitläufig ausführt, haben auch die anderen Apostel gelehrt. So schreibt der hl. Johannes: Ipse est propitiatio (ἱλασμός) pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi. 1 *Joann.* 2, 2. Und der hl. Petrus: In oboedientiam et aspersionem sanguinis Jesu Christi. 1 *Petr.* 1, 2. Vgl. auch *Ephes.* 5, 2: Tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis.

1102. Die Socinianer über das Priestertum Christi. Aus dem Bisherigen ergibt sich, wie unbegründet die socinianische Behauptung ist, Christus sei nur vermöge seiner Interpellation im Himmel Priester. Nach der klaren Lehre der heiligen Schrift ist doch das Opfer am Kreuze Grund und Voraussetzung seiner Interpellation im Himmel, in welcher er dieses Opfer für uns geltend macht.

Übrigens gehört, wie bereits gesagt wurde (n. 1069 ff.), nicht bloß die Vergießung des Blutes und das Sterben, sondern auch alles, was Christus gethan und gelitten hat, zu seinem Opfer. Als unser getreuer Hohepriester, und um Barmherzigkeit an uns zu üben, ist er in allem uns ähnlich geworden (*Hebr.* 2, 17). Seine Gebete opferte er in der Zeit seines irdischen Wandels: Qui in diebus carnis suae preces supplicationesque ad eum, qui possit illum salvum facere a morte cum clamore valido et lacrimis offerens, exauditus est pro sua reverentia (*Hebr.* 5, 7). Sein Tod aus Gehorsam ist die Vollendung seines Opfers: Et quidem cum esset Filius

Dei, didicit ex eis, quae passus est, oboedientiam, et consummatus factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeternae, appellatus a Deo pontifex iuxta ordinem Melchisedech. *Hebr.* 5, 8—11.

1103. Christus Priester in der Eucharistie.

d. Christus ist Priester nicht nur durch das blutige Opfer nach der Ordnung Arons, sondern auch, wie wir in der Lehre von der Eucharistie sehen werden, durch das eucharistische Opfer nach der Ordnung des Melchisedech. Im Briefe an die Hebräer jedoch vergleicht der Apostel dem nächsten Zwecke dieses Briefes entsprechend Christus mit Melchisedech in einer anderen Beziehung, nämlich in Bezug auf seine Erhabenheit über Abraham und in Bezug auf das göttliche Princip und den ewigen Bestand seines Priestertums: Sine patre, sine matre, sine genealogia, neque initium dierum neque finem vitae habens. *Hebr.* 7, 3.

1104. Christus das Lamm, dessen Blut uns heiligt.

e. Ganz dasselbe, was die Stellen von dem Priestertum und Opfer Christi sagen, wird auch ausgedrückt

α. durch die Bezeichnung Christi als *Agnus* Dei, qui tollit peccatum mundi, als welches Johannes der Täufer ihn verkündet *Joann.* 1, 29; vgl. 1 *Joann.* 3, 5); als das Osterlamm, das für uns geschlachtet wurde (1 *Cor.* 5, 7); als das makellose Lamm, durch dessen Blut wir erlöst wurden (1 *Petr.* 1, 19);

β. an allen Stellen, die einfach sagen, daß das Blut Christi uns von den Sünden reinigt (1 *Joann.* 1, 7).

1105. Sühnopfer und stellvertretende Genugthuung.

3. In dem Begriff des Sühnopfers liegt wesentlich der Begriff der stellvertretenden Genugthuung, *satisfactio vicaria.* Das Sühnopfer wird nämlich mit der Sünde desjenigen, für den es dargebracht wird, belastet und zur Genugthuung für diese Sünde geschlachtet. Hat sich also Christus als Sühnopfer für uns geopfert, so folgt daraus von selbst, daß er, mit unseren Sünden belastet, an unserer Statt gestorben ist, um dadurch für unsere Sünden genugzuthun. Er ist also nicht nur zu unserem Vorteile (mors Christi *salutaris*), sondern auch an unserer Statt, als unser Stellvertreter (mors Christi *vicaria*) am Kreuz gestorben.

1106. Socinianer und Rationalisten.

Dies letztere leugnen die Socinianer und Rationalisten, indem sie die Aussprüche der Schrift, Christus sei für uns gestorben (*Rom.* 5, 6 sqq.; 8, 32), lediglich dadurch erklären wollen, er sei zu unserem Vorteile gestorben, und dieser Vorteil sei wesentlich auf das Beispiel zurückzuführen, das er in seinem Leiden uns gegeben.

Allerdings ist der Tod Christi auch ein Beispiel für uns: Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum. 1 *Petr.* 2, 21. Allein das schließt die Hauptsache, die stellvertretende Genugthuung, nicht aus, wie der hl. Petrus alsbald ausdrücklich hervorhebt: Qui peccata nostra ipse pertulit in corpore suo super lignum, ut peccatis mortui iustitiae vivamus, cuius livore sanati sumus. 1 *Petr.* 2, 24; vgl. *Is.* 53, 5.

Daß ferner die Partikel ὑπέρ in der Bedeutung zum Vorteil vorkommt, und daß es vorzugsweise in diesem Sinne heißt, wir sollen füreinander sterben, wie Christus für uns gestorben ist (1 *Joann.* 3, 16; vgl. 2 *Cor.* 1, 6), beweist nicht das Mindeste. Denn diese Partikel wird ebenso im Sinne von anstatt und daher neben und gleichbedeutend mit ἀντί gebraucht.

Wenn aber von Menschen gesagt ist, daß sie füreinander leiden, so heißt es auch: Numquid Paulus crucifixus est pro nobis? (1 *Cor.* 1, 13; vgl. *Rom.* 9, 3), obwohl auch Menschen in stellvertretender Weise einigermaßen füreinander Genugthuung leisten können. Vgl. *Col.* 1, 24.

Die stellvertretende Genugthuung Christi wird in der heiligen Schrift ausdrücklich gelehrt:

1107. Christus hat unsere Sünden übernommen.

a. Gott hat unsere Sünden auf ihn gelegt; er aber hat unsere Sünden getragen und wegen ihrer und zu ihrer Sühne gelitten. Vere languores nostros ipse tulit et dolores nostros ipse portavit . . . Ipse vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera nostra . . . . Posuit Dominus in eo iniquitatem omnium nostrum. *Is.* 53, 4 sqq. Diese Prophetie ist durch 1 *Petr.* 2, 24 authentisch ausgelegt.

Wenn *Matth.* 8, 16. 17 jene Worte des Isaias auf die Krankenheilungen bezogen werden, so ist die eigentliche und hauptsächliche Bedeutung derselben durch die Anwendung auf eine untergeordnete und typische Wirkung der Erlösung nicht beeinträchtigt.

Ebenso ist der socinianische Einwand, portare sei gleich auferre und tollere peccata, hinfällig. Denn der Zusammenhang unserer Stelle zeigt, daß portare nicht lediglich in diesem Sinne gemeint ist; in Wirklichkeit hat das tollere das portare zu seiner Voraussetzung.

1108. Christus ist für uns zur Sünde geworden.

b. Daß Christus, indem er semel pro peccatis nostris mortuus est, iustus pro iniustis (1 *Petr.* 3, 18) im eigentlichen Sinne unser Stellvertreter war, drückt der hl. Paulus in der schärfsten Weise aus, wenn er sagt, Christus, der Sündenlose und Heilige, sei für uns zur Sünde und zum Fluche geworden: Eum, qui non noverat peccatum, pro nobis *peccatum* fecit, ut nos efficeremur iustitia Dei in ipso. 2 *Cor.* 5, 21. Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis *maledictum*, quia scriptum est: maledictus omnis, qui pendet in ligno. *Gal.* 3, 13. Deshalb wird Christus auch symbolisiert durch die am Kreuzespfahle erhöhte, eherne Schlange, dieses Sinnbild der Sünde und der Erlösung zugleich. Vgl. *Joann.* 3, 14; *Num.* 21, 9.

1109. Christus erlitt die Strafe d. Sünde.

c. Dadurch aber, daß Christus zur Sühne der Sünde, die er auf sich genommen, die Strafe der Sünde, den Tod, erlitt — stipendia peccati mors (*Rom.* 6, 23) — leistete er für die Sünde Genugthuung, hob sie auf und mit ihr den Fluch des Gesetzes, der die Folge der Übertretung des Gesetzes ist: maledictus omnis, qui non permanserit in omnibus, quae scripta sunt in libro legis, ut faciat ea. *Gal.* 3, 10; vgl. *Deut.* 27, 26. Er hob also auf den Fluch des Gesetzes, nicht indem er das Gesetz abschaffte, sondern es erfüllte und so die Sünde als Sünde verdammte, indem er die Strafe der Sünde litt und dadurch der im Gesetze geoffenbarten Gerechtigkeit Gottes genugthat: Nam quod impossibile erat legi, in quo infirmabatur per carnem, Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, et de peccato damnavit peccatum in carne, ut iustificatio legis impleretur in nobis. *Rom.* 8, 3. 4.

1110. Christus vernichtete den Schuldbrief.

d. Diese Austilgung unserer Sünden durch den Tod Christi (vgl. 1 *Petr.* 2, 24) wird noch verdeutlicht durch das Bild des uns verdammenden Schuldbriefes, den Christus am Kreuze vernichtete: Et vos, cum mortui essetis in delictis . . . . convivificavit cum illo, donans vobis omnia delicta, delens quod adversus nos erat *chirographum decreti*, quod erat contrarium nobis, et ipsum tulit de medio, affigens illud cruci. *Col.* 2, 13. 14.

1111. Christus und Adam.

e. Endlich ergibt sich die stellvertretende Genugthuung Christi und ihre Natur aus dem Vergleiche Christi mit Adam. Wie wir durch Adams Sünde Sünder geworden, seine Sünde unsere Sünde ist, so werden wir durch Christi Gerechtigkeit Gerechte, und seine Genugthuung wird unsere Genugthuung: Sicut enim per inoboedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius oboedientiam iusti constituentur multi. *Rom.* 5, 19.

§ 116. Die stellvertretende Genugthuung Christi in der Tradition.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VII § 387.

1. Die Väter sprechen das Dogma von dem stellvertretenden Sühnopfer Christi im engen Anschlusse an die allseitigen und klaren Aussprüche der heiligen Schrift unzähligemal aus. Es ist daher nicht notwendig, für dasselbe Stellen aus den Schriften der Väter hier anzuführen. Nur eine öfter wiederkehrende Darstellung unseres Dogmas sei erwähnt. Die Väter lehren nämlich häufig, Christus habe die Menschheit aus der Herrschaft des Teufels befreit, indem er sich demselben als Lösegeld hingab und so die Menschen aus der Gefangenschaft des Teufels loskaufte; dieser aber habe durch die Tötung des Unschuldigen sein Recht über die Schuldigen verloren. Dies ist selbstverständlich nicht so zu verstehen, als ob dem Teufel Genugthuung geleistet worden sei; die heiligen Lehrer wollen damit vielmehr nur sagen, durch die Gott geleistete Genugthuung sei die von Gott zur Strafe über die Menschen verhängte Herrschaft des Teufels vernichtet worden. 1112. Inwiefern Christus von der Herrschaft des Teufels befreite.

2. Die Glaubensbekenntnisse sprechen einstimmig das Dogma aus, daß Christus propter nos homines et propter nostram salutem (Symb. Constant.) Mensch ward und starb. So heißt es im Glaubensbekenntnis der 11. Synode von Toledo (675) von Christus: Solus pro nobis peccatum est factus, id est, sacrificium pro peccatis nostris. Das Konzil von Florenz aber erklärt als Glauben der katholischen Kirche, neminem umquam ex viro feminaque conceptum a diaboli dominatione fuisse liberatum, nisi per meritum mediatoris Dei et hominum Jesu Christi Domini nostri, qui .... humani generis hostem, peccata nostra delendo, solus sua morte prostravit. Decret. pro Jacobitis. 1113. Die Glaubensbekenntnisse über die stellvertretende Genugthuung.

3. Gegen pelagianische und semipelagianische Irrtümer wurde vielfältig in den Konzilien die Wahrheit ausgesprochen, daß niemand von der Sünde befreit werden könne als allein durch Christi Verdienst, das auch den Kindern durch die Taufe zugewendet werde. Dies geschah namentlich auf der zweiten Synode von Mileve und ebenfalls der zweiten von Orange. Vgl. *Denzinger,* Ench. n. 64 sqq.; n. 144 sqq. Ferner erklärte das Konzil von Trient: Nos Deo reconciliavit unus mediator Dominus noster Jesus Christus in sanguine suo, factus nobis iustitia, sanctificatio et redemptio. Sess. 5 de pecc. orig. can. 3. Huius iustificationis causae sunt . . . meritoria . . . Dominus noster Jesus Christus, qui, cum essemus inimici, propter nimiam caritatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit. Sess. 6 de iustificat. c. 7. Is igitur Deus et Dominus noster, etsi semel se ipsum in ara crucis, morte intercedente, Deo Patri oblaturus erat, ut aeternam illic redemptionem operaretur, quia tamen per mortem sacerdotium eius exstinguendum non erat, in coena novissima, qua nocte tradebatur, ut dilectae sponsae suae Ecclesiae visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur eiusque memoria in finem usque saeculi permaneret ....., corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit. Sess. 22 de sacrif. 1114. Die Konzilien über die stellvertretende Genugthuung.

Missae c. 1. In Bezug auf das Priestertum Christi hatte schon das Konzil von Ephesus erklärt: Pontificem et Apostolum confessionis nostrae factum esse Christum, divina Scriptura commemorat. Obtulit enim semetipsum pro nobis in odorem suavitatis Deo et Patri. Can. 10.

1115. Die Liturgien über die Genugthuung. 4. Alle Liturgien beruhen auf dem Grundgedanken, daß Christus für uns Genugthuung geleistet hat.

Den ausführlichen Traditionsbeweis s. bei Dörholt, Die Lehre von der Genugthuung Christi.

§ 117. Notwendigkeit und Kongruenz der stellvertretenden Genugthuung Christi.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie VII § 325 ff.

1116. In welchem Sinne die Genugthuung notwendig war. 1. Die Notwendigkeit der stellvertretenden Genugthuung wird von einigen als necessitas *congruentiae*, von anderen als necessitas *hypothetica*, wiederum von anderen als necessitas *decreti* und endlich auch als necessitas *simplex* bezeichnet. Die der letzteren Ansicht huldigen, verstehen diese Notwendigkeit jedoch nur nach der wirklichen Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit und Weisheit, wie wir sie aus der Offenbarung kennen, während sie nicht leugnen, daß Gott potentia *absoluta* auf andere, uns nicht näher bekannte Weise oder auch gar nicht habe erlösen können.

In der Sache stimmen diese verschiedenen Meinungen überein. Selbst die letzte hält die Freiheit Gottes, die allen seinen Werken nach außen wesentlich eigen ist, aufrecht, vorausgesetzt daß der Unterschied zwischen potentia absoluta und ordinata richtig verstanden wird. Vgl. n. 339.

Dagegen steht fest,

1. daß Gott die Welt durch die Genugthuung Christi wirklich erlösen wollte, womit die necessitas *subsequens* oder *decreti* gegeben ist. Von dieser necessitas redet die heilige Schrift überall, wo sie sagt, daß Christus leiden mußte;

2. daß dieses Mittel notwendig war, wenn Gott eine satisfactio *de condigno* wollte: necessitas *conditionata* oder *hypothetica*;

3. daß es sehr kongruent war, daß Gott eine satisfactio de condigno forderte: necessitas *congruentiae*.

In diesem dreifachen Sinne kann von einer Notwendigkeit der stellvertretenden Genugthuung Christi wie auch der Menschwerdung überhaupt (n. 845 ff.) die Rede sein. Das ist auch die allgemeine Ansicht der Theologen. Der hl. Anselm von Canterbury († 1109) behauptete allerdings in seinem berühmten Werke *Cur Deus homo*, Gott müsse für jede ihm zugefügte Beleidigung entweder eine entsprechende Strafe verhängen oder eine entsprechende Genugthuung fordern; die ewige Strafe habe er aber über Adam und dessen Nachkommen nicht verhängen können, da nach ewigem Ratschlusse die Menschen die Sitze der gefallenen Engel einnehmen sollten; da nun ein Mensch für die unendliche Schuld eine unendliche Genugthuung nicht leisten konnte, so habe der Gottmensch sie leisten müssen. Vgl. Schwane, Dogmengeschichte III S. 298 ff.

Die Ansicht des hl. Anselm fand sofort ihre Gegner und wird heute von keinem Theologen mehr gelehrt.

1117. Die Genugthuung Christi war kongruent. II. Dagegen ist die stellvertretende Genugthuung Christi wie auch die Menschwerdung (n. 849 ff.) in hohem Grade kongruent und kann insofern im uneigentlichen Sinne auch als notwendig bezeichnet werden.

Für die Wiederherstellung des gefallenen Menschen durch die stellvertretende Genugthuung Christi sprechen alle Gründe, welche auch die Kongruenz der Menschwerdung darthun (n. 849 ff.).

Daß Gott des gefallenen Menschen sich erbarmte, während er nach seiner Gerechtigkeit die gefallenen Engel verwarf, läßt sich aus einer Reihe von Kongruenzgründen erklären. 1118. Warum Gott die Engel verwarf u. der Menschen sich erbarmte.

1. Die Sünde des verführten Menschen war geringer, als die des verführenden Teufels.

2. Die natürliche und übernatürliche Begabung des Menschen war schwach im Vergleiche zur Natur und Gnade der Engel.

3. Der menschliche Wille ist wandelbarer als der Wille der reinen Geister und nicht sofort im Bösen befestigt; daher ist er für die Bekehrung leichter empfänglich, was sich bei den ersten Menschen auch in der alsbald eintretenden Furcht und Beschämung zeigte, die allerdings, soweit sie heilsam war, auf zuvorkommende Gnade zurückgeführt werden muß.

4. Endlich ist von höchster Wichtigkeit der Umstand, daß in Adam das ganze Menschengeschlecht fiel und alle seine Nachkommen, zunächst ohne persönliche Verschuldung, dem Verderben überliefert wurden. Daher war es angemessen, daß der gesamten Menschheit vor der Minderzahl der Engel, die alle persönlich gesündigt hatten, der Vorzug gegeben wurde, daß alle Menschen, die guten Willens sind, sich retten können, wie die Mehrzahl der Engel durch Gottes Gnade und ihren guten Willen vor dem Falle bewahrt blieb.

5. Der letzte Grund aber liegt in der freien Wahl Gottes, dem es gefallen hat, in der Erlösung der gefallenen Menschheit die Größe seiner Barmherzigkeit, in der Verwerfung der gefallenen Engel die Strenge seiner Gerechtigkeit zu offenbaren, und die Niedrigen zu erhöhen, die Stolzen aber vom Throne zu stoßen.

III. Ist hiernach die Wiederherstellung des gefallenen Menschen kongruent, so ist es auch angemessen, daß dieselbe durch eine vollkommene Genugthuung geschah, da nur durch diese die durch die Sünde verursachte Unordnung in jeder Beziehung aufgehoben wird. 1119. Kongruenz der Genugthuung.

Die Sünde hat nämlich eine doppelte Wirkung, die *macula culpae* und den *reatus poenae*. Jene besteht in dem Verlust der heiligmachenden Gnade und der Lostrennung von Gott, dem übernatürlichen Endziel. Der reatus aber besteht in der durch diese Beleidigung Gottes kontrahierten Schuld, welche Strafe und Genugthuung fordert. Die macula wird demnach getilgt durch die Wiederverleihung der heiligmachenden Gnade, der reatus aber durch die Genugthuung für die Schuld. Ad peccatorum perfectam emundationem duo requiruntur, secundum quod duo sunt in peccato, scilicet macula culpae et reatus poenae. Macula quidem culpae deletur per gratiam, qua cor peccatoris convertitur ad Deum; reatus autem poenae totaliter tollitur per hoc, quod homo Deo satisfacit. Utrumque autem horum efficit sacerdotium Christi. S. Th. 3 q. 22 a. 3 c.

Beides steht zu einander in dem Verhältnis, daß objektiv die Wiederverleihung der Gnade die Tilgung der Schuld zur Voraussetzung hat. Während nämlich in dem schuldlosen Menschen, wie er aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen, kein Hindernis war, daß die göttliche Liebe ihm die heiligmachende Gnade mitteilte, setzt in dem sündigen Menschen die 1120. Verhältnis der Wiederverleihung d. Gnade zur Tilgung der Schuld.

Schuld vermöge der göttlichen Gerechtigkeit dieser Liebe ein Hindernis entgegen, welches durch die Genugthuung entfernt wird.

1121. Satisfactio und meritum. Was den Sprachgebrauch betrifft, so wird das Verdienst Christi im weiteren Sinne *satisfactio* genannt, insofern es zur Aufhebung des *reatus poenae* dient; *meritum* im engeren Sinne heißt es, insofern es die Gnade zur Tilgung der *macula culpae* uns erwirbt. Diesen Sprachgebrauch hat auch das Tridentinum (Sess. 6 de iustif. c. 7) in den Worten adoptiert: Jesus Christus . . . nobis iustificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit. Sowie also macula und reatus die beiden untrennbaren Momente der Sünde sind, so bilden meritum und satisfactio die beiden untrennbaren Momente der Erlösung.

1122. Kongruenz der satisfactio de condigno. IV. Sollte die Wiederherstellung des gefallenen Menschen durch eine zu leistende Genugthuung erfolgen, so war es angemessen, daß dieselbe nicht blos *de congruo*, sondern *de condigno*, d. h. der Sündenschuld äquivalent war.

Nur durch eine satisfactio condigna konnte nämlich die verletzte Ordnung in jeder Beziehung vollkommen hergestellt werden und zwar

1. bezüglich Gottes, dessen durch die Sünde beeinträchtigte gloria externa vollkommen restituirt wird;

2. bezüglich des Sünders selbst, der vollkommen in den früheren Zustand zurückversetzt wird. Denn sowie vor der Sünde nach der Strenge der Gerechtigkeit keine Schuld an ihm war, so auch jetzt, nachdem seine Schuld nach der Strenge der Gerechtigkeit vollkommen getilgt ist.

1123. Kein Geschöpf kann eine Genugthuung de condigno leisten. V. Eine satisfactio *de condigno* kann aber weder der Sünder selbst, noch irgend ein anderes, wenn auch schuldloses und noch so vollkommenes und erhabenes Geschöpf leisten.

1. Was den Sünder selbst betrifft, so kommt zu dem Umstande, daß er ein bloßes Geschöpf ist, noch der andere, daß er ohne die Gnade Gottes zu jedem meritorischen Akte absolut unfähig ist.

2. Eine satisfactio de condigno für die Sünden der Menschheit kann überhaupt kein bloßes Geschöpf leisten, auch wenn es das reinste und heiligste wäre. Denn:

a. Die Schuld der Sünde hat wegen der unendlichen Würde Gottes eine gewisse Unendlichkeit, mag man dieselbe mit den Thomisten als eine intrinseca oder mit den Scotisten als eine extrinseca bezeichnen. Deshalb muß auch die Genugthuung für sie einen unendlichen Wert haben. Peccatum contra Deum commissum quandam infinitatem habet ex infinitate divinae maiestatis: tanto enim offensa est gravior, quanto maior est ille, in quem delinquitur. Unde oportuit ad condignam satisfactionem, ut actus satisfacientis haberet efficaciam infinitam. S. Th. 3 q. 1 a. 2 ad 2.

Jedes blos kreatürliche Verdienst ist aber schlechthin und in jeder Beziehung endlich.

b. Da das ganze Menschengeschlecht sündhaft ist, so steht die Genugthuung eines einzelnen Geschöpfes zur Schuld aller Menschen in keinem Verhältnis. Quia tota humana natura erat per peccatum córrupta, nec bonum alicuius personae vel etiam plurium poterat per aequiparantiam totius naturae detrimentum recompensare. S. Th. 3 q. 1 a. 2 ad 2.

Dies gilt auch von einem Engel, dem überdies die Gattungseinheit mit dem Menschen und damit das natürliche Fundament der Stellvertretung abgeht.

c. Endlich gehört zu einer äquivalenten Genugthuung, daß sie geleistet werde

α. *ex propriis.* Dies ist aber bei einem bloßen Geschöpfe nicht möglich; denn alles, was es von Natur oder durch Gnade besitzt, ist Gottes Eigentum;

β. *ex non debitis.* Auch dies ist bei jedem bloßen Geschöpfe unmöglich; denn alles, was wir vermögen, sind wir Gott schuldig, und wenn wir alles gethan haben, bleiben wir nach den Worten des göttlichen Heilandes unnütze Knechte (*Luc.* 17, 10).

VI. Nach dem Bisherigen müssen wir eine doppelte Wahrheit festhalten:

1. Auch unter Voraussetzung der Erlösung besteht keine absolute Notwendigkeit einer *satisfactio de condigno* durch den Gottmenschen. Denn Gott hätte sich allerdings mit einer unvollkommenen Genugthuung, sei es durch den Sünder selbst, sei es durch ein anderes Geschöpf, begnügen und das Fehlende aus Barmherzigkeit nachlassen können. Gott ist auch frei in der Übung seiner Gerechtigkeit, und die gloria Dei externa hat nicht dieselbe Notwendigkeit wie die gloria interna. Ja Gott hätte, wenn es ihm so gefallen hätte, auch ohne jede Genugthuung den Menschen die Sünde verzeihen können. Unbedingt notwendig war nur, daß der Mensch die Widersetzlichkeit gegen Gott bereute; dann konnte Gott seine Barmherzigkeit walten lassen und verzeihen. 1124. Keine absolute Notwendigkeit der Genugthuung de condigno.

2. Jedoch ist die *satisfactio de condigno*, und das sollte durch alles Bisherige gezeigt werden, überaus angemessen. 1125. Angemessenheit der satisfactio de condigno in der übernatürlichen Ordnung.

Diese Kongruenz wird in einem neuen und höheren Lichte erscheinen, wenn wir die übernatürliche Ordnung, welche in der Wirklichkeit durch die Erlösung wiederhergestellt wurde, in Erwägung ziehen.

Die Sünde hat nämlich allerdings auch schon in der natürlichen Ordnung jene gewisse Unendlichkeit, von der die Rede war, weshalb ein Geschöpf auch schon in ordine naturali unfähig ist, für die Schuld einer rein natürlichen Sünde de condigno genugzuthun. Auch in ordine naturae purae konnte daher nur der Gottmensch die Sündenschuld de condigno aufheben. Allein vielleicht könnte man sagen, im Fall des status naturae purae habe eine gewisse Kongruenz dafür gesprochen, daß Gott mit einer unvollkommenen Genugthuung sich begnügt und nicht die Menschwerdung und das Opfer seines Sohnes als Mittel zur Wiederherstellung der bloß natürlichen Ordnung gewählt hätte.

Wenn wir dagegen erwägen, daß Gott den Menschen zur übernatürlichen Kindschaft erheben und in übernatürlicher Weise von ihm verherrlicht sein wollte, so erhellt daraus die weit größere; ja specifisch andere Schuld der Sünde, die unter dieser Voraussetzung den Charakter der Empörung des Gotteskindes gegen den Vater und der Zerstörung der übernatürlichen Ordnung der Gnade und Glorie an sich trägt. Dadurch erscheint das übernatürliche Mittel der Menschwerdung um so angemessener.

Hierbei brauchen wir jedoch nicht stehen zu bleiben. Die Menschwerdung und das Opfer des Sohnes Gottes ist nämlich nicht bloß das Mittel

zur Wiederherstellung des Menschen in den Stand der Gnade und der übernatürlichen Kindschaft, sondern auch die Grundlage und Vollendung der ganzen übernatürlichen Ordnung und insofern als **Selbstzweck** zu betrachten.

Ist nämlich die menschliche Natur von Ewigkeit in Christus zur hypostatischen Union mit dem Logos und die ganze Menschheit zur Vereinigung mit Christus, ihrem Haupte, von Gott bestimmt und dadurch berufen und befähigt, Gott nicht bloß eine endliche, sondern in Christus unendliche äußere Ehre und Verherrlichung zu erweisen, so hat der Mensch durch seine Sünden, so viel an ihm lag, Gott diese unendliche Verherrlichung geraubt, so daß nun die Menschwerdung und das Sühnopfer des Gottmenschen als das schlechthin entsprechende Mittel erscheint, um diese unendliche Verherrlichung Gottes trotz der Sünde zu verwirklichen.

Unter diesem Gesichtspunkte hat das Kreuzesopfer, abgesehen von seinem die Schuld der Menschheit sühnenden Charakter, einen **absoluten** Wert, als das auch secundum entitatem operis vollkommenste Lobopfer zur Verherrlichung Gottes und als die höchste Offenbarung menschlicher Heiligkeit zur Ehre des Gottmenschen und der menschlichen Natur überhaupt.

§ 118. Natur der stellvertretenden Genugthuung Christi.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VII § 387.

I. **Die Genugthuung Christi für die Sünden der Welt ist *de condigno* und *superabundans*.**

1126. Die Genugthuung Christi erfüllt alle Bedingungen der satisfactio de condigno.

1. Die Genugthuung Christi ist *de condigno*, d. h. sie ist nach dem strengen Gesetze der Gerechtigkeit der zu sühnenden Schuld vollkommen gleichwertig. Denn sie ist

a. ex principio *dignificante* von **unendlichem** Werte;

b. wenn auch nicht ex entitate operis oder vermöge ihres principium *quo*, so doch vermöge ihres principium *quod ex propriis*. Denn da der göttlichen Person die Aseität und die absolute Selbstherrlichkeit zukommt, so ist sie auch absolut und kraft eigenen Rechtes Herr ihrer menschlichen Natur und aller durch dieselbe gesetzten Akte und erworbenen Verdienste.

Die Schwierigkeit, auf die auch manche neuere Theologen ihre Ansicht stützen, Christus habe nicht *ad rigorem iustitiae* Genugthuung geleistet, da die Menschwerdung selbst eine große Gnade Gottes sei, wird ihre Erledigung finden bei der Antwort auf die Frage, wem Christus Genugthuung geleistet hat. Vgl. n. 1131 ff.;

c. *ex non debitis*, da Christus zu keiner Leistung, insbesondere nicht zum Leiden und Sterben für uns verpflichtet war. Nur auf Grund einer freiwilligen Übernahme, gleichsam ex pacto, oder, wie man auch sagt, aus einer Bürgschaftsübernahme, ex sponsione oder fideiussione, kann von einer Verpflichtung die Rede sein.

Die Genugthuung Christi entsprach daher in allen Beziehungen dem strengen Gesetze der Gerechtigkeit und war ihrem Werte der zu sühnenden Schuld mindestens äquivalent.

Die davon verschiedene Frage, ob ihre Geltung **für uns** auf strenger Gerechtigkeit oder auf Gnade beruht, wird unten betrachtet. Vgl. n. 1137.

1127. Die Superabundanz der Genugthuung Christi.

2. Die Genugthuung Christi ist nicht allein äquivalent, sondern auch **superabundant**, d. h. von **höherem** Werte als die Schuld.

a. Dies ergibt sich

α. aus der heiligen Schrift. Ubi abundavit delictum, *superabundavit* gratia. *Rom.* 5, 20. Vgl. auch *Rom.* 5, 15. 16; 1 *Cor.* 6, 20; *Hebr.* 9, 28; 1 *Joann.* 2, 2. Außer der überreichen Genugthuung wird die Fülle der Gnade und des ewigen Lebens als Frucht der Menschwerdung bezeichnet. Ego veni, ut vitam habeant et abundantius habeant. *Joann.* 10, 10. Abundantiam gratiae et donationis et iustitiae accipientes . . . . per unum Jesum Christum. *Rom.* 5, 17. Vgl. *Ephes.* 1, 7;

β. aus der Lehre der Väter. Der hl. Chrysostomus schreibt, das Verdienst Christi übertreffe unsere Schuld, wie der Ocean einen Wassertropfen. Multo plura, quam debebamus, persolvit Christus, ac tanto plura, quanto stillam exiguam immensum pelagus excedit. Hom. 10 in Rom. n. 2;

γ. aus der Lehre der Theologen. Bekannt ist das Wort des hl. Thomas: Cuius (sanguinis) una stilla salvum facere totum mundum quit ab omni scelere;

δ. aus der Lehre der Kirche. Klemens VI. bezeichnet in der Jubiläumsbulle vom Jahre 1349 das Verdienst Christi als *infinitus* thesaurus und erklärt überdies, daß schon ein kleiner Tropfen des kostbaren Blutes propter unionem ad Verbum zur Erlösung des ganzen Menschengeschlechtes genügt hätte. Extravag. l. 5 tit. 9 c. 2;

ε. aus dem theologischen Denken. Alle Akte des Gottmenschen waren von unendlichem Werte, da sie Akte des Sohnes Gottes waren und jeder Akt seinen Wert erhält von der Person, die ihn setzt. Vgl. n. 1080 ff. Die Genugthuung Christi übersteigt daher an Wert die Beleidigung, welche Gott durch die Sünde zugefügt wird.

Wollte man hiergegen einwenden, daß ja auch die Schuld unendlich ist, so ist zu antworten, daß letztere unendlich ist *secundum quid*, die Genugthuung Christi aber *simpliciter*. Die unendliche Würde Gottes kommt nämlich in ganz anderer Weise bei dem Verdienste Christi als bei der Schuld des Menschen in Betracht. Bei jenem ist die göttliche Person das formelle Princip der Genugthuung und daher das Verdienst in sich selbst simpliciter von unendlichem Wert; die Sündenschuld aber ist nicht bloß ihrem principium quo, sondern auch ihrem principium quod nach formaliter endlich und entlehnt nur aus der Person des Beleidigten eine gewisse Unendlichkeit. Die äußere Ehre Gottes, welche der Mensch freilich mit unendlichem Unrecht Gott entzieht, ist daher an sich endlich, während die äußere Ehre, welche der Gottmensch zum Ersatze leistet, an sich unendlich ist. 1128. Unendlichkeit der Schuld und der Genugthuung.

b. Aus der Unendlichkeit und Superabundanz folgt von selbst

α. die Nichtigkeit des socinianischen Einwandes, die Genugthuung Christi sei deshalb nicht äquivalent, weil wir die Hölle verdient, Christus aber nur den zeitlichen Tod erlitten habe. Christus hat uns nicht dadurch erlöst, daß er die uns gebührende Strafe gelitten, sondern dadurch, daß er diese Strafe durch äquivalente Genugthuung aufgehoben hat. Äquivalent und superabundant ist aber der Wert dieser Genugthuung nicht ex entitate operis, sondern ex principio dignificante, weshalb auch der geringste Akt Christi zu unserer Erlösung genügt hätte; 1129. Christus hat die uns gebührende Strafe aufgehoben.

β. daß die Genugthuung und das Verdienst Christi zur Sühne aller wirklichen sowie auch aller möglichen Sünden und zur Erlangung 1130. Christus hat alle möglichen Sünden gesühnt u. alle möglichen Gnaden verdient.

aller möglichen Gnaden genügt. Die von Christus verdiente Gnade gratia Christi, ist daher größer als die ursprünglich verliehene Gnade Demnach ist auch die Verherrlichung Gottes und die Beseligung der Kreatur, die aus der ursprünglichen Gnade entspringen sollte, durch Christus nicht bloß wiederhergestellt, sondern weit übertroffen und daher der Schaden der Sünde überfließend gut gemacht. Non sicut delictum, ita et donum. *Rom.* 5, 15.

II. Christus hat als Mensch Genugthuung geleistet Gott dem Dreieinigen.

Es ist Axiom, daß die Genugthuung einem anderen geleistet werden muß. Es fragt sich daher, ob und inwiefern bei der Genugthuung Christi dieser Forderung genügt, oder, wie man auch sagt, diese alteritas vorhanden sei.

1131. Die zur Genugthuung erforderte alteritas liegt nicht im göttlichen Personenunterschied.

1. Falsch wäre die Antwort, diese alteritas habe in dem göttlichen Personenunterschied ihren Grund, indem die Person des Sohnes der Person des Vaters die Genugthuung geleistet habe. Der Beleidigte, dem die Genugthuung geleistet wurde, ist nicht die eine göttliche Person im Unterschied von der anderen, sondern das göttliche Wesen und deshalb der Dreieinige, die drei Personen in der Einheit des Wesens, da ja alle Beziehungen Gottes zu der Kreatur dem Wesen eigen sind.

1132. Der Unterschied zwischen dem die Genugthuung leistenden und empfangenden liegt in der Natur.

2. Der Unterschied zwischen dem, der die Genugthuung leistet, und dem, der sie empfängt, liegt demnach keineswegs in der Person, sondern in der Natur. Als Mensch hat Christus Gott Genugthuung geleistet, wie er auch als solcher der Mittler und Versöhner ist. Unus mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus. 1 *Tim.* 2, 5. Vgl. S. Th. 3 q. 26 a. 2.

Nun ist aber der Mensch Christus persönlich Gott. Daher ist es allerdings dieselbe göttliche Person, welche Genugthuung leistet und diese Genugthuung in ungeteilter Einheit mit den beiden anderen Personen empfängt, beides aber in ganz verschiedener Natur und Eigenschaft. Sie leistet Genugthuung als Suppositum der menschlichen Natur, sie empfängt Genugthuung als Suppositum der göttlichen Natur. Als Träger der menschlichen Natur ist Christus auch Träger der Pflicht derselben, Genugthuung zu leisten. Als Träger der göttlichen Natur ist er Träger des Rechtes, Genugthuung zu fordern. Diese Verschiedenheit der Naturen und der ihnen entsprechenden Rechte und Pflichten genügt vollkommen, um das Verhältnis der Genugthuung und die hierzu erforderliche Verschiedenheit des Rechtssubjektes zu begründen, keineswegs aber ist die Verschiedenheit der physischen Persönlichkeit hierzu erforderlich.

1133. Eine Person Gläubiger und Schuldner.

3. Ein Analogon bieten die menschlichen Rechtsverhältnisse, wo eine und dieselbe physische Person Repräsentant verschiedener Rechtssubjekte, des Gläubigers und des Schuldners, zugleich sein und insofern verschiedene moralische oder juridische Persönlichkeiten vertreten kann. Der Vormund, welcher zugleich Gläubiger seines Mündels ist, zahlt als Vormund sich selbst die Schuld, die er als Gläubiger zu fordern hat.

So repräsentiert auch Christus als Mensch den Menschen und seine Schuld und ist als Gott zugleich Subjekt des göttlichen Rechtes auf Genugthuung für diese Schuld. Und zwar ist dies nicht etwa bloß, wie solches in menschlichen Rechtsverhältnissen der Fall ist, eine sogenannte *fictio iuris*, sondern ein reales Verhältnis, da dasselbe ewige Wort, das seiner Gottheit nach Genugthuung zu fordern hat, zugleich wahrhaft Mensch und als solcher

Haupt und Vertreter der schuldigen Menschheit ist. So ist also das Geheimnis der stellvertretenden Genugthuung ganz und gar auf das Geheimnis der Menschwerdung gegründet. Daß derselbe Christus als Mensch Genugthuung leistet und als Gott sie empfängt, ist kein anderes und kein größeres Geheimnis, als daß er wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich ist.

4. Wollte man nun sagen, daß demnach in letzter Instanz Gott selbst, 1134. Gott die erste bewirkende Ursache d. Genugthuung.
weil Ursache der Inkarnation, auch die erste bewirkende Ursache der ihm selbst geleisteten Genugthuung sei, so ist zu erwidern, daß dieses allerdings der Fall ist und wegen des Grundverhältnisses Gottes zur Kreatur auch gar nicht anders sein kann. Die göttliche Liebe allein ist der letzte Grund und die erste Ursache wie alles Kreatürlichen, so auch des ganzen Erlösungswerkes, wie dieses der Apostel ausdrücklich sagt: Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi. *2 Cor.* 5, 19. Daraus folgt aber durchaus nicht, daß die Genugthuung Christi nicht secundum rigorem iustitiae sei. Die genugthuende Person war die Person des Sohnes Gottes, welche auch die menschliche Natur und alle Fähigkeiten derselben als wirkliches Eigentum besaß.

Aber weshalb wollte denn die unendliche Liebe Gottes uns nicht un- 1135. Weshalb Gott nicht unmittelbar Gnade schenken wollte.
mittelbar, ohne die Dazwischenkunft der Inkarnation und Satisfaktion Gnade schenken? Dieselbe unendliche Liebe, welche die letzte Ursache unserer Wiederherstellung überhaupt ist, hat auch diese vollkommenste Weise der Wiederherstellung durch die satisfactio de condigno gewollt. Daß aber auf diese Weise Gott der Wiederhersteller seiner eignen Ehre ad extra ist, kann um so weniger befremden, da er ja auch durch die Schöpfung und ursprüngliche Gnade der erste Urheber dieser seiner äußeren Ehre ist. Gott, der ad intra ewig sich selbst absolute Ehre und Verherrlichung ist, hat durch die Schöpfung und ursprüngliche Gnadenordnung diese seine Glorie nach außen geoffenbart, indem er der Kreatur das natürliche und übernatürliche Sein und Leben schenkte und ihr dadurch die Macht verlieh, als causa secunda ihn zu ehren und zu verherrlichen. Nachdem nun die Natur von dieser ihrer Bestimmung abgefallen ist und dadurch Gott die Ehre und sich selbst die Seligkeit geraubt hat, hat Gottes unendliche Güte durch die Menschwerdung und das Opfer Jesu Christi seine Ehre und die Seligkeit des Menschen durch überfließende Genugthuung wiederhergestellt und so durch seine Erbarmung den Menschen in Christus die Macht verliehen, der göttlichen Gerechtigkeit vollkommen zu genügen.

III. Christus hat an unserer Statt, als unser Stellvertreter für uns genug gethan.

Die Wahrheit dieser These haben wir aus Schrift und Tradition eingehend bewiesen (§ 115. 116). Es erübrigt uns nur noch, den Charakter dieser Stellvertretung näher darzulegen und die hauptsächlichsten Einwände zurückzuweisen.

1. Der Hauptvorwurf der Socinianer gegen die katholische Lehre 1136. Die Genugthuung Christi u. die Gerechtigkeit.
von der stellvertretenden Genugthuung Christi war, es widerspreche der Gerechtigkeit, daß der Unschuldige anstatt des Schuldigen gestraft werde und letzterer wegen des Verdienstes des ersteren Verzeihung und Gnade empfange, wie auch die Schrift ausspreche, daß der Unschuldige nicht wegen fremder Schuld gezüchtigt werde. (*Deut.* 24, 16; *Ez.* 18, 4).

a. Allerdings verbietet die Gerechtigkeit, von dem Unschuldigen Genugthuung für den Schuldigen zu fordern oder gar an seiner Statt ihn zu strafen; allein keineswegs verbietet das Gesetz der Gerechtigkeit

dem Unschuldigen, jene Genugthuung zu leisten; ebensowenig verbietet es dem Beleidigten, dieselbe für den Schuldigen anzunehmen. Vielmehr entspricht es der Gerechtigkeit, daß, wenn wirklich der Unschuldige mit Einwilligung des Beleidigten die Genugthuung geleistet hat, nun auch dem Schuldigen Schuld und Strafe nachgelassen wird. Dies ist aber bei Christus der Fall, der nicht, weil er mußte, sondern weil er wollte, diese Genugthuung für uns leistete und zwar nach dem Willen Gottes, der dieselbe für uns auch annahm.

1137. Ob die Annahme der stellvertretenden Genugthuung Christi auf Gerechtigkeit oder auf Gnade beruht.

b. Eine ganz andere Frage ist es, ob Gott nach dem Gesetze der Gerechtigkeit verpflichtet war, die Genugthuung Christi für uns anzunehmen, d. h. ob die Genugthuung Christi stellvertretend und heilsam war für uns *ex titulo iustitiae* oder *ex gratuita acceptatione*.

α. Dem Sünder gegenüber ist es offenbar pure Gnade, wenn Gott, anstatt ihn zu strafen, Christi Genugthuung für ihn annimmt. Der Sünder hat nämlich ebensowenig ein Recht, von Gott zu fordern, daß er Christi Genugthuung für uns annehme, als er ein Recht hatte, von Christus zu fordern, daß er sie leiste.

β. Wenn Christus auch ohne Acceptation von seiten Gottes einen Rechtsanspruch auf Belohnung seiner Werke hatte, so bestand doch an und für sich ein solcher nicht, daß Gott die Verdienste Christi als Genugthuung für die Sünden der Menschen annehme. Gott hat aber Christus zum Stellvertreter und Haupt des gesamten Menschengeschlechtes gemacht. Christus ist daher nach dem Willen Gottes der Vertreter der Menschheit; was er thut, will Gott als von den Menschen gethan betrachten. Die Genugthuung, die er leistet, ist daher in den Augen Gottes die Genugthuung der Menschheit. Nun ist es aber eine Forderung der Gerechtigkeit, daß der Beleidigte die der Beleidigung entsprechende Genugthuung des Beleidigers annimmt. Unter der Voraussetzung also, daß Gott Christus zum Stellvertreter des sündigen Menschengeschlechtes bestellt hat, wie dies thatsächlich aus dem ganzen Erlösungsplane Gottes sich ergibt, ist die Annahme der Genugthuung Christi für alle Menschen von seiten Gottes ein Akt wahrer Gerechtigkeit. Dies wird noch klarer, wenn wir eine andere Schwierigkeit untersuchen.

1138. Ob u. wann der Richter in Strafsachen stellvertretende Genugthuung annehmen kann.

2. Man hat nämlich ferner eingewendet, dem durch eine Privatinjurie beleidigten Privatmanne stehe es wohl frei, die Genugthuung eines anderen für den Beleidiger gelten zu lassen; ebenso könne auch ein Privatmann seine Privatrechtsansprüche auf einen anderen übertragen. Dies sei aber einem Richter in Strafsachen nicht erlaubt, und dem Sünder stehe Gott nicht wie ein Privatmann seinem Gegner, sondern als Richter gegenüber, der den Schuldigen strafen müsse und nur ihn strafen dürfe.

Hierauf ist zu erwidern:

a. Gott steht keineswegs einem Gerichtsbeamten gleich, der einfach das Gesetz zu vollziehen hat. Vielmehr ist er Richter in eigener Sache und überdies der höchste Herr und Gesetzgeber, der auch das Begnadigungsrecht besitzt. Schon aus diesem Grunde steht nichts im Wege, daß er die von einem Unschuldigen geleistete Genugthuung für den Schuldigen annimmt.

b. Allein ganz abgesehen davon, wird bei der stellvertretenden Genugthuung der Gerechtigkeit genügt, wenn der Unschuldige zu dem Schuldigen in einem solchen Verhältnisse steht, daß nach der Ordnung der Gerechtigkeit ersterer der rechtmäßige Stell-

vertreter des letzteren ist und die Genugthuung des ersteren rechtmäßig auf den letzteren übergeht.

1139. Christus Repräsentant u. homogenes Haupt des Menschengeschlechtes.

Beides ist aber bei Christus und dem sündhaften Menschen der Fall, und zwar auf Grund der durch die Inkarnation gesetzten realen Einheit zwischen beiden und der von Gott getroffenen Bestellung des Gottmenschen zum Vertreter des Menschengeschlechtes. Christus ist daher der Repräsentant und das homogene Haupt des Menschengeschlechtes. In dieser Eigenschaft ist er im stande und hat das Recht, die ganze Menschheit zu vertreten, die ihrerseits den Anspruch erheben kann, daß die Verdienste und die Genugthuung ihres Hauptes auf sie, seinen Leib, übergehen. Caput et membra sunt quasi una persona mystica, et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra. S. Th. 3 q. 48 a. 2 ad 1. Meritum Christi se extendit ad alios, in quantum sunt membra eius, sicut etiam in uno homine actio capitis aliqualiter pertinet ad omnia membra eius. S. Th. 3 q. 19. a. 4 c.

1140. Die Einheit des Menschengeschlechtes mit Christus in Schrift u. Tradition.

Diese Einheit Christi mit uns kraft seiner menschlichen Natur als Grund der moralischen Solidarität zwischen ihm und uns lehren Schrift und Väter in mannigfacher Weise.

α. Im Schriftbeweis (§ 115) werden zahlreiche Stellen hierfür angeführt. Unsere Einheit mit Christus wird durch die Analogie des Hauptes und der Glieder verdeutlicht. Multi unum corpus sumus in Christo. *Rom.* 12, 5. Vgl. unten § 120. Daher ist Christus in uns, und wir sind in ihm, so daß, was Christo eigen ist, auch uns gehört. Daraus erklären sich die Aussprüche, daß wir mit ihm gestorben, auferstanden, in den Himmel erhöht sind. Si autem mortui sumus cum Christo, credimus, quia simul etiam vivemus cum Christo. *Rom.* 6, 8. Si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt. 2 *Cor.* 5, 14. Convivificavit nos in Christo . . . . et conresuscitavit et consedere fecit in coelestibus in Christo Jesu. *Ephes.* 2, 5. 6.

β. Die heiligen Väter erklären geradezu, der Sohn Gottes habe durch die Annahme der menschlichen Natur die ganze Menschheit, alle Menschen angenommen. Ei per assumptas a nobis primitias *tota virtualiter contemperata est massa* . . . propterea Dominus semel fit mediator Dei et hominum, *copulans hominem per semetipsum deitati. Gregor. Nyss.*, Contr. Eunom. *Unum* cum Patre secundum spiritum, *nobiscum vero secundum carnem. Athanas.*, De Incarn. n. 22. Andere Väterstellen s. bei *Petavius*, l. 12 c. 1 et 2.

γ. Daher wird von Vätern und Theologen Christus auch der zweite Adam genannt, insofern er nämlich ähnlich wie Adam Haupt und Repräsentant des Menschengeschlechtes ist. Hierbei dürfen jedoch die wesentlichen Unterschiede nicht außer Acht gelassen werden.

1141. Inwiefern Adam und Christus Stammvater der Menschen sind.

αα. Adam ist in der Naturordnung und insofern mit Naturnotwendigkeit als natürlicher Stammvater aller Menschen das Haupt der Menschheit. Er war aber auch aus Gnade Haupt der Menschheit in der Gnadenordnung, indem die Gnade, die er als Stammvater empfangen, auf alle übergehen sollte, weshalb auch seine Sünde die Gnade für alle verwirkte. Christus dagegen ist nicht in der Naturordnung und mit einer auf ihr beruhenden Naturnotwendigkeit Stammvater und Haupt, sondern durch die freiwillige Annahme der menschlichen

Natur, was ein durchaus übernatürliches Werk ist und ganz der übernatürlichen Ordnung angehört.

In seiner Eigenschaft als natürlicher Stammvater ist Adam einigermaßen ein natürliches Vorbild Christi; vermöge seiner übernatürlichen Stellung als Haupt der Menschheit in der Gnadenordnung ist er aber auch ein übernatürliches Abbild Christi.

1142. Wie Adam und Christus sich zur Sünde verhalten. ββ. Dementsprechend verhält sich Christus in ganz anderer Weise zur Sünde als Adam und seine Nachkommen.

Adam hat die Sünde begangen, und auf dem Wege der Fortpflanzung geht dieselbe zugleich mit der menschlichen Natur auf uns über.

Christus dagegen, der absolut Sündenlose, hat die Sünde Adams und seiner Nachkommen durch freiwillige Bürgschaftsleistung auf sich genommen, und wir werden der Genugthuung und des Verdienstes Christi nicht auf dem Wege eines Naturprozesses, sondern auf dem Wege der Gnade und Freiheit teilhaftig. Das letztere wird in der Lehre von der Rechtfertigung des Sünders betrachtet, wo wir auch sehen werden, daß wir der Genugthuung Christi dadurch teilhaftig werden, daß wir durch die heiligmachende Gnade in eine reale, übernatürliche Gemeinschaft mit Christus treten.

1143. Inwiefern Christus unsere Sünden auf sich genommen hat. Was aber das erstere betrifft, nämlich daß Christus unsere Sünden auf sich genommen hat, so ist schon aus dem Bisherigen klar, daß Christus nicht in dem Sinne sie auf sich nahm, daß er von der macula culpae befleckt und durch die Sünde der Menschheit formaliter ein Sünder geworden wäre, wie allerdings durch Adams Sünde seine Nachkommen formaliter Sünder werden. Nur die Verantwortlichkeit für unsere Sünden, die Pflicht, für unsere Sünden Genugthuung zu leisten und dadurch den *reatus poenae* aufzuheben, hat er auf sich genommen und eben dadurch die Sünden nicht bloß von uns hinweggenommen, sondern auch ihre Schuld getilgt.

1144. Welche Sünden Christus auf sich genommen hat. Fragt man nun, welche Sünden Christus in der angegebenen Weise auf sich genommen hat, so ist zu antworten: Alle menschlichen Sünden, sowohl die Ursünde Adams, welche für uns Erbsünde ist, als sämtliche aktuellen Sünden Adams und seiner Nachkommen. Insofern aber die Ursünde in gewisser Weise der Ursprung und die Wurzel aller menschlichen Sünden ist, kann man sagen, daß er hauptsächlich zu ihrer Sühne Mensch geworden und gestorben ist. Vgl. S. Th. 3 q. 1 a. 4.

C. Das Königtum Christi.

§ 119. Das Leiden, das Absteigen zur Unterwelt, die Auferstehung, die Himmelfahrt und das Sitzen zur Rechten des Vaters.

1145. Die königliche Gewalt Christi. Christus ist das Haupt der Menschheit und aller Kreaturen und übt als solches königliche Gewalt aus. Seine königliche Thätigkeit entfaltete er schon, als er in die Unterwelt hinabstieg, und dann in immer höherem Grade in seiner Auferstehung, in der Himmelfahrt und im Sitzen zur Rechten des Vaters. Im Himmel waltet er nun ewig als König, Gesetzgeber und Richter. Bevor wir auf diese königliche Thätigkeiten Christi näher eingehen, schicken wir kurz die Lehre von der Erniedrigung in seinem Leiden und Sterben voraus.

I. In Bezug auf das Leiden Christi ist noch folgendes zu beachten:

1. Christus hat freiwillig gelitten und ist freiwillig gestorben. Vgl. n. 1042 ff. 1146. Christus hat freiwillig gelitten.

Auf den Einwand, sich selbst das Leben zu nehmen, sei unerlaubt, ist zu antworten: Als Gott konnte Christus allerdings über sein menschliches Leben frei verfügen; als Mensch aber hat er seinen Tod nicht direkt verursacht, sondern ihn erlitten, indem er der Gerechtigkeit treu und Gott gehorsam war bis in den Tod. Vgl. S. Th. 3 q. 47 a. 1. Die Menschen aber haben Christus aus Bosheit ermordet, und das Verbrechen dieses Justizmordes war insbesondere unaussprechlich groß für die Häupter des israelitischen Volkes, für Pilatus und Judas.

2. Christus litt alle Schmerzen, die ein Mensch leiden kann 1147. Christus hat alle Schmerzen gelitten.

a. ex parte hominum, a quibus passus est. Passus est enim aliquid et a gentilibus et a Judaeis et a masculis et a feminis . . . Passus est etiam et a principibus et a ministris eorum et a popularibus . . . Passus est etiam a familiaribus et notis;

b. ex parte eorum, in quibus homo potest pati. Passus est enim Christus in suis amicis eum deserentibus; in fama per blasphemias contra eum prolatas; in honore et gloria per irrisiones et contumelias ei illatas; in rebus per hoc quod etiam vestibus spoliatus est; in anima per tristitiam, taedium et timorem; in corpore per vulnera et flagella;

c. quantum ad corporis membra. Passus est enim Christus in capite pungentium spinarum coronam; in manibus et pedibus fixionem clavorum; in facie alapas et sputa et in toto corpore flagella. Fuit etiam passus secundum omnem sensum corporeum. S. Th. 3 q. 46 a. 5 c.

Über die Größe dieser Schmerzen s. S. Th. 3 q. 46 a. 6; vgl. auch Lennig, Betrachtungen über das bittere Leiden Jesu Christi.

3. Bezüglich der Kongruenz des Leidens und Sterbens und seiner Umstände vgl. S. Th. 3 q. 46 a. 3. 4. 9. 11. 1148. Kongruenz des Leidens Christi.

Insbesondere ist das Leiden und Sterben Christi

a. die vollkommenste Offenbarung

α. seiner wahren Menschheit;

β. seiner Heiligkeit;

b. die höchste Vollziehung seiner messianischen Ämter, und zwar

α. seines Lehramtes; denn das Leiden ist ein beredtes Zeugnis für die Wahrheit des wesentlichen Inhaltes des Evangeliums, ein erhabenes Vorbild der christlichen Gerechtigkeit und Vollkommenheit, erquickender Trost im Kampf, Leiden und Tod;

β. seines Priestertums, da durch den Kreuzestod das Erlösungsopfer auch entitate operis vollkommen war;

γ. seines Königtums. Am Kreuze hat Christus sich als der gute Hirte bewährt; vom Kreuze aus zieht er alles an sich; durch das Kreuz ist er auch in seine Herrlichkeit eingegangen.

Auch war es kongruent, daß Christus in der Fülle der Zeit, am Osterfeste, in der Stunde des Opfers, vor den Thoren Jerusalems, am Kreuze über der Erde erhöht, vor Juden und Heiden in der feierlichsten und erhabensten Weise starb. Vgl. S. Th. 3 q. 46 a. 9. 10.

1149. Das Begräbnis Jesu.

4. Da mit dem Leichnam Christi die göttliche Person vereinigt blieb (n. 964), war bereits in seinem Tode der Tod vom Leben verschlungen und besiegt. Obwohl Christus daher zur Besiegelung seines Todes begraben wurde, war es doch nicht möglich, daß sein Leib die Verwesung schaute. Er wollte aber begraben werden,

a. um die Wahrheit seines Todes zu bekräftigen;

b. um die Hoffnung auf unsere eigene einstige Wiedererweckung aus dem Grabe zu stärken. Vgl. S. Th. 3 q. 51 a. 1 c.

1150. Die Seele Christi in der Unterwelt.

II. Solange der Leib Christi im Grabe ruhte, war seine Seele in der Unterwelt.

Der *descensus ad inferos* ist Dogma. Es ist daher nicht bloß falsch, sondern auch häretisch, denselben gleichbedeutend mit Tod oder Begräbnis zu halten.

Unter Unterwelt, infernum, ist der Ort zu verstehen, an dem die Gerechten des Alten Bundes auf die Ankunft des Erlösers und ihre Aufnahme in den Himmel warteten. Er wird auch Vorhölle und *limbus patrum* genannt.

1. Das Hinabsteigen der Seele Christi in die Vorhölle wird gelehrt

a. von der heiligen Schrift. Non derelinques animam meam in inferno. *Ps.* 15, 10; vgl. *Act.* 2, 31. Et his, qui in carcere erant, spiritibus veniens praedicavit, qui increduli fuerant aliquando, quando expectabant Dei patientiam in diebus Noe, cum fabricaretur arca. 1 *Petr.* 3, 19. 20;

b. von den heiligen Vätern, die besonders bei Erklärung von 1 *Petr.* 3, 20 die katholische Lehre von der Anwesenheit Christi in der Vorhölle und seiner Wirksamkeit daselbst klar verteidigen;

c. von der Kirche. Schon im apostolischen Glaubensbekenntnis heißt es: descendit ad inferna. *Denzinger*, Ench. n. 3. 6. 7. 8. Descendit ad inferos bekennt das athanasianische Symbolum, sowie das 4. Laterankonzil. *Denzinger*, Ench. n. 137. 356;

d. von den Theologen. Vgl. S. Th. 3 q. 52.

2. Über den durch Schrift und Tradition bezeugten descensus ad inferos ist nach der Lehre der Theologen folgendes zu beachten:

1151. Der Ort, an dem die Seele Christi weilte.

a. Der Ort, an dem die Seele Christi weilte, war

α. *secundum substantialem praesentiam* der limbus patrum oder die Vorhölle. Christus war also nicht in der Hölle, zu der auch der limbus puerorum gehört, und auch nicht im Fegfeuer, obwohl der Name Unterwelt (Scheol) im weiteren Sinne überhaupt das Reich der Toten, die nicht in der Glorie sind bezeichnet;

β. *secundum effectum* auch die Hölle und das Fegfeuer. Über die Erlösung empfand die Hölle Schrecken und Qual, das Fegfeuer Trost und Hoffnung. Vgl. S. Th. 3 q. 52 a. 2 c.

1152. Die Thätigkeit

b. Die Thätigkeit Christi in der Vorhölle bestand darin, daß er

Christi in der Vorhölle.

den Seelen der Gerechten die frohe Botschaft der Erlösung verkündete (1 *Petr.* 3, 19) und nach dem Versprechen, das er dem reuigen Schächer gegeben (*Luc.* 23, 43), die beseligende Anschauung Gottes schenkte. Durch den Eintritt Christi in den limbus patrum wurde derselbe bereits in ein Paradies verwandelt; die Einführung der Gerechten in den eigentlichen Himmel fand indes erst bei seiner Himmelfahrt statt. Vgl. *Ephes.* 4, 8.

1153. Der descensus und die Verdammten.

Die Wirkung des descensus erstreckte sich also in dieser Beziehung nicht auf die Verdammten. Mit Unrecht berufen sich darum manche moderne Theologen auf die Höllenfahrt Christi im Sinne einer ἀποκατάστασις τῶν πάντων, die mit dem Dogma von der Ewigkeit der Höllenstrafen im Widerspruch steht. Vgl. S. Th. 3 q. 52 a. 6 et 7. Wenn auch frühe griechische Väter nach 1 *Petr.* 3, 20 die Möglichkeit, sich für Gott zu entscheiden, noch ins Jenseits verlegt haben, so ward doch seit Augustinus diese Lehre ganz ausnahmslos verworfen. Jene Stelle ist daher nur von solchen zu verstehen, die vor ihrem Tode in der Sintflut sich bekehrten und Gnade empfingen.

1154. Der descensus und die armen Seelen.

Auf die Seelen im Fegfeuer bezog sich der descensus zunächst nicht; jedoch steht nichts im Wege, einen reichen Straferlaß für die armen Seelen in jenem gnadenreichen Augenblick anzunehmen. Wirklich befreit wurden nach dem hl. Thomas nur jene Seelen, deren Strafzeit abgeschlossen war. Si qui inventi sunt tales, quales etiam nunc virtute passionis Christi a purgatorio liberantur, tales nihil prohibet per descensum Christi ad inferos a purgatorio esse liberatos. S. Th. 3 q. 52 a. 8 c.

1155. Die Auferstehung das Grunddogma d. Christentums.

III. Die Auferstehung Christi ist das Grunddogma des christlichen Glaubens. Quod si Christus non resurrexit, vana est fides vestra. 1 *Cor.* 15, 17. Daher sucht der Unglaube dasselbe durch verschiedene Hypothesen über den Tod Christi zu leugnen. S. hierüber die Apologetik. Hier ist folgendes zu bemerken:

1156. Christus ist aus eigener Kraft auferstanden.

1. Christus ist auferstanden aus eigener Kraft, da der Logos in ungeteilter Einheit mit dem Vater und dem heiligen Geiste die causa *efficiens* der Auferstehung wie aller Werke ad extra ist. Potestatem habeo ponendi eam (animam), et potestatem habeo iterum sumendi eam. *Joann.* 10, 18 Vgl. 2 *Cor.* 13, 4; *Gal.* 1, 1. Appropriiert wird die Auferstehung dem Vater und dem heiligen Geiste. Vgl. *Act.* 2, 24; *Rom.* 8, 11. Auferweckt ist Christus seiner Menschheit nach. Vgl. S. Th. 3 q. 53 a. 4.

Anspruch auf die Auferstehung hatte Christus auf Grund der hypostatischen Union; durch seine Verdienste erwarb er sich auch noch Anspruch auf dieselbe und ist demnach als Mensch auch causa *meritoria* seiner Auferstehung.

1157. Christus ist im gekreuzigten, verklärten Leibe auferstanden.

2. Christus ist auferstanden in seinem gekreuzigten, nun verklärten und mit den heiligen Wundmalen gezierten (*Joann.* 20, 27) Leib. Vgl. S. Th. 3 q. 54. In seiner Verklärung besaß Christus die vier Eigenschaften eines verklärten Leibes, nämlich *impassibilitas, subtilitas, agilitas, claritas. Phil.* 3, 21; 1 *Cor.* 15, 41 sqq. Vgl. S. Th. Suppl. q. 82—85. Das gemeinsame Princip dieser Eigenschaften ist die vollkommene und wunderbare Herrschaft der verklärten Seele über ihren Leib, weshalb dieser auch ein geistiger Leib (corpus spirituale) genannt wird. Daraus erklärt sich das Hervorgehen aus dem verschlossenen Grabe, der Durch-

gang durch verschlossene Thüren, das willkürliche Erscheinen und Verschwinden. Vgl. S. Th. 3 q. 54 a. 1 ad. 1.

1158. Christus die Ursache unserer Auferstehung. 3. Christus ist der erste glorreich auferstandene Mensch und daher die Ursache unserer Auferstehung. Aus beiden Gründen ist er der primogenitus ex mortuis (*Col.* 1, 18), der primogenitus mortuorum (*Apoc.* 1, 5). Den Zusammenhang zwischen der Auferstehung Christi und unserer eigenen Auferstehung begründet der hl. Thomas auf folgende Weise: Principium humanae vivificationis est Verbum Dei, de quo dicitur in Ps. 35, 10: Apud te est fons vitae . . . . Habet autem hoc naturalis ordo rerum divinitus institutus, ut quaelibet causa primo operetur in id, quod est sibi propinquius, et per illud operetur in alia magis remota . . . Et ideo Verbum Dei primo tribuit vitam immortalem corpori sibi naturaliter unito et per ipsum operatur resurrectionem in omnibus aliis. S. Th. 3 q. 56 a. 1 c.

1159. Inwiefern Christus Ursache unserer leiblichen u. geistigen Auferstehung ist. Unsere Auferstehung ist eine doppelte, die leibliche und die geistige.

a. Unserer leiblichen Auferstehung Ursache ist der auferstandene Heiland seiner Gottheit nach als causa *efficiens*, seiner Menschheit nach als causa *instrumentalis*, für die Gerechten überdies als causa *exemplaris* und durch sein Leiden auch causa *meritoria* wie für seine eigene Auferstehung (n. 1156). Vgl. S. Th. 3 q. 56 a. 1.

b. In Bezug auf unsere geistige Auferstehung, d. h. Rechtfertigung ist Christi Auferstehung zunächst der Typus. Als Gott ist der Auferstandene aber auch causa *efficiens* unserer Rechtfertigung. Auch steht nichts im Wege, die verklärte Menschheit Christi in besonderer Weise als causa *instrumentalis* unserer Rechtfertigung und Heiligung zu betrachten, da sie das universale Werkzeug aller Gnadenmitteilung ist. Vgl. *Rom.* 4, 25; *Cat. Rom.* P. 1 c. 6 q. 12; S. Th. 3 q. 56 a. 2.

1160. Notwendigkeit der Auferstehung Christi. 4. Notwendig war die Auferstehung

a. zur Verherrlichung der göttlichen Gerechtigkeit, welche diejenigen erhöht, die sich um Gottes Willen erniedrigen. Vgl. *Phil.* 2, 8;

b. zur Stärkung unseres Glaubens, da die Auferstehung Christi ein unwiderleglicher Beweis seiner Gottheit ist. Vgl. 1 *Cor.* 15, 14;

c. zur Belebung unserer Hoffnung, da die Auferstehung Christi, unseres Hauptes, eine Bürgschaft ist, daß auch wir, die wir seine Glieder sind, auferstehen werden. 1 *Cor.* 15, 12; 1 *Thess.* 4, 13;

d. zur Erweckung des übernatürlichen Lebens in uns: Christus resurgens ex mortuis iam non moritur . . . . Ita et vos existimate, vos mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo in Christo Jesu Domino nostro. *Rom.* 6, 9. 11;

e. zur Verwirklichung unserer eigenen Auferstehung (n. 1158 f.). Vgl. *Cat. Rom.* P. 1 c. 6 q. 12; S. Th. 3 q. 53 a. 1.

1161. Die Auffahrt Christi in den Himmel und ihr Nutzen. IV. Nachdem Christus während eines, seiner Glorie wegen kurzen, für uns aber genügenden Zeitraumes die Wahrhaftigkeit seiner Auferstehung auserwählten Zeugen dargethan hatte, ist er in den Himmel aufgefahren.

1. Nicht die Erde, der locus *generationis* et *corruptionis*, sondern der Himmel, der locus *incorruptionis*, entspricht dem verklärten Heiland. S. Th. 3 q. 57 a. 1 c. Für die Menschen aber war es nützlich, daß an die Stelle der sinnlich wahrnehmbaren Gegenwart Christi die übersinnliche und übernatürliche Gegenwart trat mittelst der Gnade und im Sakramente, indem dadurch

a. der **Glaube** reiner und verdienstlicher;

b. die **Hoffnung** fester und sehnsüchtiger;

c. die **Liebe** himmlischer und deshalb das Herz zum Empfang des heiligen Geistes empfänglicher wurde. S. Th. 3 q. 57 a. 1 ad 3.

2. Christus fuhr auf

a. **seiner Menschheit** nach; vgl. S. Th. 3 q. 57 a. 2;

b. **in eigner Kraft.** Die **unmittelbare causa efficiens** der 1162. Die causa efficiens der Himmelfahrt.
Himmelfahrt war die der Seele Christi innewohnende und in den Leib überströmende Glorie, durch die dem Leibe des Verklärten die Gabe der *agilitas* verliehen war, d. h. die Fähigkeit, überallhin sich zu bewegen. Alia virtus in humana natura Christi est virtus gloriae, secundum quam Christus in coelum ascendit. S. Th. 3 q. 57 a. 3 c. Da aber die Glorie durch die Teilnahme an Gott verursacht ist, so ist der letzte Grund der Himmelfahrt die göttliche Kraft Christi. Prima origo ascensionis in coelum est virtus divina. Sic igitur Christus ascendit in coelum propria virtute, primo quidem virtute divina, secundo virtute animae glorificatae moventis corpus, prout vult. S. Th. 3 q. 57 a. 3 c;

c. *super omnes coelos*, d. h. der Ordnung nach über alle körperlichen 1163. Die ascensio super omnes coelos.
und geistigen Kreaturen (*Eph.* 1, 21), über die er erhaben ist, und die ihm unterworfen sind. Aus dieser Erhebung Christi über alle Kreaturen folgt, daß er in höchster Aktualität ihr Herr und Haupt ist, sie alle tragend, umfassend, erfüllend und beherrschend. Ascendit super omnes coelos, ut impleret omnia. *Ephes.* 4, 10; vgl. S. Th. 3 q. 57 a. 4 et 5.

3. Die Himmelfahrt Christi ist **Ursache und Vorbild unserer Aufnahme in den Himmel**, wie seine Auferstehung Ursache 1164. Die Himmelfahrt Christi Ursache unserer Aufnahme in den Himmel.
und Vorbild unserer Auferstehung ist (n. 1158 f.). Vgl. S. Th. 3 q. 57 a. 6.

V. Aufgefahren in den Himmel, **sitzet er zur Rechten des Vaters.**

1. *Sedere* bedeutet Wohnen und Ruhen, aber auch Herrschen und 1165. Sedere herrschen.
Richten. Das Sitzen des Sohnes zur Rechten des Vaters bedeutet also, daß Christus wie an der Seligkeit so auch an der Herrschaft und richterlichen Gewalt des Vaters teilnimmt. Vgl. S. Th. 3 q. 58 a. 1.

2. Christus sitzt zur Rechten des Vaters 1166. Christus zur Rechten des Vaters:

a. **als Gott** in absoluter Gleichheit mit dem Vater, so daß in dieser Beziehung der Ausdruck *ad* dexteram nur den **Personenunterschied**, keineswegs aber eine Verschiedenheit der Natur und Würde bezeichnet; als Gott;

b. **als Mensch** und zwar als Mensch:

α. **kraft der hypostatischen Union**, insofern nämlich von der gött- kraft der hypostatischen Union.
lichen Person als dem Suppositum der menschlichen Natur die Rede ist. In dieser Beziehung sitzet Christus als Mensch zur Rechten des Vaters in dem eben angegebenen absoluten Sinne. Si ly *secundum quod* (homo) designet unitatem suppositi, sic etiam secundum quod homo, sedet ad dexteram Patris secundum aequalitatem honoris, in quantum scilicet eodem honore veneramur ipsum Filium Dei cum natura assumpta. S. Th. 3 q. 58 a. 3 c;

β. kraft der *plenitudo gratiae* in relativem Sinne, insofern die mensch- kraft der plenitudo gratiae.
liche Natur Christi als solche über allen Kreaturen Gott an Heiligkeit und Seligkeit zunächst steht und mit der königlichen und richterlichen Gewalt über alle Kreaturen ausgerüstet ist. Si ly *secundum quod* designet conditionem naturae . . . Christus, . . . secundum quod homo, sedet

ad dexteram Patris, i. e. in bonis paternis potioribus prae ceteris creaturis, i. e. in maiori beatitudine et habens iudiciariam potestatem. S. Th. 3 q. 58 a. 3 c.

Zu jeder dieser Beziehungen kommt das Sitzen zur Rechten des Vaters Christo allein zu. Ad quem angelorum dixit aliquando: „Sede a dextris meis?“ Vgl. S. Th. 3 q. 58 a. 4 c.

1167. Wie wir zur Rechten des Vaters sitzen.

Wir sitzen daher zur Rechten des Vaters: consedere fecit (*Ephes.* 2, 6); qui vicerit, dabo ei sedere mecum in throno meo (*Apoc.* 3, 21), in jener eminenten Weise nur in Christo unserem Haupte, und insofern Christus uns als seinen ihm untergeordneten Gliedern an seiner Seligkeit und Herrschaft Anteil gibt. Seiner Mutter hat er dieses *consedere* in einer ihrer Würde und Stellung entsprechenden vorzüglichen und singulären Weise gegeben.

§ 120. Christus König, Herr, Gesetzgeber und Richter.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VII § 380.

1168. Christus das Haupt der Menschen.

I. Das Königtum Christi hat seinen Grund darin, daß Christus das Haupt der Kirche, der Menschen und aller Kreaturen ist.

1. Das Haupt wird Christus gleichnisweise genannt, weil er zu seinen Unterthanen in einem ähnlichen Verhältnisse steht, wie das Haupt zu den Gliedern seines Leibes.

1169. Vorzüge des Hauptes vor den Gliedern.

a. Nun steht aber das Haupt in dreifacher Beziehung über seinen Gliedern

α. *ordine*, insofern es das erste und vorzüglichste Glied des Leibes ist: prima pars hominis, incipiendo a superiori, et inde est, quod omne principium consuevit vocari caput. S. Th. 3 q. 8 a. 1 c;

β. *perfectione*, da im Haupte in höherer Weise alle Vollkommenheiten vereinigt sind, die in den Gliedern nur unvollkommen und vereinzelt sich finden. In capite vigent omnes sensus et interiores et exteriores, cum in ceteris membris sit solus tactus. S. Th. l. c;

γ. *virtute*, da die Glieder vom Haupte ihre Kraft, Bewegung und Regierung empfangen. Virtus et motus ceterorum membrorum et gubernatio eorum in suis actibus est a capite propter vim sensitivam et motivam ibi dominantem. S. Th. l. c.

1170. Diese Vorzüge besitzt Christus.

b. Diese drei Vorzüge kommen Christus zu:

α. Er ist der Gottmensch und deshalb höher als alles. In ihm ist die Fülle und Quelle aller Wahrheit und Gnade. Gratia eius altior est et prior, etsi non tempore, quia omnes alii acceperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius. S. Th. l. c.

β. Vermöge dieser Fülle der Gnaden ist er nicht nur vollkommener als alle Glieder des Leibes, sondern auch der eminente Inbegriff all ihrer Vollkommenheit.

γ. Aus seiner Fülle empfangen wir alle Gnade über Gnade. De plenitudine eius nos omnes accepimus. *Joann.* 1, 16.

1171. Die Bezeichnung Christi als Haupt inadäquat; denn Christus nicht

c. Ist sonach der Vergleich Christi im Verhältnis zu uns mit dem Haupte im Verhältnis zu seinem Leibe und dessen Gliedern richtig, so ist er doch wie alle Analogien nur inadäquat. Denn:

α. Das Haupt ist selbst ein Glied und Teil des Leibes. Christus dagegen kann wohl in einer gewissen sekundären Beziehung als ein Glied und Teil der Menschheit bezeichnet werden, insofern nämlich auch er ein Mensch unter den vielen Menschen ist und als solcher zum mystischen Leibe der Menschheit gehört, dessen Haupt Gott ist, wie er auch aus der Menschheit als ein Nachkomme Adams, freilich in übernatürlicher Weise, hervorgeht. Dagegen in anderer und zwar der hauptsächlichen und wesentlichen Beziehung ist Christus nicht ein Glied oder Teil, nicht einer, wenn auch der erste unter vielen, sondern der absolut Eine, der Gottmensch, das absolute Haupt. ein Glied der Menschheit;

β. Das Haupt teilt den Gliedern nicht bloß etwas mit, sondern empfängt auch manches vom Leibe, z. B. die Ernährung. Christus aber empfängt nichts von seinem Leibe und dessen Gliedern. Denn in ihm wohnt alle Fülle, und aus seiner Fülle empfangen alle alles, was sie sind, haben und wirken. Christus empfängt nichts von seinem Leibe;

γ. Das Haupt ist nicht ausschließlich Quelle und Mittelpunkt des leiblichen Lebens, sondern das sind auch andere Organe, z. B. das sympathische Nervensystem oder nach populärer Auffassungsweise das Herz. Christus dagegen ist einzige Quelle und einziger Mittelpunkt alles übernatürlichen Lebens für seinen ganzen Leib, der nicht etwa nur die Regierung und Bewegung, sondern auch die innerste Belebung und Ernährung, alles Leben und Sein von ihm empfängt. Daher könnte er auch wie das Haupt, so das Herz seines Leibes, der Kirche, genannt werden. Der Name Haupt aber wurde, wie der hl. Thomas sagt, gewählt, weil dasselbe sichtbar über den Leib hervorragt, während das Herz verborgen ist und innerlich wirkt. Daher kann man den innerlich wirkenden heiligen Geist mit dem Herzen vergleichen, wobei aber nicht zu vergessen ist, daß Christus mit dem Vater Princip des heiligen Geistes ist, ihn sendet und durch ihn wirkt. Vgl. S. Th. 3 q. 8 a. 1 ad 3. Christus einzige Quelle übernatürlichen Lebens;

δ. Endlich bringt das Haupt seinen Leib nicht hervor, sondern wird zugleich mit dem Leibe in der Einheit des Organismus hervorgebracht. Christus aber ist als der Urheber alles übernatürlichen Lebens auch der Urheber seines mystischen Leibes. Christus der Urheber seines mystischen Leibes.

2. Wird nun gefragt, wessen Haupt Christus ist, so ist vor allem zu bemerken, daß in der heiligen Schrift am häufigsten der allgemeine Ausdruck gebraucht wird, er sei das Haupt der Kirche. Ipsum dedit (Pater) caput supra omnem *ecclesiam*, quae est corpus ipsius. *Ephes.* 1, 22; vgl. *Ephes.* 4, 15; 5, 23; *Col.* 1, 18. Dies enthält auch alles, wenn man den Ausdruck im weitesten Sinne faßt und unter der Kirche nicht nur die Menschen, sondern auch die Engel und unter den Menschen nicht nur jene, die irgendwie actu, sondern auch jene, die nur potentia Glieder der Kirche sind, begreift. In besonderer Weise aber ist Christus das Haupt der Menschen und zwar jener, welche aktuelle Glieder der Kirche sind, und auf diese beziehen sich zunächst die oben angeführten Stellen. 1172. Wessen Haupt Christus ist.

Näherhin ist nun Christus

a. das Haupt der Menschen und zwar 1173. Christus das Haupt der Menschen.

α. am vollkommensten derer, die mit ihm in der Glorie in vollkommenster Weise wirklich vereinigt sind — die triumphierende Kirche;

β. derjenigen, die mit ihm per caritatem, d. h. durch die heiligmachende Gnade wirklich verbunden sind. Diese sind die lebendigen Glieder der Kirche, die unsichtbare Kirche, die Seele der Kirche;

γ. derjenigen, die zwar nicht durch die Liebe, aber doch durch den Glauben oder, wenn auch nicht durch diesen, durch den Taufcharakter und die äußere Kirchengemeinschaft ihm wirklich angehören;

δ. derjenigen, die mit ihm in keiner Weise actu, sondern nur *potentia* vereinigt sind. Dies sind alle Menschen, die er ja insgesamt erlöst und zum Eigentum sich erworben hat, mag nun diese Potenz einmal und auf immer ad actum übergeben, wie bei den Prädestinierten, oder niemals oder wenigstens nicht auf immer, wie bei den Reprobierten, die mit dem Austritt aus dem Leben gänzlich und auf ewig von Christus und seinem mystischen Leibe abgeschnitten werden. Vgl. S. Th. 3 q. 8 a. 3;

1174. Inwiefern Christus das Haupt der Engel ist.

b. das Haupt der Engel. Qui est caput omnis principatus et potestatis. *Col.* 2, 10. Er ist aber das Haupt der Engel, insofern er

α. über alle Engel erhöht ist. Constituens ad dexteram suam in coelestibus, supra omnem principatum et potestatem et virtutem et dominationem et omne nomen, quod nominatur non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro. *Ephes.* 1, 20. 21;

β. über alle Engel herrscht. Omnia subiecit sub pedibus eius. *Ephes.* 1, 22. Vgl. *Phil.* 2, 9 sqq.; 1 *Petr.* 3, 22;

γ. für alle Engel Urquell der Gnade und Glorie ist. Hat er die Engel auch nicht erlöst, so ist er doch wenigstens als Gott der Urheber ihrer Gnade und auch als Mensch wenigstens der Vollender ihrer Glorie, da er durch die Menschwerdung allen Kreaturen eine höhere Würde und Seligkeit erlangt hat. Vgl. n. 1085; S. Th. 3 q. 8 a. 4.

1175. Christus Haupt als Gott — als Mensch.

3. Christus ist seiner Gottheit nach in dem Sinne Haupt aller Kreaturen, als er ihr Gott und Herr ist. Allein da das Haupt mit dem Leibe derselben Natur ist, so ist er im eigentlichen Sinne als Mensch das homogene Haupt, caput univocum, der Kirche, selbstverständlich nicht losgetrennt vom Worte, sondern als der im Worte subsistierende Mensch oder als der Gottmensch.

Und zwar ist Christus als Gottmensch Haupt des göttlichen Reiches

a. von Natur durch die hypostatische Union und die plenitudo gratiae;

b. durch sein Verdienst, wie wir in der Lehre vom Verdienste Christi näher gesehen haben. Hiervon heißt es: Ego vici et sedi cum Patre meo in throno eius. *Apoc.* 3, 21.

1176. Christus als Haupt unser Stellvertreter.

4. Als Haupt ist Christus unser Stellvertreter und Mittler, und hierin haben auch das Priestertum und Prophetentum Christi ihren realen Grund. Indem er aber die Früchte seiner hohenpriesterlichen Thätigkeit zugleich mit der von ihm verkündeten Wahrheit den Menschen zuwendet und sie zu ihrem Ziele hinführt, sie beherrscht und in ihnen verherrlicht wird, ist er unser König. *Rex* sum ego. *Joann.* 18, 37. Habet in vestimento et in femore suo scriptum: Rex regum et Dominus dominantium. *Apoc.* 19, 16. Daher ist das Königtum Christi Ziel und Vollendung der beiden anderen Ämter, obwohl hinwiederum das Priestertum insofern über dem Königtum steht, als Christus sich selbst und sein Reich Gott als ewiges Lobopfer darbringt.

II. Als König ist Christus auch Herr.

1. Zunächst ist Christus Herr aller übernatürlichen Güter, aller Schätze der Genugthuung, Gnade und Seligkeit, über die er verfügt wie über sein Eigentum, und die er austeilt nach seinem Wohlgefallen. 1177. Christus Herr der übernatürlichen Güter.

Da Christus der Herr der übernatürlichen Güter, der Wahrheit und Gnade ist, so lag es auch ganz in seiner Gewalt und freien Wahl, die Weise und Form zu bestimmen, in der sie uns zugewendet werden sollen, also namentlich die Kirchenämter und Sakramente einzusetzen: Ego autem constitutus sum rex ab eo super Sion montem sanctum eius. *Ps.* 2, 6. Hieraus ist klar, daß, wenn Christus seiner Kirche ein sichtbares Oberhaupt und sichtbare Hirten gab, dadurch sein Königtum nicht aufgehoben, sondern vielmehr ausgeübt und bethätigt wurde. Vgl. S. Th. 3 q. 8 a. 6 c.

2. Nun fragt es sich, ob und inwiefern Christus auch Herr aller natürlichen Dinge ist?

a. Daß er als Gott unumschränkter Herr aller Kreaturen ist, versteht sich von selbst. Er ist aber auch als Mensch ihr Herr. Dabo tibi gentes hereditatem tuam et possessionem tuam terminos terrae. *Ps.* 2, 8. Data est mihi *omnis* potestas in coelo et in terra. *Matth.* 28, 18. Diese Aussprüche erleiden keine Beschränkung und Ausnahme. 1178. Christus Herr der natürlichen Güter

b. Ebenso gewiß ist es aber auch, daß Christus seine Herrschaft über die zeitlichen Dinge nicht in Weise eines irdischen Eigentumsrechtes oder einer weltlichen Herrschaft weder selbst in statu viae ausgeübt hat, noch durch seine kirchlichen Stellvertreter ausübt. Vielmehr hat er in seinem irdischen Leben sich die Armut erwählt, so daß er von sich sagen konnte: Filius hominis non habet, ubi caput reclinet. *Matth.* 8, 20. Der Apostel aber sagt vom Heilande: Propter vos egenus factus est, cum esset dives, ut illius inopia vos divites essetis. 2 *Cor.* 8, 9. Jedoch besaß Christus zur Belehrung der Seinigen Privateigentum, und ebenso kann und soll auch seine Kirche das ihr von der Vorsehung geschenkte irdische Gut als heiliges und unverletzliches Eigentum Christi nach Gottes Willen besitzen.

Auch erkannte Christus die irdischen Gewalthaber an, gab dem Kaiser, was des Kaisers ist, und befahl dasselbe auch den Seinigen (*Matth.* 22, 21). Von dem Reiche aber, das er stiftete, sprach er zum römischen Prokonsul: Regnum meum non est de hoc mundo. *Joann.* 18, 36.

c. Wenn aber Christus, der Herr aller Dinge, die Herrschaft über das Zeitliche während seiner irdischen Wanderschaft nicht ausübte und sie auch durch seine auf Erden pilgernde und streitende Kirche nicht ausübt, sondern nur durch seine providentielle Regierung und seine Gerichte, so folgt daraus keineswegs, daß die weltliche Gewalt und das irdische Eigentum unumschränkt, die irdischen Machthaber dagegen von Christus absolut unabhängig seien. Denn: 1179. Weltliche Gewalt und irdisches Eigentum.

α. Christus der Herr hat den irdischen Gewalthabern nur in den zeitlichen und weltlichen Dingen Gewalt gegeben; in allen Angelegenheiten aber seines übernatürlichen Reiches, das er *in hoc mundo* gestiftet hat, d. h. der Kirche, hat er ihnen jegliche Gewalt versagt und dieselbe ausschließlich sich selbst vorbehalten. Die Ausübung dieser Gewalt hat er auf seine Stellvertreter in der Kirche übertragen, welche daher in diesem ihrem Amte nur und schlechthin von Christus abhängig, von Menschen und menschlichen Gewalten aber unabhängig sind. 1180. Rechte der irdischen Gewalthaber und der Kirche.

1181. Wer und inwieweit jeder den Gesetzen Christi unterworfen ist. β. Den Gesetzen Christi und seiner Kirche sind alle Christen ohne Unterschied des Standes, also auch die christlichen Obrigkeiten im öffentlichen wie im privaten Leben Gehorsam schuldig, wenn anders sie an Christus und seinem Heile teilhaben und seinen zeitlichen und ewigen Strafgerichten nicht verfallen wollen. Wie sie daher ihre irdischen Rechte und Gewalten von dem Herrn empfangen haben — per me reges regnant et legum conditores iusta decernunt. *Prov.* 8, 15, — so sind sie auch verpflichtet, ihre Gewalt nach dem Willen und zur Verherrlichung Gottes und zum Wohle der Kirche Christi auszuüben. Die Kirche aber hat das Recht und die Pflicht, sie hierzu zu ermahnen und im Namen Christi durch die von Christus ihr übertragenen Mittel anzuhalten.

1182. Christus der Gesetzgeber des neuen Bundes. III. Als König ist Christus auch der Gesetzgeber des Neuen Bundes.

Als solcher hat er den Vorhersagungen der Propheten gemäß das Gesetz des Alten Bundes in seinem ceremonialen und legalen Teile aufgehoben, in seinem moralischen und religiösen aber bestätigt und vollendet. Vgl. *Joann.* 5, 17 sqq.

Daß Christus nicht bloß Verkündiger der Wahrheit, sondern auch Gesetzgeber ist, wurde im Konzil von Trient gegen die protestantische Lehre ausdrücklich erklärt. Si quis dixerit, Christum Jesum a Deo hominibus datum fuisse ut redemptorem, cui fidant, non etiam ut legislatorem, cui obediant: anathema sit. Sess. 6 de iustif. c. 21.

1183. Christus als Richter seiner Gottheit u. seiner Menschheit nach. IV. Als König ist Christus auch Richter. Omne iudicium dedit Filio. *Joann.* 5, 22. Cum venerit Filius hominis in maiestate sua, et omnes angeli cum eo, tunc sedebit super sedem maiestatis suae, et congregabuntur ante eum omnes gentes. *Matth.* 25, 31 sq.; vgl. auch 25, 32—46.

1. Christus ist Richter seiner Gottheit und seiner Menschheit nach und zwar

a. seiner göttlichen Person nach *appropriatione*, insofern das Gericht der Weisheit, die Weisheit aber dem Sohne zugeeignet wird. Vgl. S. Th. 3 q. 59 a. 1 c;

b. seiner Menschheit nach als unser homogenes Haupt. Potestatem dedit ei iudicium facere, quia Filius hominis est. *Joann.* 5, 27; vgl. *Act.* 10, 42. Gegeben ist ihm die richterliche Gewalt seiner menschlichen Natur nach, wie sie auf Grund der Inkarnation und seines Verdienstes ihm gebührt (S. Th. 3 q. 59 a. 3 c.) und seiner göttlichen Persönlichkeit nach ihm eigen ist. Aus der göttlichen Person entspringt die Gewalt, in der menschlichen Natur wird sie geübt.

2. Die richterliche Gewalt Christi erstreckt sich

1184. Christus als Richter über die Menschen. a. zunächst über die Menschen und alle menschlichen Dinge in derselben Weise wie die königliche Gewalt im allgemeinen. Diese Gewalt übt Christus nicht bloß in indicio particulari et universali (S. Th. 3 q. 59 a. 5), sondern auch schon in dieser Zeit und zwar

α. in der Austeilung und Entziehung der Gnaden;

β. in der Zuteilung zeitlichen Lohnes und zeitlicher Strafe auf dem Wege der Vorsehung;

γ. durch seine Stellvertreter in der kirchlichen Gerichtsbarkeit in foro interno und in foro externo.

Dagegen hat Christus die Übung weltlicher Gerichtsbarkeit den weltlichen Richtern überlassen, und nicht selbst üben wollen. Quis me constituit iudicem aut divisorem super vos? *Luc.* 12, 14;

b. auch über die Engel, zu denen Christus nicht bloß als Gott, sondern auch als Mensch in einem richterlichen Verhältnis steht, insofern er ihr Haupt ist. Die guten Engel empfangen von ihm die Vollendung ihres Lohnes, die bösen Engel die Vollendung ihrer Strafe. Vgl. S. Th. 3 q. 59 a. 6. 1185. Christus auch Richter über die Engel.

V. In dieser Zeit herrscht Christus durch das Kreuz und im Kampfe; am jüngsten Tage ist seine Herrschaft aktuell vollendet und alles, was nicht Gott ist, ihm vollkommen unterworfen: die Auserwählten in der Ordnung der Gnade und Glorie, die Verdammten in der Ordnung der Gerechtigkeit. Diese Herrschaft Christi dauert ewig. Regni eius non erit finis. *Luc.* 1, 33. Vgl. im Symbolum: cuius regni non erit finis. 1186. Wie Christus herrscht.

Dieser Satz ist sowohl gegen jene Häretiker gerichtet, die, wie die Sabellianer und wohl auch Marcellus von Ancyra, behaupteten, der Logos sei nur in der Zeit aus Gott hervorgetreten und kehre am Ende der Dinge wieder in die unterschiedslose göttliche Einheit zurück, als auch gegen jene, welche etwa ein Aufhören der Menschheit Christi oder ihrer hypostatischen Vereinigung mit dem Logos annehmen. Der erste Irrtum zerstört das Dogma der Trinität, der zweite jenes der Inkarnation.

Die Inkarnation dauert demnach ewig fort, und ewig bleibt das inkarnierte Wort Haupt seiner Kirche und Sieger über Tod und Hölle. Wenn es daher 1 *Cor.* 15, 24 sqq. heißt, daß der Sohn, wenn ihm alles unterworfen ist, das Reich dem Vater übergebe, sich selbst ihm unterwerfe, so daß dann Gott alles in allem sein werde, so ist dies nicht anders zu verstehen, als daß Christus seiner Menschheit nach und mit ihm die gesamte ihm unterworfene Welt Gott unterworfen sei und ihn verherrliche, nicht als ob Christus seiner Menschheit nach nicht schon jetzt und immer dem Vater unterworfen wäre, sondern weil mit der aktuellen Unterwerfung aller Dinge unter Christus auch ihre Unterwerfung unter Gott vollendet ist. Dieselbe Wahrheit spricht der Apostel aus, wenn er sagt: Omnis viri caput Christus est . . . . caput vero Christi Deus. 1 *Cor.* 11, 3. Vgl. S. Th. 3 q. 8 a. 1 ad 2. 1187. Inwiefern der Sohn das Reich dem Vater übergibt.

Anm. Da der Teufel der erste Urheber der Sünde und insofern alles Bösen ist und fortwährend zum Abfalle verführt, wenn er auch nicht jede Sünde wirklich verursacht, kann er das Haupt der Bösen, rex super universos filios superbiae (*Job* 41, 25) und der Fürst der Welt genannt werden. Vgl. S. Th. 3 q. 8 a. 7. Insofern der Antichrist, wenn er auch nicht als eine Inkarnation des Satans bezeichnet werden kann, wegen der Größe seiner Bosheit das vollkommenste und vorzüglichste Werkzeug desselben ist, kann auch er Haupt der Bösen genannt werden. Vgl. S. Th. 3 q. 8 a. 8.

Von der Kirche.

§ 121. Übersicht und Einteilung.

1188. *An die Lehre von Christus schließt sich die Lehre vom Reiche Christi auf Erden an.*

I. Die von Christus verdiente und in ihm als unserem Haupte entspringende Gnade wird dem einzelnen Menschen durch die dem heiligen Geiste als ihrer bewirkenden Ursache appropriierte Rechtfertigung zugewendet. Dadurch aber werden die Menschen mit Christus ihrem Haupte und untereinander zum mystischen Leibe Christi oder zur Kirche vereinigt. Durch die Predigt und die Spendung der an sichtbare Zeichen als causae instrumentales geknüpften Gnaden macht die Kirche als Dienerin Christi, causa ministerialis, die einzelnen Menschen zugleich der Wahrheit und Gnade Christi teilhaftig.

Daher kann man sachgemäß an die Lehre von Christus zunächst die Lehre von der Kirche und hieran die Lehre von der Gnade und Rechtfertigung und den heiligen Sakramenten anschließen.

Das ganze Werk der Heiligung und Vereinigung der Menschheit in der Kirche oder die Ausführung des Erlösungswerkes wird dem heiligen Geiste zugeeignet (n. 507); wie den Gläubigen, so wohnt er auch der Kirche infolge dieses Wirkens, zu dem er gesendet ist (n. 508 ff.), in besonderer Weise inne.

1189. *Grenzen des Stoffes und der Beweise dieses Traktates.*

II. In der Apologetik wird die Göttlichkeit der Kirche nachgewiesen und gegen alle Angriffe verteidigt; in der theologischen Erkenntnislehre aber wurde die Lehre von der Kirche schon behandelt, insofern das kirchliche Lehramt und die kirchliche Überlieferung Glaubensquelle ist (n. 13). Hier haben wir daher nur das Wesen und die Eigenschaften der Kirche zu untersuchen und die kirchliche Hierarchie. In beiden Teilen dieses Traktates werden wir uns aber darauf beschränken, die dogmatischen Beweise zu erörtern, während wir die Argumentation aus den natürlichen Wahrheiten, die auch ohne besondere göttliche Offenbarung erkannt werden können, der Apologetik überlassen.

A. Wesen und Eigenschaften der Kirche.

§ 122. Ursprung der Kirche.

Vgl. *Billot*, Tractat. de Ecclesia Christi. Pag. 63 sqq.

Christus hat eine Kirche gestiftet in Form einer von der Synagoge verschiedenen Gemeinschaft.

I. Bevor diese These bewiesen wird, müssen wir zum besseren Verständnis einiges vorausschicken.

1190. *Die Lehre der Rationalisten, Christus habe keine Kirche gestiftet.*

1. Diese These ist gegen die Rationalisten gerichtet. Nach denselben wollte Jesus keine Kirche gründen, sondern nur die Ankunft des göttlichen Reiches, d. h. des vergeistigten Messiasreiches verkündigen.

Daher beabsichtigte Jesus auch keineswegs, den jüdischen Kultus abzuschaffen und eine neue Religion an die Stelle der mosaischen zu setzen; vielmehr beobachtete er selber das Gesetz Mosis bis zu seinem Tode. Erst nach dem Tode Jesu trat infolge der Eifersucht zwischen Petrus und Paulus eine von der Synagoge verschiedene Kirche ins Leben, die aus einem doppelten Elemente zusammengesetzt war, dem jüdischen, das von Petrus vertreten ward, und einem neuen geistigen, das Paulus seinen Ursprung verdankt. Gegen diese rationalistische Auffassung haben wir zu beweisen, daß Christus nicht bloß gepredigt, sondern wahrhaft und wirklich eine religiöse Gemeinschaft gegründet hat.

2. Über das Verhältnis der vorchristlichen Religion zu der von Christus gegründeten ist folgendes zu beachten:

a. Der Mittelpunkt aller Religion nach dem Sündenfalle ist der Erlöser Jesus Christus, ohne den es von der Sünde der Stammeltern an kein Heil gibt. Daher wurde er auch gleich nach dem Sündenfalle den Menschen verheißen. Diese Verheißung und die Hoffnung auf Christus sollten die Stammeltern ihren Kindern, diese in ihren Familien erhalten und den wahren Gottes- und Christus-Kultus pflegen. Unter der Führung der Patriarchen war diese Religion durch das äußere Bekenntnis und die Opfer eine sichtbare Gemeinschaft, wenn das Band der Einheit auch noch sehr lose war. Durch das mosaische Bündnis sollte die wahre Religion im israelitischen Volke treu bewahrt werden, während für andere Völker das patriarchalische System bestehen blieb. 1191. Christus der Mittelpunkt aller Religion.

Die Einheit der Kirche spricht der hl. Thomas klar aus, wenn er schreibt: Sancti patres non insistebant sacramentis legalibus tamquam quibusdam rebus, sed sicut imaginibus et umbris futurorum. Idem autem est motus in imaginem, in quantum est imago, et in rem ..... Et ideo antiqui patres servando legalia sacramenta, ferebantur in Christum per fidem et dilectionem eandem, qua et nos in ipsum ferimur, et ita patres antiqui pertinebant ad idem corpus Ecclesiae, ad quod nos pertinemus. S. Th. 3 q. 8 a. 3 ad 3. Die Kirche des Alten und Neuen Bundes ist daher dem Wesen nach eine; wie die Stufe der Vorbereitung von der Stufe der Vollendung ist die Kirche des Alten von der des Neuen Testamentes verschieden. Jedoch pflegt man nur die Kirche des Neuen Testamentes als Kirche im engeren Sinne zu bezeichnen. 1192. Einheit der Kirche im Alten u. Neuen Bunde.

Daß Christus auch das Haupt der Gläubigen im Alten Bunde ist, daß diese durch den Glauben an den verheißenen Erlöser und durch seine Gnade das Heil erlangen konnten und auch äußerlich zu einer kirchlichen Gemeinschaft in einem Glauben, einem Kultus und einem Kirchenregimente verbunden waren, ist die einstimmige Lehre der Väter und Theologen.

Diese Einheit des Alten Bundes mit uns im Glauben und in Christus, aber auch in der äußeren Gemeinschaft des Bekenntnisses, des Kultus und des Regimentes führt auch der Brief an die Hebräer näher aus. Vgl. namentlich c. 11.

Im weitesten Sinne ist daher die Kirche so alt wie die Welt. Die Elemente der Gemeinschaft treten anfangs sehr unvollkommen, dann immer vollkommener auf, am vollkommensten in dem von Christus gegründeten Heilsinstitute. 1193. Alter der Kirche.

Obgleich die Kirche im weiteren Sinne mit Adam ihren Anfang hat, so pflegen doch Väter und Theologen den Ursprung derselben nicht auf Adam zurückzuführen, sondern auf Abel, der das erste Gott wohlgefällige Opfer darbrachte. Vgl. *Matth.* 23, 35; *Hebr.* 11, 4.

1194. Die Kirche des A. u. N. Bundes keine bloßen Gegensätze.

b. Gegen die Einheit der Kirche des Alten und Neuen Testamentes hat man eingewendet, der Alte und der Neue Bund seien Gegensätze, wie Gesetz und Gnade. Das Alte Testament ist jedoch keineswegs bloß Gesetz, sondern auch Gnadenverheißung, und die Gerechten des Alten Bundes erlangten das Heil nicht durch das Gesetz allein, sondern durch die Gnade. Das ist der Grundgedanke der paulinischen Briefe an die Römer und an die Galater. Auf die Einheit der Kirche in beiden Testamenten berufen sich nachdrücklichst die Apologeten, um den Vorwurf der Neuheit des Christentums zurückzuweisen.

1195. Unterschied zwischen Synagoge u. Kirche.

c. Auf der anderen Seite ist der Unterschied zwischen Synagoge und Kirche, der Vorbereitung und Vollendung, dem Schatten und dem Wesen, der Magd und der Herrin, dem Unmündigen und dem Mündigen genau festzuhalten.

Wenn dieser Unterschied von älteren Vätern mitunter in allzu schroffer Weise ausgeführt wird, so ist zu bedenken, daß dieselben nicht die auf Christus vorbereitende, sondern die von Christus abgefallene Synagoge im Auge hatten.

Aus dem geschilderten Verhältnis der Synagoge zur Kirche folgt, daß alle Vollkommenheiten der Synagoge, nicht aber deren Unvollkommenheiten, wie die Häretiker der katholischen Kirche vorzuwerfen pflegen, auf die katholische Kirche übergegangen sind. Vgl. *Hebr.* 8, 6.

1196. Die Kirche in ihrem dreifachen Zustande.

3. Wie Christus in seinen verschiedenen Ständen, nämlich der Erniedrigung und der Erhöhung, derselbe ist, so ist auch seine Kirche in statu viae, in statu purgationis und in statu gloriae, d. h. die streitende, leidende und triumphierende Kirche eine und dieselbe in den verschiedenen Zuständen und Stufen ihrer Entwickelung. Wenn wir den Ursprung der Kirche untersuchen, beschäftigen wir uns selbstverständlich nur mit der streitenden Kirche.

4. Wird nach der bewirkenden Ursache der Kirche gefragt, so ist zu antworten, daß Gott der Dreieine die bewirkende Ursache, causa *efficiens* der Kirche ist.

1197. Die Kirche das Werk des Dreieinen:

a. Die Kirche wird überall in der heiligen Schrift, wie auch von den Vätern als Werk Gottes, des Dreieinen, bezeichnet, das in verschiedenen Beziehungen den verschiedenen Personen zugeeignet wird, und zwar

des Vaters,

α. dem Vater, aus dem die Kirche ist, in jenen Stellen, welche die ganze Heilsordnung, insbesondere aber die Berufung der Apostel und ihre Begnadigung, sowie die Berufung der Gläubigen auf den Vater zurückführen. Vgl. *Rom.* 11, 36; 1 *Petr.* 1, 21; *Matth.* 16, 17; 1 *Cor.* 8, 6 u. s. w.;

des Sohnes,

β. dem Sohne, durch den sie ist, und der überdies als Mensch ihr Haupt, Stifter, Hirt, Apostel, Bischof, Hoherpriester, Grundstein u. s. w. ist und sie mit seinem Blute erworben und gegründet hat. Vgl. 1 *Cor.* 12, 27; *Ephes.* 1, 22. 23; 5, 23; *Col.* 1, 18; *Act.* 20, 28 u. s. w. Unsere These bezieht sich auf die Thätigkeit Christi, die er als Mensch in der Stiftung der Kirche ausgeübt hat;

des heil. Geistes.

γ. dem heiligen Geiste, von dem sie erleuchtet, in alle Wahrheit eingeführt, geheiligt und verklärt wird (1 *Cor.* 12, 13).

Vgl. alle von der Sendung und Wirksamkeit des heiligen Geistes redenden Stellen (n. 401).

b. Hiernach ist das **Princip**, durch welches die einzelnen Menschen zur Kirche verbunden und in der Kirche mit verschiedenen Ämtern betraut, mit besonderen Gewalten und Gaben ausgerüstet sind, **Gott selbst, Christus, der heilige Geist**. Die Verbindung der Glieder der Kirche untereinander hat somit ihren **Grund in ihrer Verbindung mit Gott**. Und zwar ist dies nicht etwa bloß bei der Entstehung der Kirche der Fall gewesen, sondern es ist fortwährend und durchweg so, wie auch sofort einleuchtet, wenn man bedenkt, daß die lehrende Kirche durch die göttliche Gnade und Gewalt, übertragen in der Weihe und Sendung, die hörende Kirche aber durch die Wiedergeburt aus dem Wasser und dem heiligen Geiste fort und fort entsteht und besteht. Durch die Weihe und Sendung sowie durch die Wiedergeburt wird aber eine unmittelbare Verbindung mit Gott und eine übernatürliche Gleichförmigkeit mit ihm bewirkt. 1198. Die Verbindung mit der Kirche beruht auf der Verbindung mit Gott.

Diese Wahrheit ist auch ausdrücklich ausgesprochen 1199. Die Vereinigung mit Gott u. der Kirche in Schrift u. Tradition.

α. **in der heiligen Schrift**, wenn sie lehrt, daß wir dadurch ein Leib in der Kirche sind, weil wir alle getauft sind in einem Geiste (1 *Cor.* 12, 13). Hierher gehören auch sämtliche Stellen über Christus, das Haupt der Kirche. Vgl. n. 1168 ff. Dadurch haben wir ferner nach der heiligen Schrift **untereinander** Gemeinschaft, daß wir Gemeinschaft haben **mit Gott in Christus** (*Joann.* 17, 20 sqq.; 1 *Joann.* 1, 5. sqq.). Auch die Vermehrung der Christengemeinde durch die Predigt der Apostel ist ein Werk des Herrn (*Act.* 2, 47);

β. **von den hl. Vätern**, die sehr oft wiederholen, alle Christen seien Glieder eines Leibes, weil ein Gott, ein Christus, eine Berufung, ein Geist ist. Auch ergibt sich dies

γ. **aus der Natur der Sache**. Die Kirche ist nämlich eine **übernatürliche** Gemeinschaft, in der wir mit Gott und Christus verbunden sind; daher kann nicht etwas **Natürliches**, sondern nur **Gott selbst** die bewirkende Ursache dieser Verbindung sein.

Es geht demnach zwar nicht notwendig der Zeit, wohl aber **der Ordnung nach** die Verbindung mit Christus der Verbindung mit der Kirche, wie die Ursache der Wirkung voraus, wie auch der Verbindung Christi mit uns die Vereinigung des Logos mit der Menschheit Christi und der Verbindung der Apostel untereinander ihre Vereinigung mit Christus durch ihre Berufung zu ihm vorausgeht. 1200. Die Verbindung mit Gott u. der Kirche in ihrem gegenseitigen Verhältnisse.

Mit der Wahrheit, daß in der Ordnung der causa efficiens die Verbindung mit Christus der Verbindung mit der Kirche vorangeht, steht keineswegs im Widerspruch, daß die Kirche die causa instrumentalis und ministerialis ist, durch welche Christus die Menschen mit sich verbindet. Es ist vielmehr beides festzuhalten, nämlich daß niemand zur Kirche kommt außer durch Christus und den heiligen Geist, die causa *efficiens* der Kirche, und daß umgekehrt wenigstens in der gewöhnlichen Gnadenordnung niemand zu Christus kommt als durch die **Kirche**, die causa *instrumentalis* und *ministerialis*.

Wenn wir in unserer These behaupten, Christus habe eine Kirche gestiftet, so wird er damit nicht ausschließlich als das Princip hingestellt, durch welches die Menschen zur Kirche verbunden werden; die These gilt

vielmehr von der Thätigkeit, die Christus als Mensch in der Gründung einer von der Synagoge verschiedenen religiösen Gemeinschaft entfaltete.

II. Der Beweis für unsere These ergibt sich

1. aus der heiligen Schrift.

1201. Das regnum coelorum. a. Bei seinem ersten Auftreten verkündet Jesus: Poenitentiam agite, appropinquavit enim *regnum coelorum*. *Matth.* 4, 17. Vgl. *Matth.* 4, 23; 10, 5 sqq.; *Marc.* 1, 15. Das *regnum coelorum, regnum Dei* ist offenbar das messianische Reich, das Christus auf Erden gründen wollte. Daß es nicht das ewige Reich im Himmel ist, ersehen wir klar aus dem Unterschiede, wie Jesus von seinem Reich auf Erden und von seinem Reich im Himmel spricht. Während er ersteres in die nächste Zukunft versetzt: quoniam impletum est tempus, et appropinquavit regnum Dei, poenitemini et credite Evangelio (*Marc.* 1, 15), stellt er letzteres erst am Ende der Zeiten in Aussicht, da der Menschensohn mit Macht und Herrlichkeit kommen wird (*Matth.* 25, 31 sqq.).

Dieses messianische Reich ist aber verschieden von der Synagoge, wie Jesus im Gespräche mit der Samariterin (*Joann.* 4, 7 sqq.) andeutet und bei einer anderen Gelegenheit auch ausdrücklich erklärt: *Lex et prophetae usque ad Joannem: ex eo regnum Dei evangelizatur*, et omnis in illud vim facit. *Luc.* 16, 16. Vgl. *Matth.* 11, 12.

1202. Die wesentlichen Elemente der Kirche. b. Jesus verspricht, eine Kirche zu gründen: *Aedificabo Ecclesiam meam* (*Matth.* 16, 18) und bereitet in den drei Jahren seiner öffentlichen Wirksamkeit auch alles vor, damit diese verheißene Kirche ins Leben treten kann. Er setzt das Sakrament der Taufe (*Joann.* 3, 22) ein und beim letzten Abendmahle die Eucharistie und das Opfer; er sammelt eine Anzahl Jünger um sich, von denen er zwölf zu seinen Aposteln machte und auch zweiundsiebzig anderen große Vollmachten übertrug; diese umkleidete er mit seiner eigenen Autorität: Qui vos audit, me audit, et qui vos spernit, me spernit. *Luc.* 10, 16. Den Aposteln aber übertrug er die Gewalt zu binden und zu lösen: Amen dico vobis, quaecunque alligaveritis super terram, ligata erunt et in coelo, et quaecunque solveritis super terram, erunt soluta et in coelo. *Matth.* 18, 18. Wer sie nicht hört, ist darum wie ein Heide und öffentlicher Sünder (*Matth.* 18, 17). Die wesentlichen Elemente der kirchlichen Gemeinschaft waren also vorhanden, und es bedurfte nur noch eines Wortes des Gottmenschen, durch das er die Verheißung, eine Kirche zu stiften, erfüllte.

1203. Die Thätigkeit Jesu für seine Kirche von der Auferstehung bis zur Himmelfahrt. c. Schon am Tage der Auferstehung beginnt Jesus sein Versprechen einzulösen, da er zu seinen Aposteln spricht: Sicut misit me Pater, et ego mitto vos. *Joann* 20, 21. Petrus aber gibt er den Auftrag, seine Lämmer und seine Schafe zu weiden (*Joann.* 21, 15 sqq.). Unmittelbar vor seiner Himmelfahrt sendet er die elf Apostel aus mit den feierlichen Worten: Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra. Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia, quaecunque mandavi vobis. *Matth.* 28, 18 sqq. Die Sendung der Apostel soll sich aber auf alle Zeit erstrecken: Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi. *Matth.* 28, 20.

1204. Das Pfingstfest der Geburtstag der Kirche Christi. d. Am ersten Pfingstfeste trat die Kirche ins Leben. Die den Worten Petri glaubten, bildeten für sich eine von den Juden getrennte Gemeinschaft (*Act.* 2, 40 sqq.; 5, 13), die von Tag zu Tag wuchs (*Act.* 4, 32; 5, 14)

und von den Aposteln, besonders vom hl. Petrus (*Act.* 9, 31 sq.), geleitet wurde.

Indes wurde in dieser Zeit auch noch das Cäremonial-Gesetz von den Christen beobachtet, was ja durchaus keinen Widerspruch enthält, da dasselbe nicht wie das Heidentum eine falsche Religion darstellte, sondern die Vorbereitung auf eine neue Heilsökonomie. Solange nur Juden zur jungen Kirche gehörten, bedurfte diese Frage keiner Erörterung. Nachdem aber noch im ersten Jahrzehnt nach dem Tode des Heilandes auch Heiden in die apostolische Kirche aufgenommen worden (*Act.* 10, 1 sqq.; 11, 1 sqq. u. s. w.) und wegen der Beschneidung Streitigkeiten ausgebrochen waren, entschieden die Apostel, die bekehrten Heiden seien zur Beobachtung des mosaischen Gesetzes nicht verpflichtet: Quoniam audivimus, quia quidam ex vobis exeuntes turbaverunt vos verbis, evertentes animas vestras, quibus non mandavimus, placuit nobis collectis in unum eligere viros et mittere ad vos cum carissimis nostris Barnaba et Paulo, hominibus, qui tradiderunt animas suas pro nomine Domini nostri Jesu Christi. Misimus ergo Judam et Silam, qui et ipsi vobis verbis referent eadem. Visum est enim Spiritui Sancto et nobis, nihil ultra imponere vobis oneris, quam haec necessaria: ut abstineatis vos ab immolatis simulacrorum et sanguine et suffocato et fornicatione, a quibus custodientes vos bene agetis. *Act.* 15, 24 sqq. Aus diesen Worten geht mit Evidenz hervor, nicht nur daß die Kirche von der Synagoge verschieden war, sondern auch, daß die Apostel die oberste Gewalt über die Gemeinschaft der Gläubigen ausübten. 1205. Evidenter Beweis für den Unterschied zwischen Synagoge und Kirche.

Vom Apostel-Konzil an verbreitete sich die Kirche rasch über den ganzen Erdkreis, so daß der hl. Paulus an die Römer schreiben konnte: In *omnem* terram exivit sonus eorum, et in *fines orbis terrae* verba eorum. *Rom.* 10, 18. Alle Christen aber umschlang das Band derselben Lehre (*Rom.* 1, 8; 1 *Cor.* 4, 17; *Ephes.* 4, 5; 1 *Thess.* 1, 8), derselben Sakramente (1 *Cor.* 12, 12; *Ephes.* 4, 5; *Hebr.* 13, 10) und der apostolischen Autorität (1 *Cor.* 5, 3 sqq.), von der alle Briefe der Apostel ein ununterbrochenes Zeugnis sind. 1206. Verbreitung der Kirche.

In der nämlichen Weise sollte diese von der Synagoge verschiedene Gemeinschaft der Gläubigen fortdauern, donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi. *Ephes.* 4, 13; 1207. Fortdauer der Kirche.

2. aus der Lehre der heiligen Väter und Theologen. Von den ältesten Zeiten an ist Christus immer als der Stifter der Kirche betrachtet worden; niemals aber wurde ein anderer als Gründer der Kirche erwähnt. Die Wahrheit der Gründung einer Kirche durch Christus ist übrigens in Schrift und Tradition so klar enthalten, daß sie auch von den Heiden, Juden und Irrlehrern nicht geleugnet wird. 1208. Christus wird von allen als Stifter der Kirche betrachtet.

§ 123. Name und Begriff der Kirche.

Vgl. *Palmieri,* Tractat. de Romano Pontifice. Pag. 7 sqq.

I. Der Name *ecclesia,* ἐκκλησία (ἐκκαλέω) kommt in der heiligen Schrift in verschiedenen Bedeutungen vor.

1. Nach dem profanen und allgemeinen Sprachgebrauch bezeichnet er irgend welche Versammlung oder Vereinigung von Menschen, z. B. *Ps.* 25, 5; *Act.* 19, 32. Im engeren Sinne aber wird ἐκκλησία 1209. Ecclesia im profanen Sprachgebrauch.

neben συναγωγή von den zur Anhörung des Gesetzes oder zum Gottesdienst versammelten Israeliten gebraucht und überhaupt von der jüdischen Gemeinde, insofern sie eine religiöse Einrichtung war. *Deut.* 23, 1 sqq.

Man hat die Partikel ἐκ auch die Ausscheidung andeuten lassen wollen, was sachlich richtig, aber in dem Sprachgebrauch nicht begründet ist.

1210. Ecclesia in christlichem Sinne. 2. In spezifisch christlichem Sinne kommt ecclesia vor

a. zur Bezeichnung der ganzen Kirche auf Erden, z. B. *Matth.* 16, 18; 1 *Cor.* 10, 32; 11, 22; 12, 28; *Ephes.* 1, 22. Auch die triumphierende Kirche wird miteinbegriffen. *Hebr.* 12, 23;

b. für einzelne Teile der allgemeinen Kirche und zwar für Partikularkirchen (*Act.* 8, 1; 9, 31; 1 *Cor.* 1, 2; 1 *Thess.* 1, 1. *Apoc.* 1, 4. 11. 20), sowie für noch engere Vereinigungen in christlichen Häusern, vielleicht sogar für christliche Familien. *Col.* 4, 15; *Philem.* 2; *Rom.* 16, 5;

c. für die Vorsteher der Kirche oder die lehrende Kirche: Dic Ecclesiae. *Matth.* 18, 17. Daß diese Stelle nur so und nicht etwa vom allgemeinen Priestertum der Protestanten verstanden werden kann, ergibt sich nicht bloß aus der katholischen Tradition, sondern auch unmittelbar aus dem folgenden Verse, wo die den Aposteln erteilte Binde- und Lösegewalt als Grund angegeben wird, weshalb man die Kirche hören muß;

d. für den Versammlungsort der Christen. 1 *Cor.* 11, 18. 22. Dies ist eine sehr naheliegende Metapher, die vom hl. Augustinus noch erklärt wird: Ecclesia dicitur locus, quo Ecclesia congregatur. Quaest. s. Levit. 3, 57.

1211. Synagoge und ecclesia. Synagoge ist an sich gleichbedeutend mit Ecclesia. Im Alten Testamente werden beide zur Bezeichnung der jüdischen Gemeinschaft gebraucht (*Deut.* 23, 1 sqq.), freilich vorwiegend συναγωγή. Im Neuen Testament wird außer *Jac.* 2, 2 mit συναγωγή immer die jüdische Gemeindeversammlung bezeichnet, während Ecclesia für die Gemeinschaft der Christen reserviert bleibt. Diese Unterscheidung zwischen συναγωγή und Ecclesia wurde bald und blieb allgemeiner Sprachgebrauch.

II. Ist durch das Wort Ecclesia die Kirche ganz im allgemeinen als die Gemeinschaft der Christen bezeichnet, so wird das Wesen dieser Gesellschaft von der heiligen Schrift durch eine Reihe von Bildern und Vergleichen nach den verschiedenen Beziehungen hin genau bestimmt.

1212. Die Kirche das Reich Gottes. 1. Anschließend an das Vorbild Israels als des Königreichs Jehovas und an die Weissagungen vom messianischen Reiche wird die Kirche am häufigsten und adäquatesten als Reich oder Königreich des Herrn bezeichnet. Die kirchliche Gesellschaft ist also eine solche, die in einem Oberhaupte oder König das Princip ihrer Einheit und ihres Bestandes hat; sie ist somit eine societas *inaequalis*.

Näherhin aber wird sie genannt *regnum coelorum*, βασιλεία τῶν οὐρανῶν (*Matth.* 3, 2; 5, 10; 19, 12), Reich Christi (*Matth.* 20, 21; *Eph.* 5, 5; 2 *Petr.* 1, 11), Reich Gottes (*Marc.* 1, 14; 4, 11; *Luc.* 23, 51; *Ephes.* 5, 5) oder das Reich schlechthin (*Matth.* 8, 12).

Daß dieses Reich identisch ist mit der Kirche, ergibt sich aus allem Folgenden, namentlich aber daraus, daß in ganz gleicher Weise von der *ecclesia Sanctorum* (1 *Cor.* 14, 33), *ecclesia Dei* (*Act.* 20, 28; 1 *Cor.* 1, 2; 10, 32; 11, 16; 15, 9; 2 *Cor.* 1, 1; *Gal.* 1, 13; 1 *Thess.* 2, 14; 1 *Tim.* 3, 5), *ecclesia Christi* (*Rom.* 16, 16) die Rede ist.

Ebenso hat das Alte Testament das aus den Heiden ausgeschiedene, aus der Knechtschaft Ägyptens errettete, von Gott durch seine Stellvertreter regierte Volk Gottes nicht bloß als Reich, sondern auch als *ecclesia Dei* oder *Domini* (*Num.* 20, 4; *Deut.* 23, 1 sqq; 2 *Esdr.* 13, 1) und *ecclesia sanctorum* (*Ps.* 88, 6; 149, 1; *Ecclus.* 31, 11) bezeichnet. Diese Benennungen kommen mit weit größerem Rechte dem Reiche des Messias zu, dessen großes Werk die Stiftung des durch die Kirche des Alten Bundes vorbereiteten universalen und vollkommenen Reiches Gottes ist.

In Übereinstimmung mit den messianischen Weissagungen charakterisiert das Neue Testament das Reich des Messias näherhin als ein Reich, das 1213. Eigenschaften des messianischen Reiches.

a. seinem Wesen und Ursprung nach nicht von dieser Welt, also nicht ein natürliches und weltliches, sondern ein übernatürliches und geistliches Reich ist (*Joann.* 18, 36; *Gal.* 4, 26; *Apoc.* 21, 2);

b. ewig dauert (*Luc.* 1, 32. 33) und

c. alle Völker, die ganze Menschheit umfaßt (*Matth.* 26, 13; *Marc.* 16, 15; *Rom.* 1, 8; *Apoc.* 7, 9).

Diesen Stellen vom Reich entsprechen jene, wo Christus denen, die an ihn glauben, die Teilnahme an seinem Reiche verspricht (*Luc.* 22, 29; vgl. 2 *Tim.* 2, 12), und wo die Christen bezeichnet werden als genus electum, regale sacerdotium, populus acquisitionis. (1 *Petr.* 2, 9. Vgl. *Apoc.* 5, 10.

2. Dieses Reich wird auch Stadt genannt: *civitas Dei* (*Apoc.* 3, 12), *civitas sancta* (*Apoc.* 11, 2), *dilecta* (*Apoc.* 20, 8), *nova, coelestis Jerusalem* (*Apoc.* 3, 12; *Hebr.* 12, 22). Illa . . , quae *sursum est* Jerusalem, *libera* est, quae est *mater nostra*. *Gal.* 4, 26. Auch als Stadt auf dem Berge wird das Reich Gottes auf Erden bezeichnet (*Matth.* 5, 14). 1214. Die Kirche eine Stadt.

3. Daran reiht sich die Bezeichnung der Kirche als Haus und zwar in dem doppelten Sinne, nämlich 1215. Die Kirche ein Haus.

a. des Gebäudes. Sie ist *domus Dei* (1 *Tim.* 3, 15; *Hebr.* 10, 21; 1 *Petr.* 4, 17), *domus Christi* (*Hebr.* 3, 6), *domus spiritualis*, an welchem die Gläubigen lebendige Steine (1 *Petr.* 2, 5), die Propheten und Apostel Fundamente (*Ephes.* 2, 20), Christus der Eckstein (1 *Petr.* 2, 6), Petrus aber der stellvertretende Grundstein ist (*Matth.* 16, 18);

b. seiner Bewohner. Das Bild der das eine Haus bewohnenden Familie tritt mehr in den Vordergrund, wenn die Gläubigen *domestici Dei* genannt werden (*Ephes.* 2, 19). Hierher gehört auch *domus magna*, in dem mannigfache Gefäße der Ehre und Unehre sich befinden (2 *Tim.* 2, 20).

4. Da das Haus der Kirche heilig ist und Gott angehört — tabernaculum Dei cum hominibus (*Apoc.* 21, 3) —, so wird die Kirche auch Tempel genannt und zwar ein von Gott selbst erleuchteter und beseelter Tempel, der aus lebendigen Bausteinen fort und fort sich erbaut in Christus, in quo omnis aedificatio constructa crescit in templum sanctum in Domino, in quo et vos coaedificamini in habitaculum Dei in Spiritu. *Ephes.* 2, 21. 22; vgl. 1 *Cor.* 3, 16. 17; 6, 19; 2 *Cor.* 6, 16. 1216. Die Kirche ein Tempel.

5. Im Hinblick auf ihre Indefektibilität und Infallibilität wird die Kirche columna et firmamentum veritatis genannt (1 *Tim.* 3, 15). 1217. Die Kirche als Säule der Wahrheit.

1218. Die Kirche der Leib Christi. 6. Besonders tief und reich ist die Bezeichnung der Kirche als Leib Christi.

Nachdem wir oben (n. 1168 ff.) die Eigentümlichkeit Christi des Hauptes in seinem Verhältnis zu seinem mystischen Leibe betrachtet haben, müssen wir hier die Eigentümlichkeiten dieses Leibes im Verhältnis zu seinem Haupt erwägen.

Es ist aber die Kirche ein Leib, *unum* corpus (*Rom.* 12, 5; 1 *Cor.* 12, 12 sqq.; 10, 17; *Ephes.* 4, 4), dessen Haupt Christus ist. Daher ist dieser Leib Christi Leib, die Christen aber sind Glieder Christi und deshalb auch Glieder untereinander, membra de membro (1 *Cor.* 6, 15; 12, 27; *Ephes.* 4, 25; 5, 30).

In diesem Bilde wird einesteils die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Glieder, anderenteils aber die Einheit des Leibes und deren Ursache gezeigt.

1219. Die Mannigfaltigkeit der Glieder des Leibes Christi. a. Wie ein Leib viele Glieder hat, so auch die Kirche (1 *Cor.* 12, 12). Aber der Leib hat nicht nur viele, sondern auch mannigfaltige, einander an Würde und Wirksamkeit untergeordnete Glieder, von denen jedes wiederum seine eigentümliche Wirkung, Bestimmung und Verrichtung hat, und gerade diese Mannigfaltigkeit konstituiert den Leib in seiner ganzen Schönheit und Vollkommenheit. Quodsi essent omnia unum membrum, ubi corpus? 1 *Cor.* 12, 19. So ist es auch mit der Kirche. Die Vielheit besteht in der Vielheit der Menschen und auch der partikularen Kirchen, die Mannigfaltigkeit aber in der Verschiedenheit der natürlichen und übernatürlichen Gaben, Berufsarten und Ämter. Aus dieser wohlgeordneten und organischen Verbindung der verschiedenartigen Glieder erwächst die Einheit des Leibes. Et ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero evangelistas, alios autem pastores et doctores ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi. *Ephes* 4, 11. 12. Vgl. 1 *Cor.* 12, 26 sqq.

Es ist also die Kirche ein wohlgeordneter und, wie besonders hervorgehoben wird, ein lebendiger, durch die Kraft des Hauptes und die Dienstleistung der Glieder stets wachsender Leib. Vgl. *Ephes.* 4, 16; *Col.* 2, 19.

1220. Das Princip der Einheit und Lebendigkeit des Leibes Christi. b. Aber nicht der Organismus der Glieder, sondern die Seele ist das höchste Princip der Einheit und Lebendigkeit des Leibes.

Dieses innerliche Princip, gleichsam die Seele oder *forma* der Kirche, ist der heilige Geist, ist Gott, ist Christus. Wie wir früher (n. 1171) sahen, besteht die Thätigkeit Christi darin, daß er als Haupt seinen Leib nicht nur regiert, sondern auch hervorbringt und belebt, wie der Weinstock die Reben (*Joann.* 15, 1 sqq.). Dieses der Pflanzenwelt entnommene Bild hat dieselbe Bedeutung, wie jenes vom Haupte und den Gliedern. Christus wirkt aber alles dieses durch den heiligen Geist, in dem und durch den alle zu dem einen Leibe, der Kirche, verbunden werden (1 *Cor.* 12, 13). Daher ist die Kirche und sind wir in ihr nicht nur ein Leib, sondern auch ein Geist. Unum corpus et unus spiritus, sicut vocati estis in una spe vocationis vestrae. *Ephes.* 4, 4.

1221. Die causae ministeriales u. instrumentales der kirchlichen Einheit. c. Christus und der heilige Geist wirken aber in der Kirche und erbauen dieselbe, indem sie sich der Apostel, ihrer Gehülfen und Nachfolger als Diener, causae *ministeriales* (*Ephes.* 4, 11 sq.; *Col.* 1, 25) und

der heiligen Sakramente als Werkzeuge, causae *instrumentales*, bedienen. Daher sind auch die Lehre, der Dienst und das Regiment der Apostel und ihrer Nachfolger oder der Glaube an ihr Wort und der Gehorsam gegen ihren Befehl sowie die Sakramente und deren gemeinsamer Gebrauch die vermittelnde Ursachen, causae secundae und zugleich sichtbare Offenbarungen der kirchlichen Einheit. Unus Dominus, una fides, unum baptisma. *Ephes.* 4, 5. Vor allen Sakramenten aber wird die Taufe als der Ursprung und die Eucharistie als die Vollendung der kirchlichen Einheit hervorgehoben und von ihnen gesagt, durch sie sei die Kirche ein Leib und zwar der Leib Christi. In uno Spiritu omnes nos in unum corpus baptizati sumus, sive Judaei, sive gentiles. 1 *Cor.* 12, 13. Quoniam unus panis, unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane participamus. 1 *Cor.* 10, 17. Der Vergleich der Kirche mit einem Brote, wie er hier gebraucht ist, wurde von den heiligen Vätern mit Beziehung auf die Eucharistie vielfach näher ausgeführt.

7. Mit der Bezeichnung der Kirche als des Leibes Christi hängt die Bezeichnung derselben als Braut Christi zusammen. Wie nämlich Mann und Weib ein Leib sind, der Mann aber das Haupt des Weibes ist, so ist es auch modo eminentiori mit Christus und der Kirche. Daher ist nicht etwa die Ehe das Urbild der Kirche, sondern die Kirche und weiterhin die Inkarnation das Urbild der Ehe, welche in dieser Beziehung magnum sacramentum in Christo et in ecclesia (*Ephes.* 5, 32) genannt wird. Dieser Vergleich wird (*Ephes.* 5, 23—33) zur Belehrung der Eheleute im einzelnen durchgeführt und ist besonders darin kongruent, daß in der Ehe die beiden Ehegatten durch freie Einwilligung mit einander verbunden werden, wie auch die Menschen mit Christus in der Kirche. 1222. Die Kirche die Braut Christi.

8. Daran schließt sich dann die Bezeichnung der Kirche als unser aller Mutter (*Gal.* 4, 26) und als das von der Sonne umgürtete, mit Sternen gekrönte, zugleich aber in Schmerzen und unter Verfolgung des Drachen ihren Sohn gebärende Weib (*Apoc.* 12, 1 sqq.). Diese Vision wird mit Recht zugleich als ein Bild der hl. Muttergottes betrachtet, die, wie die Väter unzählige Male bemerken, der wahrste und schönste Typus der Kirche und in gewisser Weise ihr Ursprung ist. 1223. Die Kirche unsere Mutter.

9. Insofern Haupt und Leib eins sind und die Kirche von Christus nach seinem eignen Bilde und seiner Ähnlichkeit geschaffen ist, wird die Kirche selbst Christus genannt, der mystische Christus. Davon heißt es: Sicut enim corpus unum est et membra habet multa, omnia autem membra corporis cum sint multa, unum tamen corpus sunt: ita et Christus. 1 *Cor.* 12, 12. 1224. Die Kirche der mystische Christus.

10. Was in dem Bisherigen in bildlicher Weise ausgedrückt ist, spricht der Heiland in seinen letzten Reden, namentlich im hohenpriesterlichen Gebete (*Joann.* 17) ohne Bild aus. 1225. Die Kirche im hohenpriesterlichen Gebete.

Der letzte Zweck des Werkes Christi ist: ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint, ut credat mundus, quia tu me misisti. *Joann.* 17, 21. Die Kirche ist also die Vereinigung der Gläubigen in Christo und dem Vater zu einer Einheit, welche die Einheit der göttlichen Personen und weiterhin die hypostatische Einheit der beiden Naturen in Christus zum Vorbild hat. Diese Einheit ist aber nicht bloß eine unsichtbare; sondern auch eine wesentlich

sichtbare und gerade dadurch das große Zeichen, durch das die Welt von der Gottheit Christi überzeugt werden soll. Die Apostel aber, Petrus an der Spitze, sind, wie der ganze übrige Inhalt der Reden und des Gebetes Christi zeigt, als Diener und Stellvertreter Christi die sichtbaren Vermittler dieser kirchlichen Einheit.

1226. Die Parabeln über die Kirche. 11. Hieran reihen wir die verschiedenen Parabeln des Evangeliums, welche nach der Auslegung der Väter und dem inneren Zusammenhang vorzugsweise, wenn auch nicht alle ausschließlich, auf die Kirche sich beziehen und deren Wesen nach verschiedenen Seiten hin verdeutlichen.

Die Kirche oder das Himmelreich wird verglichen

a. mit dem die ganze Welt bedeutenden Acker, auf dem der Säemann Christus seinen Samen ausstreut, der je nach des Bodens Beschaffenheit ein verschiedenes Schicksal hat. (*Matth.* 13, 4 sqq.; *Marc.* 4, 3 sqq.; *Luc.* 8, 5 sqq.);

b. mit demselben Acker, auf dem der Feind Unkraut unter den Weizen säet, welches dann der Herr des Ackers wachsen läßt bis zur Scheidung am Erntetag (*Matth.* 13, 24 sqq.; *Marc.* 4, 26; sqq.)

c. mit dem zu einem Baum herangewachsenen Senfkörnlein (*Matth.* 13, 31 sq.; *Marc.* 4, 31 sq.; *Luc.* 13, 19);

d. mit dem die ganze Masse durchdringenden Sauerteig (*Matth.* 13, 33; *Luc.* 13, 21);

e. mit dem im Acker verborgenen Schatze (*Matth.* 13, 44);

f. mit der einzigen, um jeden Preis zu erkaufenden Perle (*Matth.* 13, 45 sq.);

g. mit dem alle Arten Fische in sich schließenden Netze (*Matth.* 13, 47 sq.);

h. mit dem Schafstall und der Herde (*Joann.* 10, 1 sqq.);

i. mit dem großen Hochzeitsmahle des Königssohnes (*Matth.* 22, 2 sqq.);

k. mit dem Lichte auf dem Leuchter und der Stadt auf dem Berge (*Matth.* 5, 15; *Marc.* 4, 21; *Luc.* 8, 16; *Matth.* 5, 14).

1227. Was diese Parabeln veranschaulichen. In diesen Gleichnissen sind besonders folgende Momente veranschaulicht: die Katholicität der Kirche (Säemann, Netz, Schafstall), das allmähliche, aber unaufhaltsame äußere Wachstum (Senfkörnlein), die die Welt umgestaltende innere Wirksamkeit der Kirche (Sauerteig), die Unterscheidung ihres doppelten Zustandes, des status viae, wo Gute und Schlechte in ihr vermischt, und des status termini, wo alle Bösen ausgeschieden sind (Säemann, Netz, Hochzeitsmahl), ihre Einzigkeit, Notwendigkeit und ihr unendlicher, aber verborgener Wert (Schatz, Perle).

1228. Biblische Typen der Kirche. Überdies betrachten die Väter als biblische Typen der Kirche namentlich das Paradies, die Arche, das Haus Abrahams, die Stiftshütte, das Schifflein Petri u. s. w.

1229. Definition der Kirche. Hiernach können wir folgenden kompleten Begriff der Kirche feststellen: Die Kirche ist die von Christus durch das Ministerium Petri und der Apostel gestiftete, mit ihm als ihrem Haupt verbundene, durch seinen heiligen Geist innerlich belebte und geleitete, äußerlich und sichtbar durch seinen Stellvertreter den Papst und die mit ihm verbundenen Bischöfe regierte, geistliche und sichtbare Gemeinschaft der durch den einen Glauben, dieselben

Sakramente und den Gehorsam gegen das eine Oberhaupt verbundenen Gläubigen, eine Gemeinschaft, die nach der ordentlichen Heilsökonomie das einzig rechtmäßige und unfehlbare Organ Christi zur Verkündigung und Erhaltung seiner Lehre, zur Verwaltung seiner Heilsgeheimnisse und zur Übung seines Hirtenamtes ist, und welche, hier auf Erden pilgernd, ihrer Wahrheit und Heiligkeit unbeschadet, neben den Gerechten auch Sünder in sich schließt, in statu termini aber nach Ausscheidung aller im Stande der Ungnade Verstorbenen und unter Aufhebung ihrer nur für den status viae bestimmten Einrichtungen und Zustände als triumphierende Kirche ewig in der Glorie fortdauert.

Die ziemlich allgemein angenommene Definition Bellarmins: Ecclesia est coetus hominum eiusdem christianae fidei professione et eorundem sacramentorum communione colligatus sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii Romani pontificis (De Eccl. milit. c. 2) bezieht sich zunächst auf die streitende Kirche und hebt deren sichtbare Seite hervor. Dieselbe genügt vollständig, um die wahre Kirche von allen Schismen und Sekten zu unterscheiden und die falschen Definitionen, zumal der Protestanten, auszuschließen. 1230. Die Definition Bellarmins.

§ 124. Zweck der Kirche.

Palmieri, De Romano Pontifice. Pag. 17 sqq.

Zweck der Kirche ist die Fortsetzung des dreifachen Amtes Christi. 1231. Zweck der Kirche

I. Nach dem oben (n. 1218 ff.) Gesagten ist die Kirche der von Christus durch den heiligen Geist hervorgebrachte, belebte und regierte mystische Leib Christi, in welchem die einzelnen Gläubigen mit Christus im heiligen Geiste verbunden sind und verbunden sein sollen.

Aus dieser Wahrheit folgen zunächst diese Sätze:

1. Die Kirche ist ihrem Ursprung und Wesen nach eine übernatürliche Verbindung von Menschen, eine societas *supernaturalis*. Da sie aus einem göttlichen und einem menschlichen Elemente besteht, so kann man sie zwar nicht in jenem höchsten und eigentlichen Sinne wie das Verbum incarnatum, aber doch in analogem Sinne gottmenschlich nennen. 1232. Die Kirche eine societas supernaturalis.

Es ist daher die Kirche wesentlich verschieden

a. von den in der Ordnung der Schöpfung begründeten rein natürlichen Verbindungen des Menschengeschlechtes, z. B. der Familie, des Stammes u. s. w. Nicht die Abstammung von Adam, den Eltern, dem Stammvater, sondern die übernatürliche Verbindung mit Christus ist ihr Princip; 1233. Die Kirche keine rein natürliche Verbindung.

b. von den durch die Natur wie durch menschliche Freithätigkeit und geschichtliche Ereignisse begründeten politischen und socialen Verbindungen der Menschen zu Staaten und Reichen. Wohl sind auch diese Verbindungen Werke der göttlichen Vorsehung, aber nicht wie die 1234. Die Kirche keine politische oder sociale Vereinigung.

Kirche, der unmittelbaren und übernatürlichen, sondern zunächst nur der allgemeinen und natürlichen Providenz;

1235. Die Kirche nicht durch Vertrag entstanden.

c. von den durch bloßen Vertrag entstandenen menschlichen Gesellschaften.

1236. Die Kirche ist notwendig u. unauflöslich mit Christus u. dem heiligen Geiste verbunden.

2. Die Kirche ist mit Christus und dem heiligen Geiste notwendig und unauflöslich vereinigt, so daß sie von ihnen weder dem Begriffe nach, noch thatsächlich getrennt werden kann. Wo die Kirche ist, da ist auch der heilige Geist, und wo der heilige Geist ist, da ist auch die Kirche. Christus aber ist das Licht der Welt, durch dessen Glanz die Kirche die ganze Welt erleuchtet. Daher kann sie als Braut Christi nicht zum Ehebruch verleitet werden, sondern ist keusch und unbefleckt. Vgl. *Cyprian.*, De unit. Eccles. c. 6.

So wenig der Schöpfer von seiner Schöpfung, der Logos von Christi Menschheit getrennt werden kann, ebenso unmöglich ist es, daß die Kirche von Christus und seinem heiligen Geiste getrennt werde.

Die Vereinigung des einzelnen Menschen mit Christus, dem heiligen Geiste und der Kirche vollzieht sich nach der allgemeinen und ordentlichen Heilsordnung in folgender Weise:

1237. Die Kirche vermittelt für den einzelnen Menschen die Vereinigung mit Gott.

a. Der einzelne Mensch wird Christi und des heiligen Geistes teilhaftig durch die dienende Vermittelung der Kirche.

Diese Wahrheit wird gelehrt

α. von der heiligen Schrift. Die Apostelgeschichte erzählt, der heilige Geist sei am Pfingsttage ein für allemal und unmittelbar auf Petrus, die Apostel und die übrigen Gläubigen herabgekommen. Von da an aber sehen wir überall das allgemeine Gesetz wirksam, daß der heilige Geist, die Wahrheit und Gnade Christi durch die Vermittelung der Apostel oder der Kirche dem Menschen mitgeteilt wird;

β. von den hl. Vätern, welche dies als die von Gott gesetzte allgemeine und bleibende Heilsordnung bezeichnen.

So vergleicht der hl. Cyprian die Kirche und insbesondere ihr Oberhaupt mit der einen Sonne, von der alle Strahlen, mit der einen Wurzel, von der alle Zweige, mit der einen Quelle, von der viele Bäche ausgehen: „Reiße einen Sonnenstrahl von der Sonne los; die Einheit des Lichtes ist der Teilung nicht fähig. Vom Baum brich einen Ast; der abgebrochene wird nicht vermögen Knospen zu treiben. Von der Quelle schneide den Bach ab; der abgeschnittene vertrocknet." De unit. Eccles. c. 5.

In diesen Worten Cyprians ist auch der Kongruenzgrund dieser Ordnung angegeben, nämlich die Einheit der Kirche. Sowie nämlich Gott, um alle Menschen zur Einheit zu verbinden, sie schon von einem abstammen ließ, so hat er auch, um alle in der Einheit der Kirche zu verbinden, geordnet, daß alle durch Vermittelung der einen Kirche aus dem einen Christus Wahrheit und Gnade empfangen. Daher ist die Einheit wie das Ziel so auch der Ursprung.

b. Christus und der heilige Geist führen als bewirkende Ursache jeden, der ihnen folgt, zur Gemeinschaft der Kirche, auch in jenen außerordentlichen Fällen, wo ein Mensch ohne äußere Vermittelung der Kirche unmittelbar von Gott gelehrt und geheiligt wird.

Dieser Satz ergibt sich

α. aus der heiligen Schrift. Obwohl unmittelbar von Christus zum Apostel berufen und von ihm belehrt (*Act.* 9, 15; *Gal.* 1, 1. 12), wendet sich Paulus nach dem Befehle des Herrn an die Kirche (*Act.* 9; *Gal.* 1, 15—24). Cornelius, der Erstling der Heidenwelt, wird an Petrus gewiesen, der ihn nach erteiltem Unterrichte tauft, obwohl der heilige Geist schon auf ihn herabgekommen war (*Act.* 10). Wie der hl. Cyprian bemerkt, geschah dies, ut nihil praetermissum videretur quominus per omnia divini praecepti atque Evangelii legem apostolica magisteria servarent. *Cyprian.*, Ep. 72;

β. Aus dem theologischen Denken. Das ist nämlich das eigenste Werk des heiligen Geistes, alle zur Vereinigung und Vollendung in Christus und seinem mystischen Leibe, der Kirche, in der er selbst seinen Wohnsitz hat, zu führen.

II. Da die Kirche eine übernatürliche Gemeinschaft ist, so ist auch ihr Zweck ein übernatürlicher. Es sollen aber alle Menschen durch die Kirche mit Christus und dem heiligen Geiste übernatürlicher Weise vereinigt werden. Diese übernatürliche Vereinigung der Menschen mit Gott war aber auch der Zweck der Menschwerdung des Wortes, der durch das dreifache Amt Christi erreicht werden sollte. Daraus folgt schon die Wahrheit unserer These, der Zweck der Kirche sei die Fortsetzung des dreifachen Amtes Christi; denn was Christus durch seine Thätigkeit als Hirte, Hoherpriester und König erreichen wollte, das soll durch das nämliche dreifache Amt die Kirche bis zum Ende der Zeiten vollbringen. Sie kann aber auch direkt aus den Worten des Stifters der Kirche bewiesen werden. 1238. Der Zweck der Kirche übernatürlich.

1. Christus sagt zu seinen Aposteln ganz allgemein: Sicut misit me Pater, et ego mitto vos. *Joann.* 20, 21. Ebenso, daher auch zum nämlichen Zweck, wie der Vater den Sohn gesendet hat, so sendet der Sohn nun seine Apostel. Da er im Begriffe steht, in den Himmel zurückzukehren, sollen die Apostel das Werk fortsetzen, zu dem er gesendet war. Wie seine Sendung, so erstreckt sich auch die der Apostel auf alle Völker der ganzen Welt (*Matth.* 28, 19; *Marc.* 16, 15) bis zum Ende der Welt (*Matth.* 28, 20). Die Gleichheit der Sendung bedingt auch die Gleichheit der Autorität: Qui vos audit, me audit, et qui vos spernit, me spernit. Qui autem me spernit, spernit eum qui misit me. *Luc.* 10, 16. 1239. Die Sendung Christi und der Apostel.

2. Auch die einzelnen Ämter werden den Aposteln ausdrücklich übertragen, nämlich 1240. Die Ämter Christi u. der Apostel.

a. das Hirtenamt, da Christus den Aposteln befahl zu predigen und zu taufen: Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, docentes eos servare omnia quaecunque mandavi vobis. *Matth.* 28, 19. 20;

b. das hohepriesterliche Amt, als Jesus beim letzten Abendmahle das heilige Meßopfer einsetzte: Hoc facite in meam commemorationem (*Luc.* 22, 19) und vor seiner Himmelfahrt den Aposteln die Gewalt erteilte, die Sünden nachzulassen und zu behalten: Accipite Spiritum Sanctum: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt (*Joann.* 20, 22. 23);

c. das königliche Amt, da Christus den Aposteln die Gewalt zu binden und zu lösen verlieh: Amen dico vobis, quaecunque alli-

gaveritis super terram, ligata erunt et in coelo, et quaecunque solveritis super terram, erunt soluta et in coelo. *Matth.* 18, 18.

1241. Die Apostel als Fortsetzer des Werkes Christi. 3. Die Apostel betrachten sich auch als Fortsetzer des Werkes Christi und als Gesandte ihres Meisters: Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei. 1 *Cor.* 4, 1. Pro Christo ergo legatione fungimur, tamquam Deo exhortante per nos. 2 *Cor.* 5, 20. Danach handelten sie auch, wie die Apostelgeschichte erzählt, indem sie lehrten, die Sakramente spendeten und die Kirche regierten. Auch ihre Nachfolger, die Bischöfe, haben die nämliche Aufgabe: Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus Sanctus posuit episcopos regere ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo. *Act.* 20, 28.

§ 125. Notwendigkeit der Kirche.

Vgl. *Palmieri*, De Romano Pontifice pag. 20 sqq.

Die von Christus gestiftete Kirche ist für alle Menschen zum Heile notwendig, und zwar ist diese Notwendigkeit nicht bloß eine *necessitas praecepti*, sondern auch eine *necessitas medii*.

I. Die Notwendigkeit der Kirche ergibt sich

1242. Die Notwendigkeit der Kirche in der heil. Schrift. 1. aus der heiligen Schrift. Sie folgt schon aus dem göttlichen Ratschluß, daß alle, die Christus angehören, auch der Kirche angehören sollen. Ausdrücklich ist sie aber durch den Befehl Christi ausgesprochen, die Apostel sollten alle lehren und taufen. (*Matth.* 28, 19). Daher wird auch der Ausschluß aus dem Himmelreich und die Verdammnis all denen angekündet, die sich nicht taufen lassen (*Joann.* 3, 3), die Lehre nicht glauben (*Marc.* 16, 16) und der Kirche nicht gehorchen (*Matth.* 18, 17). Trennung von der Kirche ist daher eine Sünde, die vom Himmelreich ausschließt (*Tit.* 3, 10. 11; 2 *Petr.* 2, 1; 1 *Joann.* 2, 18 sqq.; 2 *Joann.* 7 sqq.; *Jud.* 13. Diese Notwendigkeit ist aber nicht nur necessitas *praecepti*, sondern auch *medii*, da der Gegenstand des göttlichen Gebotes der Weg zum Heile ist, der nach der bestehenden Heilsökonomie eingeschlagen werden muß, falls jemand überhaupt sein ewiges Ziel erreichen will. Ein anderes Mittel zur Seligkeit steht dem Menschen nicht zur Verfügung. In diesem Sinne heißt es auch von Jesus: Non est in alio aliquo salus. Nec enim aliud nomen est sub coelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri. *Act.* 4, 12. Die Thätigkeit Jesu, ohne den es kein Heil gibt, wird aber fortgesetzt in der Kirche, ohne die es daher auch kein Heil geben kann;

1243. Die Notwendigkeit der Kirche bei den Vätern. 2. aus den heiligen Vätern. Dieselben vergleichen die Kirche oft mit der Arche, durch die allein die Menschen vor dem Untergang in der Sintflut gerettet wurden. Quisquis ab Ecclesia segregatus adulterae iungitur, a promissis Ecclesiae separatur. Alienus est, profanus est, hostis est. Habere iam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem. Si potuit evadere quisquam qui extra arcam Noe fuit, et qui extra Ecclesiam foris fuerit evadit. *Cyprian.*, De unit. Eccles. n. 6. Quicunque extra hanc domum agnum comederit, profanus est. Si quis in Noe arca non fuerit, peribit regnante diluvio. *Hieron.*, Ep. 15 ad Damas. Pap.;

1244. Die Notwendig 3. aus der Lehre der Kirche. Das vierte Lateran-

konzil (1215) erklärt: Una vero est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur. Cap. *Firmiter.* In der den Waldensern vorgeschriebenen *Professio fidei* heißt es: Credimus .... Ecclesiam ...., extra quam neminem salvari credimus. Das Konzil von Florenz endlich bekennt, nullos intra catholicam Ecclesiam non existentes, non solum paganos, sed nec Judaeos aut haereticos atque schismaticos, aeternae vitae fieri posse participes. Decret. pro Jacobitis; keit der Kirche in den Konzilien.

4. aus dem theologischen Denken.

a. Alles Heil kommt von Christus und vollzieht sich durch die Vereinigung mit ihm. Diese Vereinigung wird aber bewirkt durch die vermittelnde Thätigkeit der Kirche (n. 1238 ff.). Wie es ohne Christus kein Heil gibt, so kann also auch ohne die Kirche niemand selig werden. Christus hätte auch eine andere Heilsökonomie begründen können; aber thatsächlich wollte er sein Werk fortgesetzt wissen (n. 1238 ff.) in der sichtbaren Kirche, die er gestiftet hat (§ 122). Wer daher an dem Erlösungs- und Heiligungswerke Christi Anteil haben will, muß auch zur Kirche Christi gehören. 1245. Die Notwendigkeit der Kirche nach dem theologischen Denken.

b. Die Kirche ist der Leib Christi, Christus ihr Haupt. Die vom Leibe Christi getrennten Glieder haben kein übernatürliches Leben und können daher unmöglich ihr Heil wirken und erlangen. Getrennt vom Leibe Christi sind aber alle, die nicht zu seiner Kirche gehören. Die Zugehörigkeit zur Kirche ist daher unbedingt notwendig, um das übernatürliche Ziel zu erreichen.

c. Die Kirche und der heilige Geist sind untrennbar mit einander vereinigt. Wer daher von der Kirche sich trennt, trennt sich auch vom heiligen Geiste. Mit dem hl. Augustinus können wir darum argumentieren: Ecclesia catholica sola corpus est Christi .... Extra hoc corpus neminem vivificat Spiritus Sanctus, quia, sicut dicit Apostolus, caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis (*Rom.* 5, 5). Non est autem particeps divinae caritatis, qui est hostis unitatis. Non habent itaque Spiritum Sanctum, qui sunt extra Ecclesiam. Ep. 185 ad Bonif. Ohne die Gnade des heiligen Geistes aber kann der Mensch nicht selig werden.

d. Die necessitas *medii* ergibt sich noch besonders daraus, daß die Kirche mit ihrer Predigt, ihren Sakramenten und ihrer Disciplin das allgemeine und ordentliche Mittel zur Mitteilung der Wahrheit und Gnade ist.

II. Wenn die Notwendigkeit der Kirche behauptet wird, so ist damit keineswegs gesagt, daß alle, die nicht zur Kirche gehören, verdammt werden. Die Taufe ist auch ein zur Seligkeit notwendiges Sakrament, und doch können auch solche in den Himmel eingehen, die nicht *in re,* sondern nur *in voto* dieses Sakrament empfangen haben, d. h. festen Willens waren, dasselbe zu empfangen, falls ihnen dieses möglich oder als Befehl Gottes bekannt wäre. So verhält es sich überhaupt mit allen auf positiver Anordnung Gottes beruhenden Mitteln zur Seligkeit und demnach auch mit der Zugehörigkeit zur Kirche. 1246. Nicht alle, die nicht zur Kirche gehören, werden verdammt.

Wer daher aus unverschuldetem Irrtume die Kirche nicht kennt, kann seine Seele retten, vorausgesetzt daß er den Willen hat, alles zu thun, was Gott von ihm verlangt. Wenn er dann auch nicht *in re* zur Kirche gehört, so ist er doch *in voto* ein Glied derselben, da er implicite bereit ist, der von Gott als Mittel zur Seligkeit gewollten Kirche beizutreten. Wie milde hierüber die Kirche urteilt, kann man aus einem Worte 1247. Glieder der Kirche in re u. in voto.

des hl. Thomas über einen ähnlichen Fall ersehen. Non sequitur inconveniens posito quod quilibet teneatur aliquid explicite credere, si in silvis vel inter bruta animalia nutriatur: hoc enim ad divinam providentiam pertinet, ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte eius non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus, ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum, quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea quae sunt ad credendum necessaria vel aliquem fidei praedicatorem ad eum dirigeret sicut misit Petrum ad Corneliam. Q Q. disp. De Verit. q. 14 a. 11 ad 1.

1248. Verleumdung gegen die Kirchenlehre. Pius IX. Es ist daher eine Verleumdung gegen die katholische Kirche, wenn behauptet wird, sie lehre, alle diejenigen, welche faktisch der sichtbaren Gemeinschaft der Kirche nicht angehörten, würden verdammt. Klar und bestimmt hat Pius IX., jener Papst, den man so gern der Intoleranz angeklagt hat, diese Anschuldigung zurückgewiesen. In der Allocution am 9. Dezember 1854 erklärte er: Errorem alterum nec minus exitiosum aliquas catholici orbis partes occupasse non sine moerore novimus, animisque insedisse plerumque catholicorum, qui bene sperandum de aeterna illorum omnium salute putant, qui in vera Christi Ecclesia nequaquam versantur . . . . . *Absit, Venerabiles Fratres, ut misericordiae divinae, quae infinita est, terminos audeamus apponere; absit, ut perscrutari velimus arcana consilia et iudicia Dei, quae sunt abyssus multa, nec humana queunt cogitatione penetrari.* Quod vero Apostolici Nostri muneris est, episcopalem vestram et sollicitudinem et vigilantiam excitatam volumus, ut, quantum potestis contendere, opinionem illam impiam aeque ac funestam ab hominum mente propulsetis, nimirum quavis in religione reperiri posse aeternae salutis viam . . . . . Tenendum quippe ex fide est, extra Apostolicam Romanam Ecclesiam salvam fieri neminem posse . . . . *Sed tamen pro certo pariter habendum est, qui verae religionis ignorantia laborent, si ea sit invincibilis, nulla ipsos obstringi huiusce rei culpa ante oculos Domini.* An die Kardinäle und Bischöfe Italiens aber schrieb der römische Papst am 10. August 1863: Notum Nobis Vobisque est, *eos, qui invincibili circa sanctissimam nostram religionem ignorantia laborant, quique naturalem legem eiusque praecepta in omnium cordibus a Deo insculpta sedulo servantes, ac Deo obedire parati, honestam rectamque vitam agunt, posse, divinae lucis et gratiae operante virtute, aeternam consequi vitam.*

1249. Nicht jeder Irrtum ist unverschuldet. Dagegen ist die Behauptung, Irrtum sei immer unverschuldet, Häresie und Unglaube daher niemals Sünde, weil man eben seiner Überzeugung folge, falsch und unsittlich. Sie beruht nämlich auf der Meinung, in Bezug auf die Erkenntnis und das Fürwahrhalten gebe es keine sittlichen Pflichten, insbesondere existiere keine Pflicht, die natürliche Wahrheit zu suchen und, sobald sie genügend erkannt ist, derselben zuzustimmen; ebensowenig müsse der Mensch die genügend als glaubwürdig erkannte übernatürliche Offenbarung durch den Glauben für wahr halten. Diese falschen Behauptungen ergeben sich aus der gänzlich verkehrten und häretischen Anschauung, die menschliche Vernunft sei absolut unabhängig und Gott selbst könne ihr den Glauben nicht gebieten, eine Lästerung, welche das Vatikanum mit dem Anathem belegt

hat: Si quis dixerit, rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit; anathema sit. Const. dogm. de fid. cath. III., 1.

§ 126. Die Sichtbarkeit der Kirche.

Vgl. *Palmieri,* De Romano Pontifice pag. 32 sqq.

Die Kirche Christi ist sichtbar.

I. Während die Rationalisten leugnen, Christus habe eine Kirche 1250. Die Kirche nach protestantischer Auffassung unsichtbar.
gestiftet (n. 1190), geben die Protestanten, durch die Macht der der heiligen Schrift entnommenen Beweise gezwungen, diese Gründung zu. Um aber ihre, Jahrhunderte nach Christus entstandene Kirche als die wahre Kirche Christi darzuthun, definieren sie dieselbe als die Gott allein bekannte und daher für uns unsichtbare Gemeinschaft der durch den Glauben Gerechtfertigten. Daneben nehmen sie freilich, durch das praktische Bedürfnis gedrängt und durch ihre eigene Existenz genötigt, auch eine sichtbare Kirche an, die an der Predigt des wahren Evangeliums und der rechten Verwaltung der wahren Sakramente erkennbar ist. In dieser sichtbaren Kirche gibt es dann auch ein Predigtamt und ein Kirchenregiment. Auch finden sich in derselben neben den Gerechten Ungerechte, d. h. Glaubenslose und Reprobierte.

Diese Auffassung hängt enge mit der protestantischen Rechtferti- 1251. Die unsichtbare Kirche und die protestantische Rechtfertigungslehre.
gungslehre zusammen. Nach derselben wird nämlich der Mensch durch den Glauben allein gerechtfertigt und dadurch Glied des Leibes Christi oder der unsichtbaren Kirche. Zur Hervorbringung dieses rechtfertigenden Glaubens ist aber nach protestantischer Lehre eine andere äußere Vermittelung nicht notwendig und auch von Gott nicht gegeben, als die Bibel allein, durch deren Lesung der einzelne vermöge der *efficacia* und *perspicuitas* sacrae Scripturae (n. 117. 129) die evangelische Wahrheit erkennt und sofort kraft der fides specialis das Heil ergreift. Selbst die Sakramente, deren Einsetzung durch Christus und teilweise Notwendigkeit man noch lehrte, sind nach diesem System nicht wesentlich zur Rechtfertigung.

Nach dieser Lehre ist eine sichtbare Kirche weder notwendig, noch 1252. Die sichtbare Kirche der Protestanten.
gegeben; nur durch eine, freilich von der Natur der Dinge geforderte Inkonsequenz wurde dieselbe in das protestantische System aufgenommen. Die Protestanten bildeten nämlich, nachdem sie von der Kirche ausgeschieden waren, sichtbare Vereinigungen, in denen die neue Lehre vom alleinseligmachenden Glauben gelehrt und die Sakramente nach neuem Ritus gespendet wurden. Und zwar geschah dies durch angestellte Prediger, obwohl es nach der Lehre der Reformatoren ein von Christus eingesetztes besonderes Lehramt und Priestertum nicht gibt, sondern jeder getaufte Mensch, Mann wie Weib, des allgemeinen Priestertums teilhaftig und dadurch wie zur Auslegung der heiligen Schrift, so auch zur Feier der Sakramente, unabhängig von jeder äußeren Autorität, befähigt und berechtigt ist. Allein das Bedürfnis nach Ordnung und das eigne Interesse nötigte dazu, von Anfang an ein besonderes Predigtamt mit feierlicher Einführung in dasselbe (die protestantische Ordination) strengstens aufrecht zu erhalten. Demselben wurde sogar auf Grund der von dem Priestertum und der kirchlichen Lehr- und Regierungsgewalt handelnden Schrift- und Väterstellen eine große Autorität beigelegt: Alles unter der obersten Autorität und Macht der weltlichen Obrigkeit, besonders

des Landesherrn, als des *summus episcopus*, den man als den von Gott gesetzten Repräsentanten der Gemeinde betrachtete.

1253. Verhältnis der sichtbaren Kirche der Protestanten zur unsichtbaren Kirche. Hier hatte man nun eine durch Predigt, Sakramente und Vorsteher sichtbare Kirche. Fragte man aber, in welchem Verhältnis diese sichtbare Kirche zu der an sich unsichtbaren wahren Kirche Christi stehe, so lag die Antwort nahe, letztere sei in der ersteren sichtbar geworden und zwar dadurch, daß die Glieder der unsichtbaren Kirche, die bisher verborgen gewesen, zu einer sichtbaren Gemeinschaft sich vereinigt und zu ihrer Erbauung wie zur Handhabung guter Ordnung Kirchenregiment, Predigtamt und gemeinsamen Gottesdienst eingeführt hätten.

1254. Wodurch die protestantische sichtbare Kirche sichtbar ist. Fragte man weiter, woran diese sichtbare Vereinigung der wahren Gläubigen zu erkennen sei, so antwortete man: An der Predigt des wahren Evangeliums, nämlich vom alleinseligmachenden Glauben und der Bibel als einziger Glaubensquelle, sowie an der rechten Sakramentsspendung, namentlich dem Abendmahle unter beiden Gestalten. Hiernach ist also die wahre sichtbare Kirche die sichtbare Vereinigung der Glieder der unsichtbaren Kirche, die an der rechten Predigt und der rechten Sakramentsspendung erkennbar ist. Bliebe man sich konsequent, so gehörten demnach nur die Heiligen, d. h. die Gerechtfertigten und die Prädestinierten zur sichtbaren Kirche. Allein auch dieses hielt man, durch die Natur der Dinge gezwungen, nicht fest, sondern lehrte vielmehr, dieser sichtbaren Kirche seien auch Sünder und Verworfene beigemischt. Auch von Dienern des Wortes konnte weder behauptet werden, sie gehörten insgesamt zu den Auserwählten, noch auch, sie seien kraft göttlichen Rechts untrügliche Lehrer des wahren Evangeliums und allein berechtigte und befähigte Verwalter der Sakramente und Inhaber des Kirchenregiments. Vielmehr mußte jede derartige Behauptung, wie vielfach sie auch versucht wurde, stets den Vorwurf einer unprotestantischen Anmaßung sich gefallen lassen. Damit erscheint dann wieder die sichtbare Kirche als etwas Unwesentliches, als eine dem Verderbnis unterworfene menschliche Anstalt, die wahre Kirche aber als etwas schlechthin und allezeit Unsichtbares.

1255. Die Kirche sichtbar u. unsichtbar. II. Wie der Mensch in der natürlichen, der Gottmensch in der übernatürlichen Ordnung sichtbar und unsichtbar zugleich ist, und im Menschen Leib und Seele, im Gottmenschen Gottheit und Menschheit nicht getrennt werden können, so daß nicht ein doppelter Mensch und nicht ein doppelter Christus, sondern nur ein Mensch und ein Christus ist, wie ferner im Sakramente das sichtbare Zeichen und die unsichtbare Gnade untrennbar verbunden sind, so verhält es sich auch mit der Kirche.

1256. Die unsichtbaren Elemente der Kirche. 1. Unsichtbar an der Kirche ist

a. ihr göttliches Princip oder ihre *forma interna*, also ihr bis zu seiner Wiederkunft am jüngsten Tage unsichtbares Haupt Christus;

b. der heilige Geist, durch den Christus seine Kirche belebt, leitet und heiligt. Unsichtbar sind ferner

c. an sich alle übernatürlichen Wirkungen Christi und des heiligen Geistes in der Kirche;

d. ebenso die aus dieser übernatürlichen und göttlichen Wirksamkeit entspringenden Gaben und Tugenden sowohl der lehrenden und hörenden Kirche, z. B. die Infallibilität und Indefektibilität, als auch der einzelnen Glieder der Kirche, wie namentlich die göttlichen Tugenden.

2. Sichtbar dagegen sind

a. *visibilitate sensibili* die sichtbaren Stellvertreter Christi nach ihrer hierarchischen Ordnung und das gläubige Volk, sowie deren sinnlich wahrnehmbare Handlungen, nämlich die Lehrthätigkeit, das Bekenntnis, der Kultus u. s. w.; 1257. Die sichtbaren Elemente der Kirche.

b. *visibilitate intelligibili* die an sich unsichtbaren innerlichen Gaben und Tugenden der Kirche und ihrer Glieder, soweit sie aus äußeren Thatsachen erschlossen werden können. Intelligibel wird diese Sichtbarkeit genannt, weil sie auf dem Urteil des Verstandes beruht, daß jene sichtbaren Manifestationen Wirkungen des unsichtbaren und übernatürlichen Princips der Kirche und dadurch Beweise ihres göttlichen Ursprungs sind. In Bezug auf das Wort *visio* bemerkt der hl. Thomas von Aquin: Primo impositum est ad significandum actum sensus visus; sed propter dignitatem et certitudinem huius sensus extensum est hoc nomen secundum usum loquentium ad omnem cognitionem aliorum sensuum . . . . et ulterius etiam ad cognitionem intellectus. S. Th. 1 q. 67 a. 1 c. Hierher gehören namentlich die Einheit, Allgemeinheit, Heiligkeit und Apostolicität, welche eben deshalb zugleich innere, unsichtbare Eigenschaften und äußere, sichtbare Merkmale der Kirche und als jene Gegenstand des Glaubens, als diese zugleich Gegenstand eines vernünftigen Wissens sind.

3. Die Kirche ist daher sichtbar oder erkennbar 1258. Inwiefern die Kirche sichtbar ist

a. als religiöse Gemeinschaft wie jede menschliche Gesellschaft, deren Elemente durch die Sinne wahrgenommen oder aus sinnlichen Wahrnehmungen gefolgert werden;

b. als übernatürliche Gemeinschaft, insofern sie durch äußere Merkmale als jene Gesellschaft offenkundig sich repräsentiert, der die Mittel des Heils von Christus anvertraut sind.

III. Die Sichtbarkeit der Kirche ergibt sich

1. aus der heiligen Schrift, insbesondere aus dem Vorbild der Synagoge; aus den Weissagungen vom Messianischen Reiche; aus allen oben (n. 1212 ff.) angeführten Schilderungen und Bildern der Kirche, namentlich von der Stadt auf dem Berge, dem Lichte auf dem Leuchter; ferner aus der Einsetzung des Lehramtes, des Priestertums, der Predigt und der Sakramente; aus dem Befehle, den Glauben zu bekennen, das Evangelium zu verkünden, den Martyrertod für denselben zu leiden; aus dem Gebote, den Vorstehern der Kirche zu gehorchen, das Opfer zu feiern, die Sakramente zu spenden und zu empfangen. Alle diese Stellen lehren die Sichtbarkeit der Kirche ausdrücklich oder setzen sie voraus. Namentlich könnten die angeführten Befehle nicht erfüllt werden, wenn die Glieder der Kirche einander unbekannt wären und die Kirche als wahre Kirche Christi nicht erkannt werden könnte. Die Apostelgeschichte aber sowie die Briefe der Apostel stellen uns die sichtbare Kirche als Thatsache vor Augen; 1259. Die Sichtbarkeit der Kirche in der heiligen Schrift.

2. aus der Lehre der heiligen Väter, die sich alle auf die der ganzen Welt offenbare Sichtbarkeit der Kirche berufen, insbesondere auf die vier großen Merkmale. Schon im bekannten Streite über die Giltigkeit der von Häretikern gespendeten Taufe setzte der hl. Cyprian die Sichtbarkeit der Kirche voraus, wenn er auch in jener Kontroverse zwischen giltiger und würdiger Spendung der Sakramente nicht unterschied. Auch gegen die Novatianer, Donatisten und Pelagianer wurde von den Vätern unsere These gelehrt, da sie die Lehre der genannten 1260. Die Sichtbarkeit der Kirche bei den heiligen Vätern. Cyprian. Augustinus.

Häretiker verworfen, nur die Gerechten oder Sündenlosen gehörten zur Kirche. Namentlich hat Augustinus den Donatisten gegenüber die Sichtbarkeit der Kirche nach allen Seiten hin nachgewiesen und gezeigt, daß und wie wir nur durch die sichtbare Kirche zu dem uns unsichtbaren Christus gelangen. Daher ist dem hl. Lehrer die Sichtbarkeit der Kirche ebenso gewiß wie die Sichtbarkeit Christi selbst: Quomodo confidimus ex divinis litteris accepisse nos Christum manifestum, si non inde accepimus Ecclesiam manifestam? Ep. 93 n. 23;

1261. Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre der Kirche.

3. aus der Lehre der Kirche. Die Lehre des Huß, die Kirche bestehe aus der Gemeinschaft der Prädestinierten, wurde vom Konzile von Konstanz und von Martin V verurteilt: Unica est sancta universalis Ecclesia, quae est praedestinatorum universitas. Praesciti non sunt partes Ecclesiae, cum nulla pars eius finaliter excidat ab ea, eo quod praedestinationis caritas, quae ipsam ligat, non excidit. Praescitus, etsi aliquando est in gratia secundum praesentem iustitiam, tamen nunquam est pars sanctae Ecclesiae. Von den in der Konstitution *Unigenitus* vom 8. September 1713 verurteilten Sätzen Quesnels gehören hierher: Nota Ecclesiae christianae est, quod sit catholica, comprehendens et omnes angelos coeli et omnes electos et iustos terrae et omnium saeculorum. Quid est Ecclesia, nisi coetus filiorum Dei, manentium in eius sinu, adoptatorum in Christo, subsistentium in eius persona, redemptorum eius sanguine, viventium eius spiritu, agentium per eius gratiam, et exspectantium gratiam futuri saeculi? Ecclesia, sive integer Christus, incarnatum Verbum habet ut caput, omnes vere Sanctos ut membra. Ecclesia est unus solus homo compositus ex pluribus membris, quorum Christus est caput, vita, subsistentia et persona; unus solus Christus compositus ex pluribus sanctis, quorum est sanctificator. Auch ward folgende von der Synode von Pistoja aufgestellte Definition der Kirche von Pius VI. in der Bulle *Auctorem fidei* verworfen: unum corpus mysticum coagmentatum ex Christo capite et fidelibus, qui sunt eius membra per unionem ineffabilem, qua mirabiliter evadimus cum ipso unus solus sacerdos, una sola victima, unus solus adorator perfectus Dei Patris in spiritu et veritate. Vgl. auch *Conc. Trid.*, Sess. 6 de iustif. can. 28. Endlich hat die Kirche von jeher unsere These faktisch durch Verhängung der Exkommunikation gelehrt, die wesentlich eine Ausschließung aus der kirchlichen Gemeinschaft bedeutet und deren Sichtbarkeit voraussetzt und enthält;

1262. Widerspruch einer unsichtbaren Kirche.

4. aus der Natur der Sache. Eine unsichtbare Kirche steht im evidenten Widerspruch mit der Natur des Menschen, dem Wesen des Gottmenschen und dem Zwecke der Offenbarung überhaupt. Entweder hat daher Christus keine Kirche gestiftet, oder aber, wenn er eine Kirche gestiftet hat, ist dieselbe sichtbar: eine unsichtbare Gemeinschaft unter Menschen ist widernatürlich; eine Heilsanstalt, in die alle Menschen berufen sind, ohne daß ihnen die Möglichkeit gegeben würde, dieselbe zu erkennen, könnte nur von einem unfähigen Menschen, nicht aber vom Gottmenschen gegründet sein.

IV. Aus allem Bisherigen ergibt sich,

1263. Die Sichtbarkeit

1. daß die Sichtbarkeit der Kirche ebenso zum Wesen derselben

gehört, wie das Unsichtbare an ihr. Es ist daher eine unsichtbare Kirche eine contradictio in adiecto; ist der Kirche wesentlich.

2. daß das Unsichtbare an der Kirche zum Sichtbaren an derselben sich verhält, wie die Form zur Materie, die Seele zum Leib, in Christus die Gottheit zur Menschheit. Es sind dies jedoch selbstverständlich inadäquate Analogien, durch welche die Verbindung der sichtbaren Kirche mit ihrem unsichtbaren Haupte und dem heiligen Geiste weder als eine Naturverbindung, wie die zwischen Leib und Seele im Menschen, noch als hypostatische Union, wie die zwischen der göttlichen Person und der menschlichen Natur in Christus, bezeichnet wird. Sie ist vielmehr eine in ihrer Art eigentümliche Verbindung, die sowohl mit der Verbindung Gottes mit der Seele durch die Gnade, als auch mit der Verbindung der Gnade mit dem sakramentalen Zeichen etwas gemein hat. 1264. Materie u. Form der Kirche.

V. Zur Lösung der Argumente, die man gegen die Sichtbarkeit der Kirche vorzubringen pflegt, ist besonders zu beachten:

1. Die Stellen der heiligen Schrift, auf die man sich beruft, reden teils gar nicht von der Kirche, teils von den unsichtbaren Elementen derselben. 1265. Schwierigkeiten aus der heiligen Schrift.

a. Wenn Jesus den Pharisäern antwortet: non venit regnum Dei cum observatione (*Luc.* 17, 20), so ist dieses regnum Dei keineswegs gleichbedeutend mit einem unsichtbaren Reich, sondern die Fragesteller, welche nach der Zeit des regnum gloriae sich erkundigen, werden nur belehrt, die Zeit, wann dieses Reich beginnen werde, könne niemand im voraus wissen. Hier ist also nicht von der Kirche, sondern von dem regnum gloriae die Rede. Um die Neugierde der Pharisäer über das regnum gloriae zu beseitigen, weist er sie sofort auf ein anderes Reich hin: ecce enim regnum Dei *intra vos* est (21). Damit wollte er sie ermahnen, das Reich, das er mit seinen Jüngern, mitten unter ihnen stehend, repräsentierte, anzuerkennen und demselben sich anzuschließen. Dieser Sinn ergibt sich aus dem Kontexte; will man aber lieber das *intra vos* als gleichbedeutend mit *in cordibus vestris* auffassen, so bezeichnet das regnum Dei nur die unsichtbare Seite der Kirche, ohne daß die sichtbare in Abrede gestellt würde.

b. Im Gespräch mit der Samariterin stellt Jesus den Kultus des Neuen Testamentes dem vorbildlichen des Alten Testamentes und dem falschen Kultus der Samariter gegenüber und bezeichnet in dieser Gegenüberstellung die Anbetung des Neuen Testamentes als eine Anbetung *in spiritu et veritate* (*Joann.* 4, 23). An eine Leugnung der Sichtbarkeit der Kirche ist also hier nicht zu denken.

c. Ipsi tamquam lapides vivi superaedificamini domus spiritualis, sacerdotium sanctum, offerre spirituales hostias, acceptabiles Deo per Jesum Christum. 1 *Petr.* 2, 5. Ein domus spiritualis wird hier die Kirche genannt im Gegensatz zum Tempel in Jerusalem, der aus irdischem Gestein erbaut ist, während die Kirche von dem Geiste, der in ihren einzelnen Gliedern wohnt, zu einem Tempel auferbaut wird. Die Opfer des Neuen Testamentes werden *spiritualia* genannt, weil sie ihrem Wesen und ihrer Form nach geistig sind.

d. Jeremias beschreibt das Neue Testament mit folgenden Worten: Hoc erit pactum, quod feriam cum domo Israel post dies illos, dicit Dominus: Dabo legem meam in visceribus eorum, et in corde eorum scribam eam . . . . et non docebit ultra vir proximum suum, et vir fratrem suum, dicens: Cognosce Dominum; omnes enim cognoscent me a minimo eorum usque ad maximum, ait Dominus. *Jerem.* 31, 33. 34. Das Gesetz des Neuen Testamentes ist ins Herz geschrieben, weil Verstand und Wille durch die Gnade erleuchtet und gestärkt werden, dasselbe zu erkennen und zu beobachten, nicht aber als ob es ohne das öffentliche Lehramt der Kirche erkannt würde. Ebensowenig wird dieses Lehramt und damit die Sichtbarkeit der Kirche geleugnet, wenn der Prophet sagt, fortan werde niemand mehr seinen Nächsten oder seinen Bruder belehren; vielmehr wird durch diese Worte nur die Beschränkung der wahren Lehre auf eine Nation geleugnet und deren Ausdehnung auf die ganze Welt gelehrt, wie dies auch von Christus ausgesprochen wird: Euntes ergo docete omnes gentes . . . . docentes eos servare omnia, quaecunque mandavi vobis. *Matth.* 28, 19. 20.

1266. Das Unsichtbare der Kirche Gegenstand des Glaubens.

2. Wenn wir an die Kirche **glauben**, so ist nicht das Sichtbare an ihr Gegenstand des Glaubens, sondern **das Unsichtbare**, nämlich daß sie das Reich Christi und des heiligen Geistes ist. Bei dem Glauben an Christus und an die heiligen Sakramente verhält sich dies in der nämlichen Weise.

§ 127. Die Indefektibilität der Kirche.

Vgl. *Palmieri*, De Romano Pontifice pag. 27 sqq.

1267. Die Indefektibilität der Kirche.

Die Kirche ist indefektibel oder unvergänglich, d. h. sie dauert in der Totalität und Integrität ihres Wesens, ihrer Verfassung und ihrer Eigenschaften, sowie sie von Christus gegründet ist, hier auf Erden in statu viae fort bis zum Ende der Welt, bei dem sie ganz in den status gloriae übergeht, in welchem sie dann ewig fortdauert.

I. Über diese Wahrheit ist zuerst folgendes zu bemerken.

1. Durch sie wird ausgeschlossen

1268. Die Kirche wird nicht substantial vervollkommnet durch Gott.

a. **eine substantiale Vervollkommnung der Kirche durch Gott**, wie eine solche allerdings in der Synagoge bis auf Christus stattfand. **Häretisch** ist daher die Lehre der Montanisten und aller anderen Sekten, welche eine spätere und vollkommnere Mitteilung der Wahrheit und Gnade, als Christus ursprünglich und ein für allemal der Kirche verlieh, und dementsprechend eine Umgestaltung und Vervollkommnung der Kirche durch neue göttliche Offenbarungen und neue Ausgießungen des heiligen Geistes behaupteten.

Die von den **Rationalisten** behauptete Vervollkommnung der Religion und der Kirche durch die Menschen und deren Vernunft hat die Leugnung der Supernaturalität des Christentums und der Kirche selbst zu ihrer Voraussetzung;

1269. Die Kirche erleidet keine Verderbnis durch die Menschen.

b. **eine Verderbnis der Kirche durch die Menschen**, wie solche die Häretiker durchweg behaupteten, besonders die Novatianer und Donatisten und später die Protestanten, welche nur ihrer **unsichtbaren** Kirche Indefektibilität zuschrieben.

1270. Die Indefektibilität und Infallibilität.

2. Die Indefektibilität schließt als ihr erstes und wesentliches Moment die **Infallibilität in der Lehre und im Glauben** ein; denn die Kirche muß vor allem in der **Wahrheit**, auf der sie ganz und gar beruht, indefektibel sein. Der Begriff der Indefektibilität ist aber **weiter** als der der Unfehlbarkeit; denn er begreift die gesamte Verfassung und das gesamte Leben der Kirche in sich und spricht aus, daß die Kirche nicht bloß die Wahrheit und das Gesetz Christi, sondern auch die Gnade und Wirksamkeit Christi und die von Christus seiner Kirche gegebene Verfassung unwandelbar bewahrt bis ans Ende der Welt.

Deshalb hat die Kirche nicht bloß die Behauptung, daß in ihr jemals eine Entstellung und Verdunkelung der Wahrheit eingetreten sei, stets als falsch und häretisch verworfen (Constit. *Auctorem fidei.* Prop. 1 bei *Denzinger,* Enchir. n. 1364), sondern auch die Behauptung, daß je zu Zeiten die Disciplin der Kirche verfälscht und der Geist Christi in ihr erloschen sei (Constit. *Auct. fidei.* Propp. 51; 52; 67; 76; 77; Bulle *Unigenitus.* Propp. 95; 96; 99; 100).

II. Die allseitige Indefektibilität der Kirche wird ausgesprochen 1271. Beweise für die Indefektibilität der Kirche.

1. von der heiligen Schrift und zwar besonders

a. in allen jenen Stellen, welche von der Unvergänglichkeit des Reiches Christi reden (*Is.* 9, 7; *Dan.* 2, 44; *Luc.* 1, 33);

b. in den Verheißungen Christi, daß er selbst und der heilige Geist alle Tage bis ans Ende der Welt bei der Kirche bleiben werde (*Matth.* 28, 20; *Joann.* 14, 16);

c. in den Anordnungen Christi, nach denen die Predigt des Evangeliums (*Matth.* 28, 20), die Feier des eucharistischen Opfers (1 *Cor.* 11, 26), der Bestand und die Wirksamkeit der Hierarchie (*Ephes.* 4, 11 sqq.) fortbestehen soll bis zum Ende der Welt oder bis zur Wiederkunft des Herrn;

d. in dem Versprechen des Heilandes, daß der Fels, auf dem die Kirche ruht, von den Pforten der Hölle nicht soll überwältigt werde (*Matth.* 16, 18).

Wenn man sich dem gegenüber auf die Weissagungen von den letzten Zeiten und dem Antichrist beruft (*Matth.* 24; 2 *Thess.* 2), so ist zu erwidern, daß jene Stellen nimmermehr so verstanden werden können, daß aus ihnen ein Widerspruch mit den klaren Stellen von der Indefektibilität sich ergibt. Dieselben sind aber auch weit entfernt, etwas derartiges zu lehren; vielmehr schildern sie, wie auch die Apokalypse, den in den letzten Zeiten besonders heftigen Kampf des Reiches der Welt gegen das Reich der Kirche und weisen die Christen ausdrücklich an, sich durch nichts irre machen zu lassen, sondern wie an Christus, so an der Kirche und ihrer Lehre festzuhalten. Indirekt läßt sich daher auch aus diesen Stellen die Indefektibilität beweisen;

2. von den heiligen Vätern, welche gegen die Novatianer und Donatisten die Unvergänglichkeit der Kirche nachdrücklich verteidigten. Vgl. *August.*, In Ps. 60 n. 6; In Ps. 103 n. 5;

3. von der Kirche, welche ihre Indefektibilität in dem Credo unam sanctam ecclesiam catholicam stets ausgesprochen hat; muß die Kirche aber allzeit geglaubt werden, so ist sie allezeit.

§ 128. Die Unfehlbarkeit der Kirche.

Vgl. *Palmieri*, De Romano Pontifice pag. 159 sqq.

Die Kirche ist unfehlbar in Bewahrung, Erklärung und Verteidigung der im apostolischen Glaubensdepositum enthaltenen Glaubens- und Sittenlehre. 1272. Die Unfehlbarkeit der Kirche.

I. Zum näheren Verständnis dieser Wahrheit ist folgendes zu bemerken.

1. Obwohl aus defektibeln Menschen bestehend, ist die Kirche durch die Gnade und Kraft Gottes in allen ihren auf göttlicher Einsetzung beruhenden Institutionen und Eigenschaften, vor allem aber im wahren Glauben indefektibel durch den Dienst des durch den Beistand Christi und seines heiligen Geistes infallibelen Lehramtes. Demgemäß unterscheidet man die Infallibilität im Lehren oder die aktive Infallibilität (infallibilitas *activa*) von der Infallibilität im Glauben oder der passiven Infallibilität (infallibilitas *passiva*). Erstere kommt den Trägern des kirchlichen Lehramtes als solchen oder der lehrenden Kirche (ecclesia *docens*), letztere der kirchlichen Gesamtheit, den Gläubigen, der hörenden Kirche (ecclesia 1273. Aktive u. passive Unfehlbarkeit.

audiens) zu. Beide verhalten sich zu einander wie Ursache und Wirkung.

1274. Das gewöhnliche Lehramt und die förmlichen Lehrentscheidungen. 2. Die auf Bewahrung, Erklärung und Verteidigung der katholischen Glaubens- und Sittenlehre gerichteten Akte sind entweder gewöhnliche und allgemeine Akte des allgemeinen Lehramtes oder außerordentliche und förmliche Lehrentscheidungen oder Lehrdeklarationen.

Mag nun das kirchliche Lehramt in jener oder in dieser Weise eine Wahrheit als eine von Gott geoffenbarte und im kirchlichen Depositum enthaltene uns zu glauben vorstellen, in beiden Fällen ist es unfehlbar. Nur der Unterschied besteht zwischen beiden Fällen, daß eine jede einzelne förmliche Lehrentscheidung die Gewähr ihrer Unfehlbarkeit in sich trägt und daher für sich allein genügt, um zum Glauben zu verpflichten und einen vollen dogmatischen Beweis zu begründen; während bei dem gewöhnlichen ordentlichen Magisterium einzelne Akte nicht genügen, um die Unfehlbarkeit und den katholischen Charakter der durch dieselben bezeugten Lehre außer Zweifel zu stellen; es muß vielmehr der Nachweis einer dogmatischen Tradition geliefert, d. h. gezeigt werden, daß die fragliche Lehre konstante Lehre des Apostolischen Stuhles oder allgemeine und vom Apostolischen Stuhle anerkannte Lehre der Kirche ist.

1275. Die bewirkende Ursache der Unfehlbarkeit. 3. Die bewirkende Ursache (causa *efficiens*) der Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes, sowohl in seiner ordentlichen und allgemeinen Lehrthätigkeit, als insbesondere in jeder definitiven Lehrentscheidung, ist der göttliche Beistand.

1276. Subjekt u. Objekt der Unfehlbarkeit. 4. Subjekt der aktiven Unfehlbarkeit ist die lehrende Kirche, d. h. das von Christus eingesetzte Lehramt, nämlich entweder der Papst allein, wenn er ex cathedra spricht (n. 141. 151) oder der Papst und die mit ihm vereinten Bischöfe.

Subjekt der passiven Unfehlbarkeit ist die gesamte Kirche.

5. Über das Objekt der Unfehlbarkeit siehe n. 147 ff.

1277. Die Unfehlbarkeit der Kirche, in d. heil. Schrift. II. Die Unfehlbarkeit der Kirche ergibt sich

1. aus der heiligen Schrift.

a. Christus hat seiner Kirche versprochen,

α. daß er selbst mit der lehrenden Kirche sein werde bis zum Ende der Welt. *Docete* omnes gentes . . . *docentes* eos servare omnia . . . . Et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi. *Matth.* 28, 19. 20;

β. daß der heilige Geist, der Geist der Wahrheit in Ewigkeit bei der Kirche bleiben werde. Rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum, Spiritum veritatis . . . . . Ille vos docebit omnia et suggeret vobis omnia, quaecunque dixero vobis. *Joann.* 14, 16. 17. 26;

γ. daß die Kirche niemals von den Pforten der Hölle wird überwältigt werden. *Matth.* 16, 18.

b. Der hl. Paulus nennt die Kirche *columna et firmamentum veritatis.* 1 *Tim.* 3, 15. Das wäre sie aber nicht, wenn sie nicht unfehlbar wäre. Den Zweck des kirchlichen Lehramtes bestimmt der Völkerapostel dahin: ut iam non simus parvuli fluctuantes et circumferamur omni vento doctrinae in nequitia hominum, in astutia ad

circumventionem erroris. *Ephes.* 4, 14. Dieser Zweck könnte aber nicht erreicht werden, wäre die Kirche dem Irrtume ausgesetzt;

2. aus der Lehre der Väter, welche immer die Kirche als Regel der Wahrheit, Quelle der Wahrheit, Richtschnur des Glaubens bezeichnen. Ohne das Charisma der Unfehlbarkeit kämen aber der Kirche diese Prädikate keineswegs zu; — in der Tradition.

3. aus der Lehre der Kirche, die in ihrer beständigen Lehre und all ihren Lehrentscheidungen den unfehlbaren Beistand des heiligen Geistes entweder voraussetzt oder ausdrücklich auf denselben sich beruft;

4. aus dem theologischen Denken.

1278. Der wahre Glaube das Lebensprincip der Kirche.

a. Was die Kirche zur wahren Kirche Christi macht, ist vor allem der wahre Glaube, welcher deshalb von Vätern und Theologen als Seele, Seins- und Lebensprincip der Kirche bezeichnet wird. Indem daher die Gläubigen in den kirchlichen Glaubensbekenntnissen die eine heilige Kirche Christi bekennen und alle Tage bis ans Ende der Welt sie bekennen müssen, bekennen sie eben damit deren Unfehlbarkeit im wahren Glauben; denn in dem Augenblicke, wo die Kirche auch nur in einem einzigen Punkte abwiche von dem wesentlich unteilbaren einen wahren Glauben, hätte sie aufgehört, die wahre Kirche Christi zu sein.

1279. Ohne Unfehlbarkeit ist das Gebot des Glaubens unberechtigt und der Glaube unmöglich.

b. Könnte die Kirche eine selbstverschuldete eigentliche Häresie lehren oder auch nur unverschuldetem Irrtume verfallen, so wäre das Gebot, die Kirche zu hören und mit ihr im Glauben übereinzustimmen, nicht mehr berechtigt, ja zu einem Fallstrick geworden.

c. Jeder Glaube und jede Glaubensgewißheit wäre zerstört; denn wenn die Kirche in einem einzigen Punkte mit oder ohne Schuld irren könnte, könnte sie es auch in allen anderen Punkten, und die Proposition der Kirche, welche das Glaubensobjekt für uns bestimmt, und deren absolute Wahrheit Bedingung des Glaubens ist, wäre trügerisch und somit der Glaube selbst unmöglich geworden.

§ 129. Die Merkmale der Kirche.

Vgl. *Palmieri*, De Romano Pontifice pag. 180—219.

1280. Die Merkmale der Kirche u. ihre Notwendigkeit.

Die Kirche hat die Aufgabe, alle Menschen bis zum Ende der Welt zur ewigen Seligkeit zu führen; diese aber haben die strenge Pflicht, ihr anzugehören. Sollen die Menschen diese Pflicht erfüllen können, so muß die Kirche als wahre Kirche Christi erkennbar sein. Diejenigen Eigenschaften der Kirche, durch welche sie als die einzige und wahre Kirche Christi erkannt und von allen anderen Kirchen unterschieden werden kann, werden Merkmale (*notae*) der Kirche genannt.

Die Lehre von den Merkmalen der Kirche wird ausführlich in der katholischen Apologetik behandelt; wir beschränken uns hier auf das Notwendigste.

1281. Wie die Merkmale der Kirche beschaffen sein müssen.

1. Die Merkmale der Kirche müssen folgende Eigenschaften haben:

a. Sie müssen sichtbar und leicht erkennbar sein, so daß sie von allen Menschen wahrgenommen werden können. Daher sind nicht alle Eigenschaften der Kirche auch Merkmale derselben, sondern nur jene, durch welche die Kirche als wahre Kirche Christi leicht erkannt und von allen falschen Kirchen unterschieden werden kann. Da die Kirche aus ihnen erkannt wird, müssen sie leichter erkennbar sein als die Kirche selbst.

b. Sie müssen zum Wesen der Kirche gehören und von ihr untrennbar sein.

c. Sie müssen der Kirche ausschließlich zukommen.

1282. Die Merkmale der Protestanten. Unrichtigkeit derselben.

2. Die Protestanten müßten bei ihrer Lehre von der unsichtbaren Kirche konsequenter Weise von Merkmalen der Kirche völlig absehen. Indes haben auch sie einige Kriterien aufgestellt, an denen die wahre Kirche Christi erkannt werden soll, nämlich die wahre Lehre und die rechte Spendung der Sakramente. Beide können aber unmöglich als Merkmale der Kirche gelten; denn:

a. Die wahre Lehre und die rechte Sakramentenspendung sind nicht leicht erkennbar und noch weniger leichter erkennbar als die Kirche selbst. Es fehlt ihnen daher die erste und wesentlichste Eigenschaft eines Merkmals. Nicht aus der Wahrheit der Lehre kann die Wahrheit der Kirche erkannt werden, sondern aus der Wahrheit der Kirche die Wahrheit der Lehre. Das nämliche gilt von der Spendung der Sakramente.

b. Alle Kirchen behaupten, die wahre Lehre zu besitzen, weshalb dieselbe als Unterscheidungsmerkmal unbrauchbar ist.

c. Es muß vielmehr durch andere Beweise klargestellt werden, ob die Lehre einer Kirche wahr ist. Ein Kriterium aber, das wieder eines anderen Kriteriums bedarf, hat damit aufgehört, ein Kriterium zu sein. Vgl. *Billot*, Tractatus de Ecclesia Christi, p. 131 sqq. Über die von den russischen orthodoxen Theologen aufgestellten Kriterien vgl. *Billot* l. c. p. 135 sqq.

1283. Die vier großen Merkmale der Kirche.

3. Die Merkmale der Kirche sind die Einheit, Heiligkeit, Katholicität und Apostolicität. Diese Merkmale werden schon in den ältesten Glaubensbekenntnissen genannt. So heißt es im *Nicaeno-Constantinopolitanum:* Credo *unam, sanctam, catholicam* et *apostolicam* Ecclesiam. Auch die heiligen Väter zählen schon in den frühesten Jahrhunderten diese Merkmale auf. In catholica Ecclesia .... multa sunt, quae in eius gremio me iustissime teneant. Tenet consensio populorum atque gentium (*unitas*); tenet auctoritas miraculis inchoata, spe nutrita, caritate aucta (*sanctitas*); tenet ab ipsa sede Petri apostoli, cui pascendas oves suas post resurrectionem Dominus commendavit, usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum (*apostolicitas*); tenet postremo ipsum catholicae nomen, quod non sine causa inter tam multas haereses sic ista Ecclesia sola obtinuit, ut cum haeretici se catholicos dici velint, quaerenti tamen peregrino alicui, ubi ad Catholicam conveniatur, nullus haereticorum vel basilicam suam vel domum audeat ostendere (*catholicitas*). *August.*, Contra epistolam fundamenti c. 4.

4. Wir werden nun nachweisen, daß die Kirche Christi die vier großen Merkmale der Einheit, Heiligkeit, Katholicität und Apostolicität besitzen muß, und daß nur die römisch-katholische Kirche dieselben thatsächlich besitzt, während keine andere Religionsgemeinschaft derselben sich erfreut.

1284. Die Einheit der Kirche.

I. Die Einheit der Kirche.

Die von Christus gestiftete Kirche ist notwendig einig; die von Christus seiner Kirche verliehene Einheit kommt aber nur der römisch-katholischen Kirche zu.

1285. Die dreifache Einheit.

Die Einheit der Kirche ist nicht bloß eine numerische, sondern auch eine innere Wesenseinheit. Man unterscheidet eine dreifache

Einheit, nämlich die Einheit der Kirchenregierung (unitas *regiminis* oder *hierarchica*), die Einheit des Glaubens (unitas *fidei* oder *symbolica*) und die Einheit des Kultus und der Sakramente (unitas *communionis* oder *liturgica*). Der wahren Kirche Christi ist diese dreifache Einheit eigen und findet sich thatsächlich nur in der römisch-katholischen Kirche.

1. Daß die wahre Kirche Christi in dieser dreifachen Beziehung notwendig einig ist, ergibt sich

a. aus der heiligen Schrift und zwar

α. aus dem hohenpriesterlichen Gebete des Herrn. Pater sancte, serva eos in nomine tuo, quos dedisti mihi, *ut sint unum sicut et nos* . . . . . Non pro eis autem rogo tantum, sed et pro eis, qui credituri sunt per verbum eorum in me, *ut omnes unum sint,* sicut tu Pater in me et ego in te, *ut et ipsi in nobis unum sint* . . . . Et ego claritatem, quam dedisti mihi, dedi eis, *ut sint unum, sicut et nos unum sumus.* Ego in eis et tu in me, *ut sint consummati in unum. Joann.* 17, 11. 20 sqq. Dieses absolute Gebet Christi mußte in allem erfüllt werden. Die Einheit, um die Christus betet, war aber

1286. Die Einheit der Kirche im hohenpriesterlichen Gebet:

αα. die Einheit des Glaubens. Wenn alle eins sein sollen wie der Vater und der Sohn, so muß diese Einheit doch sicherlich eine Einheit des Verstandes sein, mit dem alle die nämliche Wahrheit erfassen. Auch wird ja für die gebetet, welche durch das Predigtamt der Apostel an Christus glauben (v. 20). Diese Interpretation des hohenpriesterlichen Gebetes wird vom hl. Paulus bestätigt, wenn er schreibt: Ipse dedit quosdam quidem apostolos . . . alios autem pastores et doctores ad consummationem sanctorum . . . ., donec occurramus omnes *in unitatem fidei* . . . . ., ut iam non simus parvuli fluctuantes et circumferamur omni vento doctrinae in nequitia hominum, in astutia ad circumventionem erroris. *Ephes.* 4, 11 sqq. Übrigens hat Jesus selbst die Einheit des Glaubens unmittelbar vor seiner Himmelfahrt seinen Aposteln zur Pflicht gemacht: Docete *omnes* gentes . . . . docentes eos servare *omnia,* quaecunque mandavi vobis. *Matth.* 28, 19. 20. Daher war den Aposteln die Einheit des Glaubens so gewiß wie die Einheit ihres Herrn: *Unus Dominus, una fides. Ephes.* 4, 5. Wer von der Einheit der Lehre abweicht, sollte daher nicht mehr zur Gemeinschaft gezählt werden: *Haereticum* hominem post unam et secundam correptionem *devita. Tit.* 3, 10. Die Apostel ermahnen aber immerfort zur Einigkeit im Glauben: vgl. 1 *Cor.* 1, 10; *Gal.* 1, 6 sqq.; *Phil.* 2, 2;

die Einheit des Glaubens;

ββ. die Einheit des Kultus und der Sakramente. Nach dem Gebete Christi sollten alle Menschen eine große Gemeinschaft bilden, was er auch früher wiederholt ausgesprochen hatte (*Joann.* 10, 16; 11, 52). Eine menschliche Gesellschaft muß aber durch äußerliche, sinnlich wahrnehmbare Dinge zusammengehalten werden. Fehlte dies der von Christus gestifteten Kirche, so könnten ihre Glieder nicht *unum* und noch weniger *consummati in unum* genannt werden. So haben auch die Apostel die von ihrem Meister erbetene Einheit verstanden. Die Kirche ist ihnen *unum corpus . . . compactum et connexum per omnem iuncturam subministrationis. Ephes.* 4, 4. 16. Vgl. ferner *Act.* 8, 14 sqq.; 1 *Cor.* 10, 16 sq.; 11, 24 sqq.; 12, 13; *Jac.* 5, 14 sq.;

die Einheit des Kultus;

die Einheit der Kirchenregierung. γγ. die Einheit der Kirchenregierung. Einheit im Glauben und in den Sakramenten ist unmöglich ohne die hierarchische Einheit, die das Fundament der beiden anderen ist;

1287. Die Einheit der Kirche in den Gleichnissen und im Primate. β. aus den Gleichnissen des Heilandes, in denen er seine Kirche vergleicht mit dem Weinstocke und den Reben (*Joann.* 15, 1 sqq.), dem Hirten und der Herde (*Joann.* 10, 16). Auch daraus, daß die Kirche der Leib Christi genannt wird (*Rom.* 12, 5), ergibt sich ihre Einheit;

γ. aus der Einsetzung des Primates, der die höchste hierarchische Einheit ist und die des Glaubens und der Sakramente bedingt;

1288. Die Einheit der Kirche bei den heiligen Vätern. b. aus der Lehre der heiligen Väter. Deus unus est et Christus unus et Ecclesia una et cathedra una super petram Domini voce fundata. Aliud altare constitui aut sacerdotium novum fieri praeter unum altare et unum sacerdotium non potest. *Cyprian.*, Epist. 40 ad pleb. Unum esse altare in Ecclesia et unam fidem et unum baptisma, Apostolus docet, quod haeretici deserentes multa sibi altaria fabricati sunt, non ad placandum Deum, sed in delictorum multitudinem. *Hieron.*, In Osee c. 8. Vgl. *Iren.*, C. haer. l. 1 c. 10; *Clem. Alex.*, Strom. l. 7 c. 17; *Athanas.*, De decret. Nic. n. 4;

1289. Die Einheit der Kirche nach dem Vatikanum. c. aus der beständigen Lehre der Kirche. Schön hat das Vatikanum unsere These zusammengefaßt: Pastor aeternus et episcopus animarum nostrarum, ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet, sanctam aedificare Ecclesiam decrevit, in qua veluti in domo Dei viventis *fideles omnes unius fidei et caritatis vinculo continerentur.* Quapropter priusquam clarificaretur, rogavit Patrem non pro Apostolis tantum, sed et pro iis, qui credituri erant per verbum eorum in ipsum, ut omnes unum essent, sicut ipse Filius et Pater unum sunt. Quemadmodum igitur Apostolos, quos sibi de mundo elegerat, misit, sicut ipse missus erat a Patre: ita in Ecclesia sua Pastores et Doctores usque ad consummationem saeculi esse voluit. *Ut vero episcopatus ipse unus et indivisus esset, et per cohaerentes sibi invicem sacerdotes credentium multitudo universa in fidei et communionis unitate conservaretur, beatum Petrum caeteris Apostolis praeponens in ipso instituit perpetuum utriusque unitatis principium ac visibile fundamentum.* Const. dogm. de Eccles. Christi.

Anm. Aus dieser dreifachen Einheit ergibt sich von selbst die numerische Einheit der Kirche.

2. Die römisch-katholische Kirche allein besitzt die dreifache Einheit.

1290. Die römisch-katholische Kirche ist einig. a. Sie ist stets einig gewesen und ist es gegenwärtig in ihrer Glaubenslehre; ebenso im Kultus und in ihrem Oberhaupte. In ihm besitzt sie, wie wir soeben vom Vatikanum gehört haben, perpetuum utriusque unitatis principium ac visibile fundamentum. Daher ist auch ihre Einheit keine zufällige, sondern beruht auf dem festen Fundamente des Primates.

b. Keine andere christliche Religionsgemeinschaft besitzt die dreifache Einheit

α. nicht die orientalisch-schismatische Kirche, die kein einheitliches Kirchenregiment besitzt, sondern in verschiedene Staatskirchen (russische, serbische, rumänische u. s. w.) aufgelöst ist;

β. nicht die protestantischen Religionsgesellschaften, die kein gemeinsames Oberhaupt besitzen, im Glauben aber in unzählige Sekten gespalten sind.

II. Die Heiligkeit der Kirche. 1291. Die Heiligkeit der Kirche.

Die von Christus gestiftete Kirche ist wesentlich heilig; die von Christus seiner Kirche verliehene Heiligkeit kommt aber nur der römisch-katholischen Kirche zu.

Heiligkeit bedeutet Vereinigung mit Gott. Vgl. S. Th. 2. 2 q. 81 1292. Die zweifache Heiligkeit der Kirche.
a. 8. Eine religiöse Gemeinschaft kann nun in zweifacher Beziehung heilig genannt werden, nämlich in Bezug auf die ihren Gliedern verliehenen Mittel und in Bezug auf die persönliche Heiligkeit der Mitglieder selbst. Die persönliche Heiligkeit hat je nach der Vereinigung des Menschen mit Gott unendlich viele Grade, deren höchster auch von der heroischen Heiligkeit nicht erreicht wird.

Daß die Kirche, deren Zweck es ist, die Menschen zu Gott zu führen, in ihren Mitteln heilig sein muß, versteht sich von selbst. Dagegen ist es nicht notwendig, daß auch alle ihre Glieder oder auch nur die meisten heilig sind. Eine religiöse Gemeinschaft kann vielmehr in dieser Beziehung schon dann heilig genannt werden, wenn in ihr Heilige sich finden, die es durch die Wirksamkeit der Kirche geworden sind.

Endlich ist noch zu beachten, daß die Heiligkeit nur insofern ein Merkmal der wahren Kirche ist, als sie sich durch äußere Zeichen offenbart.

1. Daß die Kirche Christi wesentlich heilig ist in ihren Mitteln wie in ihren Gliedern, ergibt sich

a. aus der heiligen Schrift. Von den Propheten ward die 1293. Die Heiligkeit der Kirche in der heiligen Schrift.
Kirche als heiliges Reich verheißen (*Ps.* 71, 7; *Is.* 60, 18. 21; *Ezech.* 36, 25 sqq.; *Dan.* 9, 24); Christus aber erflehte auch die Heiligkeit für seine Kirche: Sanctifica eos in veritate. *Joann.* 17, 17. Auch aus dem Erlösungswerk folgern die Apostel die Heiligkeit der Kirche: Qui dedit semetipsum pro nobis, *ut nos redimeret ab omni iniquitate et mundaret sibi populum acceptabilem, sectatorem bonorum operum.* *Tit.* 2, 14. Und ähnlich heißt es: Christus dilexit Ecclesiam et seipsum tradidit pro ea, *ut illam sanctificaret, mundans* lavacro aquae in verbo vitae, ut exhiberet ipse sibi gloriosam ecclesiam, *non habentem maculam aut rugam aut aliquid huiusmodi, sed ut sit sancta et immaculata.* *Ephes.* 5, 25 sqq. *Sine macula et ruga* ist die Kirche an sich und vermöge ihres göttlichen Princips, obwohl sie in ihren menschlichen Gliedern vielfach von der Heiligkeit deficiert und erst in statu gloriae auch in allen ihren Gliedern vollkommen makellos und heilig ist. Soweit die menschliche Schwäche es zuläßt, sind aber auch menschliche Glieder der Kirche in verschiedenem Grade heilig, was sich auch aus den Namen der Kirche, wie *sponsa* Christi, *corpus* Christi, *templum* Dei u. s. w., ergibt;

b. aus der Lehre der Väter. Generaliter quidem omne 1294. Die Heiligkeit der Kirche bei den hl. Vätern.
peccatorum genus, quae per animam et corpus perpetrantur, curat et sanat Ecclesia; eadem vero omne possidet virtutis genus, in factis et verbis et spiritualibus cuiusvis speciei donis. *Cyrill. Hieros.*, Catech. 18 n. 23. Fast überall, wo die hl. Väter von der Kirche sprechen, bezeichnen sie dieselbe als heilig;

1295. Die Heiligkeit der Kirche in den Konzilien und der Geschichte.

c. aus den Glaubensbekenntnissen und Konzilien, von denen der Kirche stets das Prädikat *sancta* beigelegt wird;

d. aus ihrem göttlichen Ursprunge, ihrem unsichtbaren Haupte, ihrem Zwecke, ihren Mitteln sowie aus der Thatsache, daß es in ihr immer Heilige gegeben hat und gibt, auch solche, die heroische Heiligkeit üben.

2. Nur die römisch-katholische Kirche ist heilig.

1296. Die römisch-katholische Kirche ist heilig.

a. Die römisch-katholische Kirche ist heilig

α. in ihrer Lehre, die heiligend auf den einzelnen Menschen, auf die Familie und die Gesellschaft wirkt;

β. in ihren Gnadenmitteln, die den Hauptzweck haben, den Menschen mit Gott zu vereinigen;

γ. in ihren Gliedern, da sie immer auch heroische Heilige aufzuweisen hat, deren Heiligkeit durch Wunder von Gott bestätigt ist;

δ. in der Bekehrung der Welt von ihrer Gründung bis auf den heutigen Tag.

1297. Keine andere Religionsgesellschaft ist heilig.

b. Dagegen besitzt keine von den anderen christlichen Religionsgemeinschaften die von Christus seiner Kirche verliehene Heiligkeit:

α. nicht die orientalisch-schismatische Kirche, da sie seit ihrer Trennung von der römischen Kirche keine Heiligen hervorgebracht hat;

β. nicht die protestantischen Religionsgemeinschaften, deren Stifter, Lehren und Einrichtungen nicht heilig sind, weshalb sie auch keine heroischen, von Gott durch Wunder ausgezeichnete Heiligen aufzuweisen haben.

1298. Die Katholicität der Kirche.

III. Die Katholicität der Kirche.

Die von Christus gestiftete Kirche ist notwendig katholisch, und dieses Merkmal findet sich ausschließlich in der römisch katholischen Gemeinschaft.

1299. Begriff und verschiedene Arten der Katholicität.

Katholicität (καθ᾽ ὅλον) bedeutet Allgemeinheit und ist die allgemeine Verbreitung der Kirche über den gesamten Erdkreis.

Man unterscheidet die catholicitas *iuris* und die catholicitas *facti*, je nachdem nur das Recht der Ausbreitung über die ganze Welt oder die thatsächliche Ausbreitung in Betracht gezogen wird. Formal wird die catholicitas facti genannt, wenn die eine oben n. 1284 ff.) näher beschriebene Kirche überall verbreitet ist. Physisch wäre die thatsächliche formale Katholicität, wenn alle Menschen ohne Ausnahme Glieder der einen wahren Kirche wären; moralisch aber ist sie, wenn sie zwar nicht alle, aber doch soviele Menschen überall in sich begreift, daß sie dadurch als die wahre Kirche Christi erkannt werden kann. Endlich kann die Katholicität der Kirche absolut oder relativ genommen werden, je nachdem die Zahl der Glieder der Kirche an sich oder in Beziehung zu den Gliedern anderer Religionsgenossenschaften betrachtet wird.

1300. Die thatsächliche, formale, moralische Katholicität.

Wenn wir von der Katholicität der wahren Kirche Christi reden, so verstehen wir darunter die thatsächliche, formale, moralische Katholicität. In den verschiedenen Stadien der Entwickelung der Kirche war diese Katholicität selbstverständlich verschieden, während die catholicitas *iuris* immer die nämliche blieb und von niemanden bestritten ward.

Die Katholicität der Kirche sagt demnach, daß die Kirche als das

Reich des Weltheilandes die Bestimmung hat, die ganze Menschheit bleibend in sich zu vereinigen; ferner, daß sie als der Leib Christi auch das übernatürliche Vermögen und die Kraft besitzt, diese ihre Bestimmung zu verwirklichen; und endlich daß sie dieselbe auch thatsächlich alle Zeit verwirklicht, so daß es keinen Zeitraum geben kann, in dem die Kirche nicht thatsächlich und wirklich katholisch wäre. 1301. Die Katholicität enthält ein dreifaches Moment.

Keineswegs aber ist das Widerstreben vieler gegen die Kirche und der Abfall vieler von ihr mit ihrer Katholicität unvereinbar, da weder jenes Widerstreben, noch dieser Abfall die Katholicität der Kirche aufheben oder auch nur zweifelhaft machen kann.

Die Behauptung der Donatisten, die Katholicität der Kirche bestehe darin, daß sie alles lehre und halte, was Christus eingesetzt, nicht aber in ihrer Ausbreitung und der Menge ihrer Anhänger, indem vielmehr die kleine Zahl ein Zeichen der Herde Christi sei, wurde bereits allseitig vom hl. Augustinus widerlegt.

1. Daß die Kirche Christi notwendig katholisch ist, erhellt

a. aus der heiligen Schrift. 1302. Die Katholicität der Kirche in der heiligen Schrift.

α. Die Weissagungen des Alten Testamentes schildern das messianische Reich als ein Weltreich. In te benedicentur *universae* cognationes terrae. *Gen.* 12, 3. Auch die übrigen den Patriarchen gegebenen messianischen Verheißungen enthalten den nämlichen Gedanken. Vgl. *Gen.* 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14. Die Propheten verkünden gleichfalls die Kirche als über den ganzen Erdkreis ausgebreitet. Repleta est terra scientia Domini, sicut aquae maris operientes. In die illa radix Jesse qui stat in signum populorum, ipsum gentes deprecabuntur. *Is.* 11, 9. 10. Dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terrae . . . . Ecce isti de longe venient, et ecce illi ab aquilone et mari, et isti de terra australi . . . Leva in circuitu oculos tuos et vide, omnes isti congregati sunt, venerunt tibi: vivo ego, dicit Dominus, quia omnibus his velut ornamento vestieris, et circumdabis tibi eos quasi sponsa . . . . Ecce levabo ad gentes manum meam, et ad populos exaltabo signum meum. Et afferent filios tuos in ulnis, et filias tuas super humeros portabunt. *Is.* 49, 6. 12. 18. 22. Paravit Dominus brachium sanctum suum in oculis omnium gentium; et videbunt omnes fines terrae salutare Dei nostri. *Is.* 52, 10. Vgl. *Is.* 53, 11 sq.; 54, 1 sqq. Die Psalmen verkünden in beredten Worten die Katholicität der Kirche: Dabo tibi gentes haereditatem tuam, et possessionem tuam terminos terrae. *Ps.* 2, 8. In omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum. *Ps.* 18, 5. Vgl. *Ps.* 49, 1 sq.; 56, 5 sq.; 71, 8 sqq.; 85, 9.

β. Im Neuen Testamente gibt Jesus den Befehl: docete *omnes* gentes (*Matth.* 28, 19) und schickt seine Apostel in die ganze Welt: Euntes in mundum universum praedicate Evangelium omni creaturae. *Marc.* 16, 15. Andere sehr klare Stellen sind: *Matth.* 8, 11; 24, 14; 26, 13; *Luc.* 24, 44 sqq. Auch das Gleichnis vom Senfkörnlein (n. 1226 f.) predigt die Katholicität. In der Apostelgeschichte tritt uns die Katholicität nicht weniger klar entgegen: *Act.* 2; 8. Vgl. auch *Rom.* 1, 5; 10, 18;

1303. Die Katholicität der Kirche bei den Vätern.

b. aus der Lehre der Väter. Den Schriftbeweis entwickelt der hl. Augustinus in der nämlichen Weise, wie es eben geschehen in einem Brief gegen die Donatisten. Die Bezeichnung katholisch wird der Kirche zuerst vom hl. Ignatius beigelegt: Ubi fuerit Christus Jesus, ibi *catholica* est Ecclesia. Ep. ad Smyrn. n. 8. Dann begegnen wir diesem Namen aber immerwährend, besonders im Kampfe der hl. Väter gegen die Häretiker und Schismatiker. Von der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts an wurde das Wort allgemein gebraucht nach dem bekannten Ausspruche Pacians: Christianus mihi nomen, *Catholicus* mihi cognomen;

1304. Die Katholicität der Kirche nach den Konzilien u. dem Zwecke der Kirche.

c. aus den Glaubensbekenntnissen und Konzilien, welche die Katholicität stets unter die Merkmale der wahren Kirche rechnen;

d. aus der Bestimmung der Kirche, alle Völker aller Zeiten zu heiligen. Vgl. n. 1231 ff.

2. Die römisch-katholische Kirche allein ist katholisch.

1305. Die römisch-katholische Kirche besitzt die notwendige Katholicität.

a. Die Thatsache allein, daß die römisch-katholische Kirche seit dem 4. Jahrhundert immer und von allen die katholische genannt wird, ohne daß ihr dieser Titel streitig gemacht wird, genügt, die Existenz dieses Merkmals zu beweisen. Treffend bemerkte schon der hl. Augustinus: Velint nolint, ipsi quoque haeretici et schismatum alumni, quando non cum suis, sed cum extraneis loquuntur, Catholicam nihil aliud quam catholicam vocant. Non enim possunt intelligi, nisi hoc eam nomine discernant, quo ab universo orbe nuncupatur. De vera relig. c. 12. Während andere Religionsgemeinschaften die orthodoxe, die evangelische, die reformierte, die apostolische u. s. w. genannt werden, heißt unsere Kirche einfach die katholische und ist unter diesem Namen überall bekannt.

Und mit Recht. Schon im 2. Jahrhundert konnte der hl. Irenäus behaupten, die Kirche sei verbreitet per universum orbem usque ad fines terrae (Adv. haeres. l. 1 c. 10). Das nämliche erzählen von ihrer Zeit Cyprianus, Athanasius, Chrysostomus, Hieronymus, Augustinus u. a. Das gilt aber überhaupt von allen christlichen Jahrhunderten; wenn aber die Kirche einmal in einer Gegend Mitglieder verloren hat, so hat sie in anderen Ländern wieder reichen Ersatz gefunden. Heute gibt es auf dem gesamten Erdkreis ungefähr 240 Millionen Katholiken, während alle protestantischen Sekten nur 150 Millionen und die orientalischen Schismatiker nur 98 Millionen Mitglieder zählen.

1306. Keine andere Religionsgesellschaft ist katholisch.

b. Keine von den anderen christlichen Religionsgesellschaften besitzt das Merkmal der Katholicität:

α. nicht die orientalisch-schismatische Kirche; denn ganz abgesehen davon, daß ihr infolge des Mangels der Einheit (n. 1284 ff.) die formale Katholicität (n. 1299) fehlen muß, ist sie in territoriale Schranken eingeengt, die sie auch noch nie durchbrochen hat. Ja selbst innerhalb dieser Schranken breitet sie sich durch Bekehrungen nicht weiter aus;

β. nicht die protestantischen Religionsgemeinschaften, denen gleichfalls die Voraussetzung der Katholicität, die Einheit, fehlt (n. 1284 ff.). Überdies sind sie Landeskirchen und können keinen Anspruch erheben, Kirchen zu sein, welche die ganze Welt umfassen. Auch waren sie lange Zeit gar nicht darauf bedacht, durch Bekehrungen von Heiden sich weiter auszubreiten; seitdem sie dies aber versuchen, haben sie trotz aller Mittel

und Hilfe nicht die großartigen Erfolge aufzuweisen wie die römisch-katholische Kirche.

IV. Die Apostolicität der Kirche.

Die Kirche Christi ist notwendig apostolisch; dies Merkmal besitzt aber nur die römisch-katholische Kirche. 1307. Die Apostolicität der Kirche.

Apostolisch ist die Kirche, wenn sie in ihrem Ursprunge, ihrer Lehre, ihrer Verfassung und in ihren Vorstehern auf die Apostel zurückgeführt wird. Die Apostolicität der Vorsteher setzt die des Ursprunges voraus und ist ein Beweis für die Apostolicität der Lehre und Verfassung. Übrigens könnte auch eine falsche Religionsgemeinschaft im Ursprung, in der Lehre und Verfassung auf die Apostel zurückgehen, so daß aus dieser dreifachen Apostolicität die wahre Kirche Christi nicht zu erkennen wäre. Dagegen ist die Apostolicität der Vorsteher ein Merkmal der Kirche. Man nennt diese Apostolicität auch die Apostolicität im engeren Sinne und versteht darunter die von den Zeiten der Apostel her ununterbrochene formale Succession der kirchlichen Vorsteher. Damit diese Apostolicität ein Merkmal der Kirche sei, darf die Reihenfolge der Vorsteher nicht nur nicht unterbrochen sein, sondern muß auch eine formale sein, d. h. die Nachfolger der Apostel müssen auch in der Einheit des Glaubens mit der gesamten Kirche verbunden sein und unter dem gemeinsamen Oberhaupte stehen. Ein häretisch oder schismatisch gewordener ist wohl ein materialer, aber nicht ein formaler Nachfolger der Apostel. 1308. Begriff u. Arten der Apostolicität.

1. Daß die wahre Kirche Christi notwendig apostolisch ist, ergibt sich

a. aus der heiligen Schrift. Christus hat seine Kirche auf Petrus und die Apostel gegründet (*Matth.* 16, 18 sq.; 18, 18; 28, 19 sq.; *Marc.* 16, 15; *Joann.* 20, 21; *Act.* 1, 8; *Ephes.* 2, 20; *Jud.* 17 sq. u. s. w.). Von den Aposteln sollte alle Gewalt auf ihre Nachfolger übergehen; wie mit den Aposteln, so wollte er auch mit ihren Nachfolgern sein ohne Unterlaß. Ja zu den Aposteln redet er, als ob sie bis zum Ende der Welt lebten, was offenbar nur den Sinn haben kann, daß die Apostel in ihren Nachfolgern fortleben: Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi. *Matth.* 28, 20. Nur die Kirche kann daher die wahre Kirche Christi sein, deren Vorsteher, die Einheit des Glaubens vorausgesetzt, mit den Aposteln in ununterbrochener Reihenfolge zusammenhängen; allen anderen kirchlichen Vorstehern gilt nicht die göttliche den Aposteln gegebene Verheißung: ecce ego vobiscum sum; 1309. Die Apostolicität der Kirche in der heiligen Schrift.

b. aus der Lehre der hl. Väter, die sich in den Kämpfen mit den Irrlehrern oft auf die Apostolicität der wahren Kirche berufen, um die Häretiker zu überführen, daß deren Kirche nicht die wahre sein könne, da sie dieser Eigenschaft sich nicht erfreue. Gegen die Marcioniten schrieb Tertullian: Ad quos merito dicendum est: *qui estis, quando et unde venistis?* .... Mea est possessio, olim possideo, prior possideo, habeo origines firmas ab ipsis auctoribus, quorum fuit res. Ego sum haeres Apostolorum. Sicut caverunt testamento suo, sicut fidei commiserunt, sicut adiuraverunt, ita teneo. Vos certe exhaeredaverunt semper et abdicaverunt ut extraneos ut inimicos. De Praescript. c. 37. Habemus enumerare eos, qui ab Apostolis instituti sunt Episcopi et successores eorum usque ad 1310. Die Katholicität bei den hl. Vätern.

nos. *Iren.*, Adv. haer. l. 3 c. 3. Nec Episcopus computari potest, qui evangelica et apostolica traditione contempta nemini succedens a se ipso ortus est. *Cyprian.*, Ep. 76. Vgl. *Optat. Milev.*, *De* schism. Donat. l. 2 c. 2.

2. Die römisch-katholische Kirche allein ist apostolisch.

1311. Die römisch katholische Kirche ist apostolisch.

a. Die römisch-katholische Kirche ist apostolisch

α. in ihrem Ursprunge, da sie im Auftrage Christi von den Aposteln in der ganzen Welt verbreitet ward;

β. in ihrer Lehre, die mit der Lehre der Apostel genau übereinstimmt;

γ. in ihrer Verfassung, die sie von den Aposteln empfangen und bis jetzt bewahrt hat;

δ. in ihren Vorstehern, die in ununterbrochener materialer und formaler Reihenfolge bis auf die Apostel zurückreichen. Näheres hierüber s. in der Apologetik.

1312. Keine andere christliche Religionsgesellschaft ist apostolisch.

b. Keine von den anderen christlichen Religionsgesellschaften ist apostolisch

α. nicht die orientalisch schismatische Kirche. Als schismatische Kirche verdankt sie ihren Ursprung nicht den Aposteln. Ihre Bischöfe sind zwar giltig geweiht, aber nur *materialiter* und nicht *formaliter* Nachfolger der Apostel, da sie nicht unter dem gemeinsamen Oberhaupte stehen (n. 1285);

β. nicht die protestantischen Religionsgesellschaften, die weder in ihrem Ursprunge, ihrer Lehre und Verfassung apostolisch sind noch Vorsteher besitzt, die auch nur materiale, geschweige denn formale Nachfolger der Apostel sind.

B. Die Verfassung der Kirche.

§ 130. Hierarchische Gliederung der Kirche.

Vgl. *Palmieri*, De Romano Pontifice pag. 61 sqq.

1313. Die Ämter der Apostel und ihrer Nachfolger.

Christus, das Haupt der Kirche, hat sich zur Gründung, Ausbreitung und Erhaltung der Kirche des Petrus und der Apostel als seiner stellvertretenden Werkzeuge bedient und ihnen dementsprechend das Lehramt, das Priesteramt und königliche Amt mit aller dazu notwendigen Vollmacht, Gewalt und Amtsgnade übertragen. Amt, Gewalt und Amtsgnade gehen auf ihre Nachfolger über, nicht aber auch ihre rein persönlichen Privilegien.

Wie daher Christus causa efficiens der Kirche ist, so sind es auch seine Stellverteter, nicht aber *primario* aus eignem Rechte und aus eigner Kraft, sondern *secundario* in der Vollmacht und Kraft Christi, als causa *instrumentalis* und *ministerialis*.

1314. Das ministerium ecclesiasticum.

I. Christus hat das *ministerium ecclesiasticum* eingesetzt. Dieses ist unsere Wahrheit in ganz allgemeiner Fassung.

Geleugnet wurde sie namentlich von den sogenannten Reformatoren durch ihre Lehre von dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen. Jeder Gläubige sei nämlich unmittelbar von Gott erleuchtet und dadurch gewiß, was er zu glauben habe. Jeder Getaufte sei eo ipso Priester, und in Sachen der Religion habe der Gläubige keinen anderen Obern über sich, von dem er abhängig wäre, als Gott oder Christus. Kirchliche Vorschriften könnten ihn nur insoweit binden, als er seine Einwilligung dazu gegeben, und hierin bestehe „die evangelische Freiheit“.

Wie Möhler treffend bemerkt, steht diese „evangelische Freiheit" mit der Lehre von der Unfreiheit des menschlichen Willens in völligem Einklang. Gerade deshalb nämlich, weil nach der Lehre der Reformatoren der Mensch einzig und mit Notwendigkeit von Gott bewegt wird, verwerfen sie einen jeden moralisch und menschlich vermittelnden Einfluß eines Kirchenamtes. Aber auch hier wurden sie, durch die Natur der Dinge gedrängt, praktisch ihrem Princip untreu, und schon die confessio Augustana stellte den Grundsatz auf: De ordine ecclesiastico docet, quod nemo debeat in ecclesia publice docere et sacramenta administrare, nisi rite vocatus. Allein weil sie die göttliche Einsetzung des Kirchenamtes geleugnet, so konnten sie es nur als eine menschliche Einrichtung betrachten und ihm daher in Sachen der Religion keine wahre Autorität und Gewalt zuschreiben, obschon solches unter Berufung auf Schrift und Tradition vielfach geschah. Konsequent haben nur einige kleineren Sekten an dem protestantischen Princip vom allgemeinen Priestertum festgehalten.

Der Beweis unseres Satzes ergibt sich

1. aus der heiligen Schrift und zwar 1315. Das ministerium ecclesiasticum in der heiligen Schrift.

a. aus dem Vorbilde des Alten Testamentes, in dem es Priester und Laien gab;

b. aus allen jenen Stellen, welche überhaupt von der Gründung der Kirche reden, die ja nicht anders als durch die Einsetzung Petri und der Apostel erfolgt ist. Vgl. *Matth.* 10; 16, 18 sq.; 24; *Luc.* 6; 9; *Joann.* 20; 21;

c. aus der Bezeichnung der Kirche als Leib Christi, die auf die Verschiedenheit der Glieder schließen läßt;

d. aus den verschiedenen Namen, die dem ministerium ecclesiasticum beigelegt werden und das Kirchenamt sowie dessen Träger nach verschiedenen Seiten hin bezeichnen. Namentlich wurde das ministerium ecclesiasticum genannt *ministerium* διακονία et *apostolatus* (*Act.* 1, 17. 25; 6, 2 sqq.; 20, 24), λειτουργία (*Rom.* 15, 16; *Act.* 13, 2; *Phil.* 2, 17), *episcopatus* (*Act.* 1, 20; 1 *Tim.* 3, 1), οἰκονομία, *dispensatio* (1 *Cor.* 9, 17; *Ephes.* 3, 2; *Col.* 1, 25). Die Träger des Kirchenamtes aber heißen *architecti* (1 *Cor.* 3, 10), *pastores* (*Ephes.* 4, 11), *patres* (1 *Cor.* 4, 15; *Gal.* 4, 19), *episcopi* (*Act.* 20, 28; *Phil.* 1, 1; 1 *Tim.* 3, 2; *Tit.* 1, 7), *presbyteri* (*Act.* 14, 22; 1 *Tim.* 5, 17; *Jac.* 5, 14), *angeli* (*Apoc.* 1, 20; 2, 1 sqq.; 3, 1 sqq.), *ministri* (1 *Cor.* 3, 5; 2 *Cor.* 3, 6), *doctores* (1 *Cor.* 12, 28; *Ephes.* 4, 11), *praesides, praepositi* (1 *Tim.* 5, 17; *Act.* 15, 22), *oeconomi Dei* (*Luc.* 12, 42; *Tit.* 1, 7), *domestici Dei* (*Ephes.* 2, 19), *legati Dei, legati pro Evangelio* (2 *Cor.* 5, 20; *Ephes.* 6, 20), *testes Christi* (*Luc.* 24, 48; *Joann.* 15, 27; *Act.* 1, 8; 10, 41), *praecones Christi* (1 *Tim.* 2, 7; 2 *Tim.* 1, 11; vgl. *Matth.* 10, 27), *cooperatores Dei* (1 *Cor.* 3, 9). Dazu kommen zahlreiche Gleichnisse: *sal terrae, lux mundi* (*Matth.* 5, 13. 14), *piscatores hominum* (*Matth.* 4, 19), *servi Regis* (*Matth.* 22, 3), *operarii messis* (*Matth.* 9, 37) u. s. w.;

e. aus der Thatsache, daß Christus die Apostel von anderen auserwählt (*Luc.* 6, 13; *Marc.* 3, 13; *Joann.* 15, 16) und ihnen verschiedene Gewalten verliehen hat (*Matth.* 16, 19; 18, 18; 28, 18 sqq.; *Luc.* 22, 19; *Joann.* 20, 21 sqq.).

Das den Aposteln übertragene Kirchenamt sollte mit dem Tode derselben nicht aufhören, sondern bis zum Ende der Zeiten fortdauern. Das folgt notwendig aus dem Zweck der Kirche (§ 124) sowie aus den Verheißungen Christi, er werde bis zum Ende der Zeiten bei den Aposteln bleiben (n. 1309). Danach handelten auch die Apostel, indem sie Amts-

nachfolger einsetzten. *Act.* 14, 22; 20, 28. Vgl. auch die Eigenschaften, welche der hl. Paulus von einem Bischofe verlangt (1 *Tim.* 3, 1 sqq.).

Die von den Häretikern gegen das Kirchenamt angerufenen Stellen, wie *Is.* 54, 13; *Jer.* 31, 34; *Jac.* 1, 5; *Joann.* 6, 45; 16, 13; 1 *Joann.* 2, 20. 27; *Matth.* 23, 8. 10 beweisen nicht das Mindeste. Sie reden entweder von der inneren Erleuchtung, oder schreiben nach allgemeinem biblischen Sprachgebrauch unmittelbar Gott zu, was er durch das Kirchenamt, die causa secunda, wirkt; nirgends aber schließen sie das Kirchenamt aus, sondern setzen dasselbe, wie der ganze Kontext zeigt, voraus;

1316. Das ministerium ecclesiasticum nach den Vätern und der Praxis d. Kirche.

2. aus der Lehre der Väter, der Lehre und Praxis der Kirche. Die hl. Väter lehren konstant die göttliche Einsetzung des Kirchenamtes und den auf göttlicher Bestimmung gegründeten Unterschied zwischen Klerus und Volk. Sie konnten auch nicht anders lehren, da die Kirche stets nach diesen Grundsätzen handelte. Wenn sie dem Volke auch das Recht zugestand, als Träger des Kirchenamtes bestimmte Personen zu wünschen und vorzuschlagen, so konnten die Gläubigen doch niemals die kirchliche Gewalt übertragen. Schon in den apostolischen Kanones hieß es: Si quis episcopus saecularibus potestatibus usus ecclesiam per ipsos obtinuerit, deponatur, et segregentur omnes, qui illi communicant. Das Nicaenum aber erklärte: Episcopum convenit maxime quidem ab omnibus qui sunt in provincia episcopis constitui . . . . Firmitas autem eorum quae geruntur per unamquamque provinciam metropolitano tribuatur episcopo. Ähnlich entschieden das zweite Konzil von Nicäa (can. 3) und das achte allgemeine Konzil (c. 22). Das Konzil von Trient aber erklärte ausdrücklich: Si quis dixerit, in ecclesia catholica non esse hierarchiam *divina* ordinatione institutam . . . . anathema sit. Sess. 23 de Sacram. ordinis can. 6. Nach der Praxis und Lehre der Kirche war eigentlich die Ansicht ausgeschlossen, alle kirchliche Gewalt sei von Gott den christlichen Gemeinden verliehen, die sie auf die Hirten der Kirche übertrügen. Da aber die Synode von Pistoja diese Lehre aufstellte, wurde sie ausdrücklich in der Bulle *Auctorem fidei* (Prop. 2) verurteilt. Einen alten Irrtum, nicht aber die wahre Lehre der alten Kirche erneuerten daher die Altkatholiken mit ihrer Lehre vom allgemeinen Priestertum. Vgl. *Palmieri*, De Rom. Pontif. p. 70 sqq.;

1317. Das ministerium ecclesiasticum ergibt sich aus Kongruenzgründen.

3. aus Kongruenzgründen, die sich schon aus dem ganz allgemeinen Gesetze ergeben, das Gott in allen seinen Werken beobachtet. Die Geschöpfe sollen nämlich nicht bloß ihrem Wesen, sondern auch ihrem Wirken nach ein Abbild Gottes sein. Deshalb hat er alle Wesen zu einer schönen Ordnung verbunden, in welcher er alles durch entsprechende causae secundae wirkt, indem er die einen Kreaturen durch die anderen, insbesondere die niederen durch die höheren, bewegt, hervorbringt, ernährt. So ist es in der natürlichen, so auch in der übernatürlichen Ordnung, insbesondere in der Kirche, in welcher Christus in einer weisen, heiligen, von ihm festgesetzten Ordnung durch Stellvertreter wirkt, wie im organischen Leibe das Haupt und die Seele der verschiedenen Glieder sich bedienen. Deus sua opera in sui similitudinem producere voluit, quantum possibile fuit, ut perfecta essent et per ea cognosci posset. Et ideo, ut in suis operibus repraesentaretur, non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod aliis influit, hanc legem naturalem imposuit omnibus, ut ultima per media reducerentur et perficerentur, et media per prima . . . . . Et ideo ut ista pulchritudo ecclesiae non deesset,

posuit ordinem in ea, ut quidam aliis sacramenta traderent, suo modo Deo in hoc assimilati, quasi Deo cooperantes; sicut et in corpore naturali quaedam membra aliis influunt. S. Th. Suppl. q. 34 a. 1 c.

1318. Notwendigkeit des Kirchenamtes.

Dementsprechend hat Gott auch die menschliche Natur so eingerichtet, daß die Menschen der Führung durch andere bedürfen, und daß daher in jeder Gesellschaft eine mit Autorität ausgerüstete Obrigkeit bestehen muß und zwar um so mehr, je vollkommener eine Gesellschaft, je höher das Ziel ist, zu dessen Erreichung sie bestimmt ist, und je größer die Schwierigkeiten sind, welche überwunden werden müssen, bis das Ziel erreicht ist. Daher ist auch die Einsetzung der kirchlichen Obrigkeit, wenn auch nicht absolut, doch insofern notwendig, als ohne beständige Wunder der Zweck der Kirche ohne Kirchenamt nicht erreicht werden kann. Weil aber die Gewalten des Kirchenamtes wesentlich übernatürlich sind, so können sie nur von Gott mitgeteilt werden; d. h. das Kirchenamt ist notwendig göttlicher Einsetzung.

Gegen das Bisherige wird hauptsächlich eingewendet,

1319. Das Kirchenamt u. die Gewissensfreiheit.

1. daß das Kirchenamt sich nicht mit der christlichen Freiheit oder der Gewissensfreiheit vertrage. Hierauf ist zu antworten, daß die christliche Freiheit, welche in der Freiheit von der Herrschaft der Sünde und im Gehorsam gegen Gott besteht, durch das Kirchenamt nicht aufgehoben, sondern verwirklicht wird. Übrigens widerspricht nicht jede Unterordnung der Freiheit, sondern nur, wie der hl. Thomas bemerkt, die eigentliche Knechtschaft im Dienste und zum Nutzen anderer. Subiectio *servitutis* repugnat libertati: quae servitus est, cum aliquis dominatur aliis ad sui utilitatem subiectis utens. Talis autem subiectio non requiritur in ordine, per quem, qui praesunt, salutem subditorum quaerere debent, non propriam utilitatem. S. Th. Suppl. q. 34 a. 1 ad 1;

1320. Die Amtsgewalt u. die übernatürlichen Tugenden.

2. daß zwar im Reiche der Natur und in der himmlischen Hierarchie eine Unterordnung stattfinde, weil hier auch eine natürliche, beziehungsweise übernatürliche Ungleichheit bestehe; das könne aber nicht auf die Kirche angewendet werden, da alle Menschen und Gläubigen der Natur, beziehungsweise der Gnade nach gleich seien; jedenfalls könne nicht erwiesen werden, daß die Inhaber der Kirchenämter ihren Untergebenen an natürlicher Tüchtigkeit und an übernatürlichen Tugenden überlegen seien.

Hierauf ist zu erwidern, daß die Träger eines jeden Amtes nicht ihre eigene, sondern die Gewalt ihres Vollmachtgebers, beim Kirchenamt also die Gewalt Christi ausüben. Diese Gewalt mit der entsprechenden gratia gratis data besitzen aber die Träger der Kirchenämter wirklich infolge der Übertragung von seiten Christi, während ihre Untergebenen sie nicht besitzen. Auf diese Amtsgewalt und Amtsgnade kommt es aber hier zunächst und allein an. Was die natürlichen Gaben und die gratia gratum faciens betrifft, so steht den Kirchenvorstehern als solchen an und für sich kein Vorzug vor allen übrigen zu; jedoch bietet die Kirche nach der Anordnung Christi und der Apostel (vgl. die Pastoralbriefe) alles auf, damit ihre Diener auch in dieser Beziehung möglichst vollkommen seien. Aber nur da, wo ein wohlgeordnetes Kirchenamt besteht, kann für gute Träger desselben gesorgt werden, und diese Sorge wird um so wirksamer ihren Zweck erreichen, je höher und heiliger das Kirchenamt ist und gehalten wird. Wo dagegen jeder lehren und geistliche Funktionen verrichten kann, wo das Kirchenamt eine rein menschliche Anordnung ist, oder wo außerordentliche Geistesgaben und unmittelbare Inspiration zur Predigt ermächtigen sollen, ist jeglicher Anmaßung und Täuschung Thor und Thür geöffnet. Vgl. S. Th. Suppl. q. 34 a. 1 ad 3;

1321. Die Prälatur und der Geist des Evangeliums.

3. daß jede Prälatur in der Kirche mit dem Geiste des Evangeliums unverträglich sei, welches gebiete, daß einer unter den anderen sich erniedrige. Hierauf erwidert der hl. Thomas: Quilibet debet se reputare inferiorem *merito*, sed *non officio*. Ordines autem officia quaedam sunt. L. c. ad 2. Dazu kommt noch, daß nach dem Maße der Erhabenheit des Amtes die Möglichkeit, die Pflicht und der Antrieb zur Verdemütigung und liebevollen Dienstfertigkeit größer ist.

II. Christus hat die kirchliche Gewalt ursprünglich dem

1322. Amtsgewalt und persönliche Privilegien der Apostel
hl. Petrus und mit und unter diesem den übrigen Aposteln übertragen.

Außer dieser Amtsgewalt hat Christus den Aposteln auch noch persönliche Privilegien verliehen, die nicht auf ihre Nachfolger übergingen.

1323. Apostel im weiteren und engeren Sinne.
1. Obwohl im weiteren Sinne auch Genossen der Apostel und die ersten Glaubensboten Apostel genannt werden (*Phil.* 2, 25 sqq.), so kommt doch dieser Name im eigentlichen Sinne nur den zwölf Aposteln und dem hl. Paulus zu, die Christus, apostolus et pontifex confessionis nostrae. unmittelbar gesendet hat, wie er unmittelbar vom Vater gesendet ist. Ihnen übergab er die Schlüssel des Himmelreichs (*Matth.* 16, 19), die er vom Vater empfangen (*Apoc.* 3, 7); sie setzte er, der Grundstein, zu Grundpfeilern der Kirche (*Ephes.* 2, 20), er, der Richter, zu Richtern der Welt (*Matth.* 19, 28) und zu den Ersten in seinem Reiche (1 *Cor.* 12, 28).

2. Die persönlichen Vorzüge der Apostel sind

1324. Die unmittelbare Sendung der Apostel.
a. ihre unmittelbare Sendung. Deshalb sind sie das Fundament, auf dem die Kirche aufgebaut ist (*Ephes.* 2, 19. 20; *Apoc.* 21, 14; vgl. *Iren.*, Adv. haer. l. 3 praef.). Die unmittelbare Sendung kommt ohne Zweifel auch dem hl. Paulus zu, der von sich selber sagt: Paulus Apostolus, *non ab hominibus neque per hominem, sed per Jesum Christum. Gal.* 1, 1. Vgl. auch 1, 11 sqq. Auch der hl. Mathias ist unmittelbar von Christus erwählt worden, während die Apostel nur zwei Männer zur Wahl präsentierten (*Act.* 1, 23 sqq.). Vgl. *Bellarm.*, De Rom. Pont. l. 4 c. 23;

1325. Die Gewalt der Apostel.
b. die über die ganze Welt sich erstreckende apostolische Gewalt. Sie sind nicht wie die Propheten bloß zu Israel, sondern zu allen Völkern gesendet (*Matth.* 28, 19; *Marc.* 16, 15; *Act.* 1, 8; 9, 15; *Rom.* 10, 18). Deshalb liegt ihnen ob sollicitudo omnium ecclesiarum (2 *Cor.* 11, 28) und war die Ausübung ihrer apostolischen Gewalt nicht auf einen Bezirk beschränkt, wie dies gleich von Anfang bei den Bischöfen der Fall war (*Act.* 20, 28). Daher waren auch alle Gläubigen ihnen unmittelbar unterworfen, und sie hatten unbegrenzte Gewalt überall zu lehren, Kirchen zu gründen, Bischöfe einzusetzen, wie dies die Apostelgeschichte erzählt und die Kirche von jeher geglaubt hat. Daß dadurch die Unterordnung unter Petrus nicht geleugnet wird, werden wir später sehen.

Ob alle Apostel unmittelbar von Christus als Bischöfe eingesetzt wurden oder nur Petrus und durch ihn die übrigen s. *Bellarm.*, l. c. l. 1 c. 23;

1326. Die Unfehlbarkeit der Apostel.
c. ihre auf Inspiration beruhende persönliche Unfehlbarkeit. Daß die Apostel nicht bloß Träger des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes waren, sondern auch kraft einer besonderen Gabe des heiligen Geistes persönliche Unfehlbarkeit besaßen, ist in der heiligen Schrift klar ausgesprochen (1 *Thess.* 2, 13; *Gal.* 1, 6—13) und von der katholischen Kirche immer gelehrt worden. Vermöge dieser Unfehlbarkeit ragen sie weit über ihre Nachfolger, die nur Träger des kirchlichen Lehramtes sind, hinaus und sind, ähnlich wie die Propheten, Organe der göttlichen Offenbarung, nicht, um die Offenbarung Christi zu vervollkommnen, sondern um sie in die Welt einzuführen und als unmittelbare und inspirierte Werkzeuge des heiligen Geistes zu erklären. Daraus erklärt sich,

daß die Väter die Lehre der Apostel als Gottes Wort bezeichnen und neben die Lehre Christi stellen. Studete igitur confirmari in doctrinis Domini et Apostolorum. *Ignat.*, Ad Magnes. c. 13; *Tertull.*, De praescript. haeret. c. 23. Diese Unfehlbarkeit und Inspiration insinuiert auch das Constantinopolitanum II (553), wenn es dem Papste Vigilius, um ihn zur Teilnahme am Konzil zu bestimmen, auf das Beispiel der Apostel hinweist, die im Konzil von Jerusalem versammelt gewesen seien, licet Sancti Spiritus gratia et circa singulos Apostolos abundaret, ut non indigerent alieno concilio ad ea, quae agenda erant.

Häretisch ist daher

a. die Lehre der Gnostiker, die in ihrer Weise durch die modernen Rationalisten erneuert wurde, die Apostel hätten die ganze Wahrheit entweder nicht erkannt oder doch nicht allgemein und öffentlich gepredigt. Allein sie sollten alles lehren (*Matth.* 28, 20; 10, 27) und haben es auch gethan (*Act.* 20, 27; 1 *Tim.* 6, 13. 14). Ihre Nachfolger haben daher lediglich das *depositum fidei* zu bewahren (1 *Tim.* 6, 20; 2 *Tim.* 1, 14 u. s. w.). Vgl. *Iren.*, Adv. haer. l. 3 c. 5. 12; *Tertull.*, De praescript. haer. c. 22 sqq.; 1327. Die Apostel haben alles gepredigt.

b. die Lehre der Montanisten und analoger Schwärmersekten des Mittelalters und der neueren Zeit, welche eine nachapostolische Vervollkommnung der Lehre Christi durch den heiligen Geist behaupteten. Allein die Apostel sind in alle Wahrheit eingeführt durch den heiligen Geist, der lediglich von Christus Zeugnis gibt und von dem Seinigen empfängt (*Joann.* 16, 13. 14). Durch die Apostel sind die Gläubigen daher reich an aller Erkenntnis und mit dem ganzen Heilsratschluß Gottes bekannt (*Act.* 20, 27; 1 *Cor.* 1, 5). Deshalb kann auch kein Engel ihnen ein anderes Evangelium bringen als das apostolische (*Gal.* 1, 8). 1328. Es gibt keine nachapostolische Vervollkommnung der Lehre Christi.

3. Was das eigentliche Amt der Apostel betrifft, das in ihren Nachfolgern bis ans Ende der Welt fortdauert, so sind sie 1329. Das eigentliche Amt der Apostel.

a. Gesandte Christi (*Joann.* 20, 21; 13, 16);

b. authentische Zeugen Christi (*Joann.* 15, 27; *Act.* 1, 8). Dies ist das Grundgesetz ihrer Thätigkeit, von dem authentisches Zeugnis abzulegen, was Christus ihnen mitgeteilt (*Act.* 1, 21. 22; 2, 32; 3, 15; 5, 32; 10, 39; 26, 16; 1 *Cor.* 15, 15; 1 *Petr.* 5, 1; 1 *Joann.* 1, 1—3). Sodann sollten sie wieder andere authentische Zeugen aufstellen (2 *Tim.* 1, 6. 8; 2, 1 sqq.);

c. Träger der Gewalt Christi. Sie sind nicht bloß einem höheren Richter als bloße Urkundspersonen oder Beweismittel unterstellte Zeugen, sondern es ist ihnen auch die Gewalt Christi übertragen, insbesondere die Gewalt zu lehren, den Glauben zu verlangen, die Heilsgeheimnisse zu verwalten und die Kirche zu regieren.

§ 131. Der Primat des hl. Petrus.

Vgl. *Palmieri,* De Rom. Pontif. Thes. 1 sqq.

I. Zur Bewahrung der Einheit der Kirche hat Christus den hl. Petrus zum Fundament und sichtbaren Oberhaupt der Apostel und der ganzen Kirche gemacht und ihm zu diesem Zwecke unmittelbar und direkt den Primat, 1330. Die Gewalt des hl. Petrus.

nicht bloß der Ehre, sondern auch der Gewalt (*iurisdictionis*) und zwar nicht etwa in Gemeinschaft mit andern, teilweise und nur für außerordentliche Fälle, sondern ihm allein, in der ganzen Fülle, für immer die höchste Gewalt (*plenitudo potestatis*) über alle anderen Apostel und die gesamte Kirche übertragen.

1. Der Beweis für den Primat wird geführt

1331. Die heilige Schrift lehrt den Primat: a. aus der heiligen Schrift, namentlich

Vorbild: α. aus dem Vorbild des Hohenpriestertums im Alten Testamente;

Namengebung: β. aus der Namengebung. Intuitus autem eum Jesus, dixit: Tu es Simon filius Jona; tu vocaberis *Cephas*, quod interpretatur *Petrus*. *Joann.* 1, 42;

Verheißung: γ. aus der Erklärung des Namens und der Ankündigung der künftigen Übertragung des Primates. Petrus heißt Fels, weil er der Fels sein wird, auf den Christus seine Kirche erbauen wird. Ego dico tibi, *quia tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam*. *Matth.* 16, 18. Zu diesem Berufe wird Christus ihm die Schlüssel des Himmelreiches, d. h. die höchste Gewalt über die Kirche übergeben. Et tibi dabo claves regni coelorum, et quodcunque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis, et quodcunque solveris super terram, erit solutum et in coelis. *Matth.* 16, 19.

Dies ist der eigentliche und nächste Sinn dieser Stelle, neben welchem noch sekundäre und entferntere Auslegungen schon von den hl. Vätern geltend gemacht wurden und auch berechtigt sind.

Mit Unrecht werden daher aus denselben Einwände gegen den nächsten und eigentlichen Sinn hergeleitet. Es genügt, die wichtigsten anzudeuten.

αα. Allerdings ist Christus der Fels oder das Fundament (1 *Cor.* 3, 11), aber Petrus ist es durch ihn und als sein sichtbarer Stellvertreter. Den Donatisten gegenüber hatte der hl. Augustinus allen Grund hervorzuheben, daß Christus *primario* das Fundament der Kirche ist, wie auch Christus tauft, wenn Petrus tauft.

ββ. Der Glaube Petri ist Fundament; aber nicht der Glaube als solcher, sondern Petrus in kraft seines Glaubens.

γγ. In der arianischen Zeit war es natürlich, daß die Väter oft auf das Bekenntnis Petri: Tu es Christus, Filius Dei vivi, als auf das Fundament der Kirche zurückkamen.

Die zahlreichen Stellen der Väter, welche den Glauben Petri als Fundament bezeichnen, sind auf der anderen Seite von großer Wichtigkeit, um zu beweisen, daß die Bewahrung der Reinheit und Einheit des Glaubens der erste und wesentlichste Zweck des Primates ist;

wie Christus den hl. Petrus behandelte: δ. aus der Weise, wie Christus den hl. Petrus behandelt. Er lehrt vom Schifflein Petri aus (*Luc.* 5, 3); wohnt in dessen Hause (*Matth.* 8, 14) und zahlt für ihn und mit ihm den Zinsgroschen (*Matth.* 17, 23 sqq.). Auch bei der Fußwaschung zeichnet er ihn aus (*Joann.* 13, 6 sqq.) sowie auch nach der Auferstehung (*Marc.* 16, 7; *Luc.* 24, 34; *Joann.* 21, 1 sqq.; 1 *Cor.* 15, 5). Die Auszeichnungen, die dem Apostelfürsten zu teil wurden, erregten die Eifersucht der anderen Apostel, die von Christus zurechtgewiesen werden, teils durch Hinweis

auf den Ratschluß Gottes (*Matth.* 20, 20 sqq.), teils durch Ermahnung zur Demut (*Luc.* 22, 24 sqq.);

ε. aus dem Gebete, daß Petri Glaube nicht defiziere, und dem Auftrage, seine Brüder zu stärken. Ego autem rogavi pro te, ut non deficiat fides tua: et tu aliquando conversus confirma fratres tuos. *Luc.* 22, 32; das Gebet Christi für Petrus;

ζ. aus der feierlichen Bestellung zum Oberhirten der ganzen Herde. Cum ergo prandissent, dicit Simoni Petro Jesus: Simon Joannis diligis me plus his? Dicit ei: Etiam Domine, tu scis quia amo te. Dicit ei: *Pasce agnos meos*! Dicit ei iterum: Simon Joannis, diligis me? Ait illi: Etiam Domine, tu scis quia amo te. Dicit ei: *Pasce agnos meos*! Dicit ei tertio: Simon Joannis, amas me? Contristatus est Petrus, quia dixit ei tertio: Amas me? et dixit ei: Domine, tu omnia nosti, tu scis quia amo te. Dixit ei: *Pasce oves meas: Joann.* 21, 15 sqq. Mit diesen Worten wird dem hl. Petrus allein die Regierungsgewalt über die gesamte Kirche, die einfachen Gläubigen (agni) wie die kirchlichen Vorsteher (oves), übertragen; Übertragung des Primates;

η. aus der Anerkennung Petri als des ersten und des Hauptes der Apostel durch die Apostel und Evangelisten. Vgl. *Matth.* 10, 2 sqq.; *Marc.* 3, 13 sqq.; *Luc.* 6, 13 sqq.; *Act.* 1, 13; 2, 14: Petrus cum undecim. Der hl. Paulus hat dem Primat Petri sich unterworfen (*Gal.* 1, 18); die dem Cephas erteilte correctio fraterna (*Gal.* 2, 11 sqq.) ist jedenfalls kein Beweis gegen den Primat; die Apostel erkennen Petrus als ihr Haupt an;

ϑ. aus der wirklichen und allseitigen Übung des Primates durch Petrus: Wahl des Matthias (*Act.* 1, 15 sqq.); Pfingsten und erste Christengemeinde (*Act.* 2, 14 sqq.); erstes Wunder (*Act.* 3, 1 sqq.); Bekenntnis vor dem Synedrium (*Act.* 4, 1 sqq.; 5, 17 sqq.); Ananias und Saphira (*Act.* 5, 1 sqq.); Samaritaner und Simon Magus (*Act.* 8, 14 sqq.); Visitation der Kirche (*Act.* 9, 32 sqq.); Aufnahme der Heiden (*Act.* 10, 1 sqq.); Gebet der Kirche und die Befreiung Petri (*Act.* 12, 1 sqq.); Apostelkonzil (*Act.* 15, 7 sqq.); Urteil über die Schriften Pauli (2 *Petr.* 3, 15. 16). Die Geschichte lehrt, daß Petrus in Antiochien, dann in Rom residierte, wo er starb, und daß er von Rom aus durch Marcus Alexandrien gründete; daher die Patriarchate; Übung des Primates.

b. aus der Tradition. 1332. Der Primat in der Tradition.

α. Die Väter verstehen die Stellen der heiligen Schrift von einem wahren Primate Petri.

β. Daher nennen sie ihn caput, princeps, vertex Apostolorum, primus mundi praeses u. s. w.

γ. Sie führen den Primat der römischen Kirche, d. h. des römischen Stuhles auf Petrus zurück, der in seinem Nachfolger, dem Papste, fortlebt. Daher gehören hierher auch alle Stellen über den Primat des Papstes und dessen göttliche Einsetzung;

c. aus der Lehre der Kirche. Die Geschichte der Konzilien ist ein thatsächlicher Beweis des Primates. Schon das zweite allgemeine Konzil von Lyon aber (1274) erklärt ausdrücklich: Ipsa quoque sancta Romana Ecclesia summum et plenum primatum et principatum super universam Ecclesiam catholicam obtinet; quem se ab ipso Domino in beato Petro apostolorum principe sive vertice, 1333. Der Primat nach der Lehre der Kirche.

cuius Romanus pontifex est successor, cum potestatis plenitudine recepisse veraciter et humiliter recognoscit. Das Konzil von Florenz (1439) definiert ebenso bestimmt, Pontifici Romano in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse. Das Vatikanum endlich erklärt: Docemus itaque et declaramus, iuxta Evangelii testimonia primatum iurisdictionis in universam Dei Ecclesiam immediate et directe beato Petro Apostolo promissum atque collatum a Christo Domino fuisse . . . . Si quis igitur dixerit, beatum Petrum Apostolum non esse a Christo Domino constitutum Apostolorum omnium principem et totius Ecclesiae militantis visibile caput; vel eundem honoris tantum, non autem verae propriaeque iurisdictionis primatum ab eodem Domino nostro Jesu Christo directe et immediate accepisse; anathema sit. De Eccles. Christi c. 1.

1334. Die Gallikaner u. Febronianer. Anm. 1. Falsch ist daher

a. die Lehre der gemäßigten Gallikaner, der hl. Petrus habe nur einen Teil der obersten Kirchengewalt empfangen;

b. die Lehre der Gallikaner des 15. Jahrhunderts und der Febronianer, Petrus habe seine Gewalt nicht unmittelbar von Christus, sondern von der Kirche erhalten. In der Bulle *Auctorem fidei* wurde daher mit Recht diese Lehre verurteilt: Propositio, quae statuit, *Romanum Pontificem esse caput ministeriale*; sic explicata, ut Romanus Pontifex non a Christo in persona Petri, sed ab Ecclesia potestatem ministerii accipiat, qua velut Petri successor, verus Christi vicarius ac totius Ecclesiae caput pollet in universa Ecclesia: haeretica.

1335. Innocenz X. Anm. 2. Innocenz X. hat 1647 die Behauptung: Sanctus Petrus et Sanctus Paulus sunt duo Ecclesiae principes, qui unicum efficiunt, vel: sunt duo Ecclesiae catholicae coryphaei ac supremi duces summa inter se unitate coniuncti, vel: sunt geminus universalis Ecclesiae vertex, qui in unum divinissime coaluerunt, vel: sunt duo Ecclesiae summi pastores ac praesides, qui unicum caput constituunt, ita explicatam, ut ponat omnimodam aequalitatem inter Sanctum Petrum et Sanctum Paulum sine subordinatione et subiectione St. Pauli ad St. Petrum in potestate suprema et regimine universalis Ecclesiae als häretisch verworfen. Dies gilt auch von der modernen Träumerei, Petrus habe den Primat des Regimentes, Paulus den Primat der Lehre empfangen.

2. Die Einwände gegen den Primat Petri reducieren sich darauf,

1336. Persönliche Vorzüge des hl. Petrus. a. daß man alle Stellen, welche den Primat beweisen, nicht von der Amtsgewalt, sondern von rein persönlichen Tugenden, Gnaden und Vorzügen Petri deutet. Die persönlichen Eigenschaften Petri sind freilich Kongruenzgründe der Erwählung Petri und werden auch von den hl. Vätern so aufgefaßt. Aber dabei wird die thatsächliche Verleihung des Primates vorausgesetzt;

1337. Die Gewalt des hl. Petrus u. der übrigen Apostel. b. daß man behauptet, die übrigen Apostel hätten dieselbe Gewalt, wie Petrus empfangen, und was zu ihm, sei auch zu ihnen gesprochen. Dies beruht auf Entstellung der Wahrheit, daß die anderen Apostel allerdings auch unmittelbar von Christus die ganze Fülle der apostolischen Gewalt empfangen haben (n. 1324 ff). Aber sie empfingen dieselbe in anderer Weise als Petrus: Petrus empfing sie nicht bloß zuerst, sondern auch als das alleinige Oberhaupt und selbständig; die übrigen Apostel aber empfingen sie gemeinsam und in Unterordnung unter Petrus. Daher hat auch Johannes XXII. im Jahre 1327 die Behauptung des Marsilius von Padua verworfen, quod B. Petrus apostolus non plus auctoritatis

habuit, quam alii apostoli habuerunt, nec aliorum apostolorum fuit caput. Den von Innocenz X. verurteilten jansenistischen Satz s. n. 1335

Dies spricht auch die klassische, von den Gegnern vielfach mißbrauchte Stelle des hl. Cyprian aus: Quamvis Apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat . . ., tamen ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri Apostoli quod fuit Petrus pari consortio praediti et honoris et potestatis; sed exordium ab unitate proficiscitur et primatus Petro datur, ut una Christi Ecclesia et Cathedra una monstretur. De unit. Eccles. c. 3. Unmöglich kann man nämlich dem hl. Cyprian die Meinung unterschieben, als habe die Bevorzugung Petri nur die Einheit der Kirche symbolisieren, nicht aber den bleibenden und wirksamen Grund dieser Einheit durch den Primat legen sollen, da der Heilige doch in Übereinstimmung mit dem ganzen christlichen Altertum den Primat als realen Grund der kirchlichen Einheit auffaßte. Vgl. über diese Stelle *Palmieri,* l. c. p. 276 sqq. 1338. Der Primat als realer Grund der kirchlichen Einheit.

II. Petrus hat nach Christi Einsetzung und somit *iure divino* einen Nachfolger in seinem Oberhirtenamte bis zum Ende der Welt, und dieser Nachfolger ist der rechtmäßige römische Bischof. 1339. Petrus in seinem Nachfolger, dem Bischofe von Rom.

Das Vatikanum erklärt hierüber: Si quis dixerit, non esse ex ipsius Christi Domini institutione, seu iure divino, ut beatus Petrus in primatu super universam Ecclesiam habeat perpetuos successores; aut Romanum Pontificem non esse beati Petri in eodem primatu successorem; anathema sit. De Eccles. Christi c. 2.

Dieselbe Wahrheit ist bereits durch das zweite allgemeine Konzil von Lyon und das Konzil von Florenz dogmatisch deklariert und war von jeher so offenbar Glaube und Bekenntnis der Kirche, daß sie ohne Häresie nie bezweifelt werden konnte.

1. Die Succession überhaupt ergibt sich evident aus der heiligen Schrift und der Tradition, da das Fundament und der Oberhirte der Kirche so lange bestehen muß, als die Kirche selbst, nämlich bis zum Ende der Welt. So argumentiert auch das Vatikanum: Quod autem in beato Apostolo Petro princeps pastorum et pastor magnus ovium Dominus Christus Jesus in perpetuam salutem ac perenne bonum Ecclesiae instituit, id eodem auctore in Ecclesia, quae fundata super petram ad finem saeculorum usque firma stabit, iugiter durare necesse est. L. c. c. 2. Die Succession überhaupt ist daher gefordert von der Indefektibilität der Kirche (§ 127) sowie auch von dem Zwecke, zu dem Christus den Primat eingesetzt hat. Vgl. *Palmieri,* l. c. Thes. 7. 1340. Notwendigkeit der Succession im Primate.

2. Daß aber der römische Bischof dieser Nachfolger ist und mithin Petrus im Papste fortlebt, ist von Anfang an katholischer Glaube. Die gesamte Tradition bezeugt das *factum dogmaticum* der römischen Succession. Das Vatikanum erklärt dieselbe mit folgenden Worten: Nulli sane dubium, imo saeculis omnibus notum est, quod sanctus beatissimusque Petrus, Apostolorum princeps et caput fideique columna, et Ecclesiae catholicae fundamentum, a Domino nostro Jesu Christo, Salvatore humani 1341. Der Primat des Papstes bezeugt durch die Tradition.

generis ac Redemptore, claves regni accepit: qui ad hoc usque tempus et semper in suis successoribus, episcopis sanctae Romanae Sedis, ab ipso fundatae, eiusque consecratae sanguine, vivit et praesidet et iudicium exercet. Unde quicunque in hac Cathedra Petro succedit, is secundum Christi ipsius institutionem primatum Petri in universam Ecclesiam obtinet. Manet ergo dispositio veritatis, et beatus Petrus, in accepta fortitudine petrae perseverans, suscepta Ecclesiae gubernacula non reliquit. Hac de causa ad Romanam Ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse semper fuit omnem convenire Ecclesiam, hoc est, eos, qui sunt undique fideles, ut in ea sede, e qua venerandae communionis iura in omnes dimanant, tanquam membra in capite consociata, in unam corporis compagem coalescerent. L. c. c. 2.

1342. Der Primat des Papstes in der Geschichte. Dasselbe ergibt sich aber auch mit Evidenz aus der Geschichte, da Petrus in Rom starb und dort seinen Nachfolger zurückließ, sowie aus dem nicht minder evidenten Vernunftschluß, daß, wenn Petrus einen successor im Primat hat, dieses der römische Papst ist, weil nie ein anderer es auch nur zu sein behauptete.

3. Im Dogma von der Succession des römischen Bischofs im Primat Petri ist ausgesprochen,

1343. Der Primat und der römische Episcopat. a. daß der Primat und der römische Episkopat mindestens vermöge apostolischer Anordnung Petri, nach der allgemeineren und wohlbegründeten Meinung aber *dispositione divina et iure divino* miteinander in eins verbunden sind;

b. daß derjenige, welcher iure ecclesiastico rechtmäßiger Nachfolger Petri im römischen Episkopate ist, *iure divino* sein Nachfolger ist im Primat und unmittelbar von Gott die Primatialgewalt über die ganze Kirche erhält;

1344. Der Papst allein ist Inhaber der Gewalt Petri. c. daß der jeweilige Papst und er allein *successor* Petri und als solcher Inhaber der Gewalt Petri ist. Die Vollgewalt Petri besitzt also nicht

α. der Stuhl Petri, wenn darunter etwas anderes verstanden wird, als der jeweilige Papst als solcher in seiner Amtseigenschaft, wie dies von seiten der Gallikaner geschah;

β. die römische Kirche als die Gemeinschaft des römischen Klerus und Volkes allein oder mit dem römischen Bischof. Nicht von der römischen Kirche hat der Papst seine Gewalt und sein Ansehen, sondern diese Kirche hat ihr Ansehen vom Papste;

γ. die Gesamtheit der Päpste in ihrer Reihenfolge, wie Bossuet meinte. Vgl. *Palmieri,* l. c. Thess. 8—11.

III. Was den Zweck des Primates betrifft, so ist festzuhalten:

1345. Der Zweck des Primates. Der Zweck des Primates ist die Begründung und Erhaltung der Einheit der Kirche, das *bonum unitatis.* Darin stimmen alle Väter und Theologen überein. Diese Wahrheit haben wir oben (n. 1338) schon vom hl. Cyprian gehört. An der nämlichen Stelle heißt es noch weiter: Ecclesia Domini luce perfusa per orbem totum radios suos porrigit. Unum tamen lumen est, quod ubique diffunditur . . . unum tamen caput est et origo una et una mater foecunditatis successibus copiosa . . . . Hanc unitatem qui non tenet, Dei legem non tenet, non tenet Patris et Filii fidem, vitam

non tenet et salutem. Früher schon hatte Irenäus die nämliche Wahrheit in dem berühmten Satze ausgesprochen: Ad hanc (Romanam) Ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab Apostolis traditio. Adv. haer. l. 3 c. 3. Vgl. *Ambrosius,* In Ps. 40 n. 30; *Hieron.,* Dialog. adv. Lucifer. n. 9; siehe auch *Palmieri,* l. c. Thes. 12.

Der Papst soll also nicht etwa ein leeres Sinnbild einer Scheineinheit, sondern die bewirkende Ursache der wahren und vollkommenen kirchlichen Einheit sein. Deshalb hat ihm auch Christus die ganze dazu notwendige Gewalt übertragen, die keine geringere sein kann als die Fülle der kirchlichen Gewalt, die höchste und volle Lehr- und Regierungsgewalt. So lehrt auch ausdrücklich das Vatikanum in der Einleitung zur Constitutio *de Ecclesia Christi:* Ut vero episcopatus ipse unus et indivisus esset et per cohaerentes sibi invicem sacerdotes credentium multitudo universa in fidei et communionis unitate conservaretur, beatum Petrum caeteris Apostolis praeponens in ipso instituit perpetuum utriusque unitatis principium ac visibile fundamentum, super cuius fortitudinem aeternum exstrueretur templum et Ecclesiae coelo inferenda sublimitas in huius fidei firmitate consurgeret. Später (c. 3) gibt das Konzil den Zweck der Einsetzung des Primates genau dahin an, ut, custodita cum Romano Pontifice tam communionis, quam eiusdem fidei professionis unitate, Ecclesia Christi sit unus grex sub uno summo pastore. 1316. Der Papst ist die bewirkende Ursache der Einheit der Kirche.

IV. Die Gewalt des Primates wird vom Vatikanum kurz gekennzeichnet: Si quis dixerit, Romanum Pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel directionis, non autem plenam et supremam potestatem iurisdictionis in universam Ecclesiam, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent; aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem huius supremae potestatis; aut hanc eius potestatem non esse ordinariam et immediatam sive in omnes ac singulas ecclesias, sive in omnes et singulos pastores et fideles; anathema sit. L. c. 1317. Die Gewalt des Papstes nach dem Vatikanum

1. Nach der Definition des Vatikanums ist die Gewalt des Papstes 1318. Die Gewalt des Papstes:

a. eine wahre und eigentliche Jurisdiktion, die sich auf alles erstreckt, was zu dem Glauben, den Sitten und der Regierung der Kirche gehört, und nicht ein bloßes Aufsichts- oder Leitungsrecht, wie der Febronianismus wollte; wahre Jurisdiktion;

b. die ganze Fülle der höchsten kirchlichen Gewalt und nicht, wie der Gallikanismus lehrte, nur der vorzügliche Anteil (potiores partes) an dieser Gewalt; volle Gewalt;

c. die höchste Gewalt, welche es in der Kirche gibt; höchste Gewalt;

d. eine Gewalt, die dem Papste kraft seines Amtes und nicht etwa bloß für außerordentliche Fälle zukommt (potestas *ordinaria*); Amtsgewalt;

e. eine unmittelbare Gewalt, insofern der Papst sie unmittelbar von Christus empfängt und ohne Vermittelung anderer, unmittelbare Gewalt.

etwa der Bischöfe, über alle einzelne Kirchen, jeden Gläubigen und jeden Vorsteher ausüben kann (potestas *immediata*).

2. Der Beweis für diese Auffassung der Primatialgewalt ergibt sich

1349. Die Primatialgewalt in der heiligen Schrift.

a. aus der heiligen Schrift. Dem hl. Petrus werden die Schlüssel des Himmelreiches übergeben; er wird *pure et simpliciter* zum Hirten der gesamten Herde, der Schafe wie der Lämmer, eingesetzt.

Hierzu bemerkt der hl. Bernhard: Tibi universi crediti, uni unus. Nec modo ovium, sed et pastorum tu unus omnium pastor. Unde id probem quaeris? Ex verbo Domini. Cui enim non dico Episcoporum sed etiam Apostolorum sic absolute et indiscrete commissae sunt oves? Si me amas. Petre, pasce oves meas. Quas? illius vel illius populos civitatis aut regionis aut regni? oves meas, inquit. Cui non planum non designasse aliquas, sed assignasse omnes? Nihil excipitur, ubi distinguitur nihil. De Consid. l. 2 c. 8;

1350. Die Primatialgewalt wurde immer ausgeübt.

b. aus der Geschichte der Päpste, die schon von den ersten christlichen Jahrhunderten an diese Primatialgewalt ausübten, der alle sich unterwarfen, wenn sie von der Kirche sich nicht trennen wollten. Vgl. hierüber die Kirchengeschichte;

1351. Die Primatialgewalt wurde von den Päpsten beansprucht.

c. aus den Aussprüchen der Päpste, welche diese Gewalt für sich in Anspruch nehmen. So behauptet Nikolaus I. dem Kaiser gegenüber, se ius habere non solum monachos, verum etiam quoslibet clericos de quacunque dioecesi cum necesse fuerit ad se convocare atque ecclesiasticis exigentibus opportunitatibus invitare. Vgl. auch *Denzinger*, Enchir. 265–270;

1352. Der römische Bischof Episcopus oecumenicus.

d. aus den hl. Vätern, welche den römischen Bischof bezeichnen als *Episcopus* oder *Patriarcha oecumenicus*. Im Konzil von Chalcedon unterschreibt der päpstliche Legat: Paschasinus episcopus Lilybetanae, vicarius beatissimi atque apostolicae *universalis Ecclesiae Papae* urbis Romae Leonis. Leo selbst aber legt sich den Titel bei *episcopus romanae et universalis Ecclesiae;*

1353. Die Primatialgewalt auf den Konzilien.

e. aus den Aussprüchen der Konzilien.

α. Schon das vierte Laterankonzil (1215) hatte die Wahrheit feierlich ausgesprochen: Romana Ecclesia disponente Domino super omnes alias ordinariae potestatis obtinet principatum, utpote mater universorum Christi fidelium et magistra.

β. Das auf dem zweiten Konzil von Lyon (1274) von Michael Paläologus abgelegte Glaubensbekenntnis enthält folgende Stelle: Ipsa quoque sancta Romana Ecclesia summum et plenum primatum et principatum super universam Ecclesiam catholicam obtinet; quem se ab ipso Domino in beato Petro apostolorum principe sive vertice, cuius Romanus Pontifex est successor, cum potestatis plenitudine recepisse veraciter et humiliter recognoscit.

γ. Das Unionsdekret des Konzils von Florenz (1439) erklärt: Definimus, sanctam Apostolicam Sedem et Romanum Pontificem in universum orbem tenere primatum, et ipsum Pontificem Romanum successorem esse beati Petri principis apostolorum, et verum Christi vicarium, totiusque Ecclesiae caput et omnium Christianorum patrem ac doctorem existere; et ipsi in beato Petro

pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse; quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur.

2. Das Vatikanum beschreibt in der Constit. de Ecclesia Christi c. 3 eingehend die Primatialgewalt nach ihrer Natur, ihren Eigenschaften, ihrer Ausdehnung, ihrer Verpflichtung, ihrem Gegenstande und faßt sie kurz in dem oben (n. 1347) angeführten Anathematismus zusammen.

3. Aus der Natur der Primatialgewalt ergibt sich folgendes:

a. der Papst ist den Bischöfen zwar der Weihe nach gleich, 1354. Hierarchia
der Jurisdiktion nach aber steht er über ihnen. Der Unterschied ordinis u. iurisdictionis.
zwischen hierarchia *ordinis* und hierarchia *iurisdictionis* ist daher durchaus festzuhalten.

b. Dies gilt wie von jedem einzelnen Bischof, so auch vom ge- 1355. Concilium
samten Episkopat, mag er über die Erde zerstreut, oder in einem all- supra papam?
gemeinen Konzil vereinigt sein. Falsch ist daher der Satz: *Concilium supra papam,* der zuerst auf dem Pisanum behauptet und dann von conciliariter und wohl nur mit Beschränkung auf den Fall des Schismas vom Konzil zu Konstanz ausgesprochen wurde. Er steht nämlich mit der Natur der Sache in Widerspruch, da er auf der Fiktion eines allgemeinen Konzils ohne Papst, d. h. der Kirche ohne ihr von Gott gesetztes Haupt beruht. Daher wurde er auch stets vom apostolischen Stuhle und der Kirche verworfen. Insbesondere wurde er zugleich mit den gallikanischen Deklarationen von Innocenz XI., Alexander VIII. und durch die Bulle *Auctorem fidei* Pius' VI. verurteilt.

c. Daher ist der Papst der höchste Richter in der Kirche, 1356. Der Papst ist der
von welchem deshalb an keinen höheren Richter appelliert höchste Richter in
werden kann, namentlich nicht an ein allgemeines Konzil. der Kirche.
Diese Appellation wurde bereits von Pius II. durch die Bulle *Execrabilis* verboten. Das Vatikanum aber erklärt: Docemus etiam et declaramus, eum (Romanum Pontificem) esse iudicem supremum fidelium et in omnibus causis ad examen ecclesiasticum spectantibus ad ipsius posse iudicium recurri; Sedis vero Apostolicae, cuius auctoritate maior non est, iudicium a nemine fore retractandum neque cuiquam de eius licere iudicare iudicio. Quare a recto veritatis tramite aberrant, qui affirmant, licere ab iudiciis Romanorum Pontificum ad oecumenicum concilium tamquam ad auctoritatem Romano Pontifice superiorem appellare. L. c. c. 3.

d. So gewiß das allgemeine Konzil nichts anderes ist als die Ver- 1357. Ohne Papst kein
sammlung der lehrenden Kirche, d. h. des Episkopates unter seinem allgemeines
Haupte, so gewiß ist kein allgemeines Konzil möglich ohne den Papst. Konzil.
Daher haben auch, wie die gesamte Tradition lehrt, Konziliarbeschlüsse nur durch die ausdrücklich oder stillschweigend erteilte Bestätigung des Papstes ökumenische Gültigkeit.

Daß vom Papst bereits entschiedene Sachen mit des Papstes Bewilligung auf einem allgemeinen Konzil nochmals behandelt werden, steht mit dieser Wahrheit nicht im Widerspruch. Es geschieht solches zum Besten der Kirche, nicht examine *dubitativo,* sondern examine *confirmativo,* wie auch zu allen Zeiten bereits auf einem allgemeinen Konzil entschiedene

Sachen auf späteren Konzilien nochmals untersucht und aufs neue bestätigt wurden.

1358. Die Bischöfe sind dem Papste subordiniert.

e. Der Papst allein hat die *suprema iurisdictio* in der Kirche und nicht bloß potiores partes. An der suprema potestas hat niemand teil, auch nicht die Gesamtheit des Episkopates. Vielmehr sind alle Bischöfe der päpstlichen Gewalt in jeder Beziehung subordiniert, in keiner Beziehung aber koordiniert.

1359. Der Papst hat die höchste Gewalt über die ganze Kirche.

f. die päpstliche Jurisdiktion ist einfach die höchste apostolische oder bischöfliche ordentliche Gewalt über die ganze Kirche und alle Glieder der Kirche ohne Ausnahme. Der päpstlichen Gewalt sind daher alle Partikularkirchen, alle Bischöfe, welchem Ritus sie auch angehören, alle Priester und alle Gläubigen unmittelbar unterworfen und zwar in allen kirchlichen Dingen, also wie in Sachen des Glaubens und der Sitten, so auch in Sachen der Disciplin und des Kirchenregiments; und zwar nicht etwa bloß in außerordentlichen Fällen, sondern nach der allgemeinen und beständigen kirchlichen Ordnung. So definiert ausdrücklich das Vatikanum: Declaramus, Ecclesiam Romanam, disponente Domino super omnes alias ordinariae potestatis obtinere principatum, et hanc Romani Pontificis iurisdictionis potestatem, quae vere episcopalis est, immediatam esse: erga quam cuiuscunque ritus et dignitatis pastores atque fideles, tam seorsum singuli quam simul omnes, officio hierarchicae subordinationis veraeque oboedientiae obstringuntur, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent .... Haec est catholicae veritatis doctrina, a qua deviare salva fide atque salute nemo potest. L. c. c. 3.

Dies und nichts anderes hat Bonifacius VIII. in der Bulle *Unam Sanctam* dogmatisch erklärt: Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus et diffinimus omnino esse de necessitate salutis. Daß er sich in diesen Worten keinerlei Macht in weltlichen Dingen als solchen zugeschrieben, hatte er bereits, nachdem man die Bulle *Clericis laicos* vom 25. Februar 1296 mißverstanden, in der Bulle *Ausculta fili* vom 5. November 1301 erklärt.

1360. Die päpstlichen Reservatrechte.

g. Ferner ergibt sich aus der plenitudo potestatis, daß die Unterscheidung zwischen wesentlichen und unwesentlichen Rechten des Primates insofern und in dem Sinne falsch ist, als darunter verstanden wird, daß die sogenannten unwesentlichen Rechte dem Papste nur infolge einer Usurpation oder eines Zugeständnisses von seiten der Bischöfe oder weltlicher Gewalten zustünden, während der Papst in Wahrheit iure divino die Gewalt hat, alle jene Reservationen zu machen, die er zum Besten der Kirche angemessen erachtet. Vgl. *Trid.*, Sess. 14 De Poenit. c. 7. Die Behauptung der Synode von Pistoja, die Bischöfe könnten propria auctoritate päpstliche Reservatrechte abschütteln, ist durch die Bulle *Auctorem fidei* (prop. 6—8) verworfen.

1361. Die bischöfliche Gewalt wird durch die päpstliche nicht beeinträchtigt.

h. Dadurch, daß alle Bischöfe dem Papste von Christus unterstellt sind, wird die ordentliche bischöfliche Jurisdiktion in keiner Weise beeinträchtigt. Die päpstliche Gewalt ist vielmehr die Grundveste, auf welche Christus die bischöfliche Autorität gegründet hat. Tantum autem abest, ut haec summi Pontificis potestas officiat ordinariae ac

immediatae illi episcopalis iurisdictionis potestati, qua Episcopi, qui positi a Spiritu Sancto in Apostolorum locum successerunt, tanquam veri pastores assignatos sibi greges, singuli singulos, pascunt et regunt, ut eadem a supremo et universali Pastore asseratur, roboretur ac vindicetur, secundum illud sancti Gregorii Magni: Meus honor est honor universalis Ecclesiae. Meus honor est fratrum meorum solidus vigor. Tum ego vere honoratus sum, cum singulis quibusque honor debitus non negatur. *Conc. Vatic.*, l. c. c. 3.

§ 132. Die Unfehlbarkeit des Papstes.

Vgl. *Palmieri*, De Romano Pontifice Thes. 25 sqq.

Der Papst ist in seinen lehramtlich für die ganze 1362. Die Unfehlbarkeit des Papstes.
Kirche erlassenen Entscheidungen in Sachen des Glaubens und der Sitten kraft der ihm in Petrus erteilten göttlichen Assistenz in demselben Sinn und Umfang, wie die Kirche überhaupt, unfehlbar; daher sind seine Entscheidungen aus sich, und nicht erst kraft der Zustimmung der Kirche, irreformabel.

Itaque Nos traditioni a fidei christianae exordio perceptae fideliter inhaerendo, ad Dei Salvatoris nostri gloriam, religionis catholicae exaltationem et christianorum populorum salutem, sacro approbante concilio, docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est cum omnium christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae irreformabiles esse.

Si quis autem huic Nostrae definitioni contradicere, quod Deus avertat, praesumpserit; anathema sit. *Vatic.*, l. c. c. 4.

I. Bevor wir die Unfehlbarkeit des Papstes beweisen, schicken wir zum klaren Verständnis derselben folgendes voraus, was der vatikanischen Definition entnommen ist:

1. Der Papst ist unfehlbar als solcher, als Haupt der 1363. Der Papst ist unfehlbar als Haupt der Kirche.
Kirche, also

a. nicht als Privatperson, auch nicht als Bischof von Rom, als Patriarch des Abendlandes, sondern in seiner Eigenschaft als Oberhaupt der gesamten Kirche;

b. weil als Haupt der Kirche, weder getrennt von ihr, noch ihr untergeordnet, sondern eben als ihr Haupt, unauflöslich mit ihr verbunden und wesentlich ihr übergeordnet.

2. Der Papst ist unfehlbar in den Entscheidungen *ex* 1364. Der Papst ist unfehlbar in Entscheidungen ex cathedra.
cathedra, also

a. nicht in andern Entscheidungen oder gar in einfachen Äußerungen;

b. bloß in dem, was eigentliche kathedrale Definition

ist; also nicht in allen anderen, wenn auch damit in Zusammenhang stehenden Äußerungen, Beweisführungen, Motivierungen, obwohl auch diese ein hohes Ansehen genießen und insofern von der höchsten Wichtigkeit sind, als aus ihnen der wahre Sinn der Entscheidungen entnommen werden kann.

1365. Drei wesentliche Momente einer Kathedralentscheidung.

3. Eine solche Entscheidung ex cathedra liegt nur dann und insoweit vor, als der Papst

a. kraft seiner höchsten apostolischen Autorität in seinem Amte als Hirte und Lehrer aller Gläubigen, d. h. kraft seiner höchsten Jurisdiktion;

b. eine Glaubens- oder Sittenlehre, also eine Lehre, im Unterschiede von der Anwendung einer Lehre auf einzelne Fälle, betreffe sie nun den Glauben oder das Sittengesetz, demnach die unwandelbare Wahrheit oder das unwandelbare Gesetz Gottes, im Unterschied von bloß menschlichen Gesetzen und Anordnungen der Disciplin oder des Kirchenregimentes;

c. als für die ganze Kirche verpflichtend definiert. Es muß also, damit eine kathedrale Entscheidung vorliegt, der Papst den Willen haben und kundgeben, die ganze Kirche kraft seines Lehramtes zur gläubigen Unterwerfung unter diese seine Entscheidung zu verpflichten. Ob er dieses gethan, ist entweder aus seiner ausdrücklichen Erklärung oder aus den Umständen zu entnehmen. Eine bestimmte Form ist der Natur der Sache nach nicht vorgeschrieben; namentlich ist es nicht notwendig, daß die entgegenstehende Lehre mit dem Anathem belegt werde, obwohl dies in der Regel geschieht.

1366. Andere Bedingungen einer Kathedralentscheidung.

Anm. Die Theologen pflegten noch andere Bedingungen einer Kathedralentscheidung aufzustellen, namentlich, daß sie nach sorgfältiger Prüfung und Beratung, nach Anrufung des heiligen Geistes, auch durch öffentliche Gebete, auf Grund der Schrift und Tradition erlassen sei. Und in der That ist es

1. evident, daß kathedrale Entscheidungen, so gewiß sie Glaubens- und Sittenlehren zum Gegenstand haben, nur aus dem in Schrift und Tradition enthaltenen *depositum fidei*, sei es unmittelbar, sei es durch Schlußfolgerungen geschöpft werden können. Das Vatikanum hat ja auch ausdrücklich erklärt, daß die Päpste stets nur solches definiert haben, quae Sacris Scripturis et Apostolicis Traditionibus consentanea, Deo adiutore, cognoverant. Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent. L. c. c. 4;

2. selbstverständlich, daß der Papst eine entsprechende Sorgfalt auf die Untersuchung einer ihm zur Entscheidung vorliegenden Glaubenssache verwenden und auch die geeigneten Mittel zur Erlangung des göttlichen Beistandes ergreifen muß, wie dies auch immer geschah und geschieht. Auch das Vatikanum hat festgestellt, daß die Päpste kathedrale Entscheidungen erlassen haben nunc convocatis oecumenicis conciliis aut explorata Ecclesiae per orbem dispersae sententia, nunc per Synodos particulares, nunc aliis, quae divina suppeditabat providentia, adhibitis auxiliis (l. c. c. 4). Alles dieses muß der Papst, weil er nicht durch Inspiration, sondern durch Assistenz, welche die menschliche Mitwirkung voraussetzt und einschließt, unfehlbar ist. Vgl. n. 1367;

3. dagegen ebenso gewiß durchaus unstatthaft, die Gültigkeit einer päpstlichen Kathedralentscheidung unter dem Vorwande zu bestreiten, es habe dabei an genügender Untersuchung und hinreichenden Gebeten gefehlt; denn dadurch würde jede Entscheidung der subjektiven Willkür preisgegeben und somit illusorisch gemacht. Vielmehr ist es, wie alle großen Theologen lehren, von vornherein gewiß, daß bei jeder formal gültigen Kathedralentscheidung auch die notwendigen materiellen Bedingungen erfüllt sind. Dieselbe göttliche Assistenz und Providenz, die dem Papste überhaupt in Erlassung von Kathedralentscheidungen beisteht, verhindert nämlich auch, daß er je ohne eine genügende Vorbereitung eine solche erläßt. Sollte aber je ein Zweifel entstehen, ob eine päpstliche Entscheidung ex cathedra sei oder nicht, so hätte

darüber selbstverständlich nicht die Wissenschaft oder eine untergeordnete Autorität, sondern die höchste kirchliche Autorität, nämlich der Papst mit oder ohne Konzil das definitive Urteil zu fällen.

1367. Der Papst ist unfehlbar kraft göttlicher Assistenz.

4. Der Papst ist in seinen Lehrentscheidungen unfehlbar kraft der dem hl. Petrus und seinen Nachfolgern verheißenen göttlichen Assistenz. Die päpstliche Unfehlbarkeit beruht also nicht auf Inspiration und Revelation im eigentlichen Sinne. Freilich wird im weiteren Sinne häufig jede Gnadeneinwirkung, namentlich auf den Willen, als Inspiration bezeichnet, und in diesem Sinne kann dieser Ausdruck auch von der dem Papste verliehenen göttlichen Assistenz gebraucht werden, obgleich er des Mißverständnisses wegen besser vermieden wird.

Diese göttliche Assistenz ist dem hl. Petrus und seinen Nachfolgern von Christus zugesichert. Es ist mithin das Oberhaupt der Kirche, wie es auch in der Natur der Sache liegt, der Träger dieser ihm verheißenen besonderen Amtsgnade (gratia gratis data, charisma). Gerade diese Gabe der Unfehlbarkeit in Übung seines höchsten Lehr- und Richteramtes ist die dem Papste zum Besten der Kirche verliehene übernatürliche Gabe, kraft welcher er wahrhaft das Fundament der Kirche ist. Auch bildet eben dieses übernatürliche charisma veritatis den wesentlichsten Gegenstand des katholischen Glaubens bezüglich des Primates, wie dies auch das Vatikanum ausspricht: Hoc igitur veritatis et fidei nunquam deficientis charisma Petro eiusque in hac Cathedra successoribus divinitus collatum est, ut excelso suo munere in omnium salutem fungerentur, ut universus Christi grex per eos ab erroris venenosa esca aversus, coelestis doctrinae pabulo nutriretur, ut, sublata schismatis occassione, Ecclesia tota una conservaretur, atque suo fundamento innixa firma adversus inferi portas consisteret. L. c. c. 4.

1368. Die Kathedralentscheidungen sind durch sich selbst irreformabel und verpflichtend.

5. Da der Papst in seinen Kathedralentscheidungen durch den göttlichen Beistand unfehlbar ist, und da somit diese Kathedralentscheidungen schlechthin wahr und von der göttlichen Autorität getragen sind, so sind sie selbstverständlich in und durch sich selbst, *ex sese*, irreformabel und verpflichten die ganze Kirche zum gläubigen Gehorsam.

Falsch und häretisch ist somit die gallikanische Behauptung, die päpstlichen Lehrentscheidungen erlangten ihre Irreformabilität oder definitive Gültigkeit erst durch die Zustimmung der Kirche, mag man nun unter Kirche mit Bossuet den Episkopat oder mit neueren Parteien Klerus und Volk oder endlich die Wissenschaft und die Geschichte verstehen.

1369. Nach den Gallikanern konnte der Papst irren. Bossuet. Papst u. Papsttum.

Die gallikanische Lehre wurde aber in einer schrofferen und in einer milderen Form vorgetragen. Nach jener konnte der Papst in Kathedralentscheidungen irren, und erst durch die Zustimmung der Kirche wurde gewiß, daß er faktisch nicht geirrt habe. Nach dieser Theorie hat die aktive Unfehlbarkeit ihren letzten entscheidenden Träger in der Majorität des Episkopates, was ganz und gar gegen die Einsetzung Christi ist. Um diese Konsequenz zu verbergen, lehrte Bossuet, zu einer unfehlbaren Entscheidung sei die Übereinstimmung von Papst und Episkopat notwendig; solange daher diese nicht vorhanden sei, liege eine

definitive Entscheidung nicht vor. Diese Übereinstimmung trete aber notwendig ein, da zwar der *einzelne Papst*, nicht aber das *Papsttum* irren könne. Wenn daher ein Papst eine irrige Entscheidung gegeben, so werde er selbst oder einer seiner Nachfolger in Übereinstimmung mit dem Episkopat dieselbe verbessern, und erst dann sei die definitive und unfehlbare Entscheidung eingetreten. Gerade hierin bestehe die Indefektibilität und Infallibilität des Papstes und des apostolischen Stuhles. Allein auch diese Lehre ist ganz *willkürlich, widerspricht der Einsetzung Christi, hebt jede Glaubenssicherheit auf und gibt zuletzt die Entscheidung einem historischen Prozesse anheim.*

1370. *Die Zustimmung des Episkopates als Merkmal einer Kathedralentscheidung.*

Diese strenge gallikanische Lehre suchte man dadurch zu mildern, daß man behauptete, die Zustimmung des Episkopates gebe einer päpstlichen Kathedralentscheidung nicht ihre definitive Gültigkeit und Unfehlbarkeit, aber sie sei das *unerläßliche und allein untrügliche Merkmal*, an dem man eine Kathedralentscheidung als solche erkenne. Allein das führt praktisch zu demselben Resultat. Allerdings ist die allgemeine Anerkennung des Episkopates ein zuverlässiges *Zeugnis* einer Kathedralentscheidung; wäre aber der Kathedralcharakter einer Entscheidung zweifelhaft, so steht das endgültige Urteil hierüber nicht dem Episkopat allein, sondern in letzter Instanz dem Papste zu.

1371. *Unfehlbarkeit des Papstes und der Kirche in ihrem Verhältnis zu einander.*

6. Aus der dogmatischen Entscheidung erhellt auch, *in welchem Verhältnis die Unfehlbarkeit des Papstes und die Unfehlbarkeit der Kirche zu einander stehen.*

Sowie es nur eine Kirche gibt, deren Haupt der Papst ist, so gibt es auch nur *eine aktive Unfehlbarkeit, deren Träger der Papst und der mit ihm verbundene und ihm wesentlich untergeordnete Episkopat ist.* Diese Unfehlbarkeit kann aber *in verschiedener Weise*, nämlich außer dem Konzil durch Kathedralentscheidung und auf einem Konzil durch Konziliardekrete, sich bethätigen. Aber *ohne die Thätigkeit des Hauptes*, äußere sie sich nun durch eine Kathedralentscheidung außer dem Konzil oder auf einem solchen, oder durch Bestätigung einer Konziliarentscheidung, *kann daher niemals eine definitive und irreformabele Entscheidung in Glaubenssachen eintreten.* Hat sie dagegen in der einen oder in der anderen Form stattgefunden, so ist die ganze Kirche, so sind alle Glieder der Kirche ohne Ausnahme ihr gegenüber zu gläubiger Unterwerfung verpflichtet. Deshalb kann man weder sagen, daß der Papst getrennt von der Kirche, noch daß die Kirche getrennt vom Papste unfehlbar ist; vielmehr *sind Papst und Kirche unauflöslich mit einander verbunden, und der heilige Geist führt Haupt und Glieder in alle Wahrheit ein, jeden in der rechten Ordnung seiner Thätigkeit,* indem er bewirkt, daß Papst und Bischöfe recht lehren und die Gläubigen recht glauben. Wenn aber Streitigkeiten entstehen, so ist es immer schließlich der zur Regierung der ganzen Kirche gesetzte *Papst*, der in höchster Instanz unter dem Beistande des heiligen Geistes *endgültig* entscheidet.

1372. *Gegenstand und Umfang der päpstlichen Unfehlbarkeit.*

7. *Gegenstand und Umfang* der Unfehlbarkeit des Papstes sind, wie sich aus dem Vorhergehenden und aus den Erklärungen des Vatikanums ergibt, *dieselben wie die der kirchlichen Unfehlbarkeit überhaupt.*

Das Vatikanum erklärt ausdrücklich, daß der Papst in seinen Kathedralentscheidungen ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus esse voluit. Näheres über den Gegenstand der Unfehlbarkeit s. n. 147—156.

II. Der **Beweis** der päpstlichen Unfehlbarkeit kann auf folgende Weise geführt werden:

1. Das **Vatikanische Konzil** selbst argumentiert zunächst daraus, 1373. Das höchste Lehramt ist der erste Bestandteil der höchsten Gewalt. daß das **höchste Lehr- und Richteramt der erste und höchste Bestandteil der höchsten kirchlichen Gewalt oder Jurisdiktion ist**, und daß **diese höchste Gewalt dem Papst und ihm allein zusteht**. Ipso autem Apostolico primatu, quem Romanus Pontifex tamquam Petri principis Apostolorum successor, in universam Ecclesiam obtinet, supremam quoque magisterii potestatem comprehendi, haec Sancta Sedes semper tenuit, perpetuus Ecclesiae usus comprobat, ipsaque oecumenica Concilia, ea imprimis, in quibus Oriens cum Occidente in fidei caritatisque unionem conveniebat, declaraverunt. L. c. c. 4.

In der That ist dies nicht bloß **evidente Tradition**, sondern **längst förmlich deklariertes Dogma**, namentlich erklärt

a. durch die öfters und zuletzt auf dem *Constantinopolitanum IV* 1374. Formula Papae Hormisdae. feierlich bekannte *formula Papae Hormisdae:* Prima salus est, regulam rectae fidei custodire . . . . Et quia non potest Domini nostri Jesu Christi praetermitti sententia dicentis: Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam; haec, quae dicta sunt, rerum probantur effectibus, quia in Sede Apostolica immaculata est semper conservata religio, et sancta celebrata doctrina. Ab huius ergo fide et doctrina separari minime cupientes . . . ., speramus, ut in una communione vobiscum quam Sedes Apostolica praedicat, esse mereamur, in qua est integra et verax Christianae religionis soliditas;

b. durch das *Lugdunense II*, welches erklärte: Sanctam Roma- 1375. Das zweite Konzil von Lyon. nam Ecclesiam summum et plenum primatum et principatum super universam Ecclesiam catholicam obtinere, quem se ab ipso Domino in beato Petro, Apostolorum principe sive vertice, cuius Romanus Pontifex est successor, cum potestatis plenitudine recepisse veraciter et humiliter recognoscit; *et sicut prae caeteris tenetur fidei veritatem defendere, sic et, si quae de fide subortae fuerint quaestiones, suo debent iudicio definiri;*

c. durch das **griechische Unionsdekret von Florenz**, welches 1376. Das griechische Unionsdekret zu Florenz. erklärt, der Papst sei als Haupt der Kirche Vater und Lehrer aller Christen. Pontificem Romanum, verum Christi Vicarium, totiusque Ecclesiae caput et omnium Christianorum patrem ac doctorem existere.

Nimmt man dazu, daß im **Tridentinischen Glaubensbekennt-** 1377. Die Unfehlbarkeit längst vor dem Vatikanum gelehrt. **nis** ein jeder dem Papste als dem obersten Lehrer der Kirche wahren Gehorsam schwört, so ist es klar, weshalb **fast alle angesehenen Theologen** längst vor dem Vatikanum die päpstliche Unfehlbarkeit, wenn nicht für *de fide*, so doch für *prope* de fide erklärten. Aus dem längst deklarierten Dogma von der obersten Lehrgewalt des Papstes folgt nämlich unmittelbar und durch einfache Explikation die Unfehlbarkeit seiner höchsten Glaubensentscheidungen.

Wenn daher Pius II. die Appellation vom Papste an ein allgemeines Konzil unter Strafe der Exkommunikation verbot; wenn Sixtus IV. die These des Petrus von Osma: *Ecclesia urbis Romae errare potest* censurierte; wenn der apostolische Stuhl die gallikanische Deklaration sofort und wiederholt verwarf und deren Annahme durch die Synode von Pistoja in der Bulle *Auctorem fidei* als temeraria, scandalosa . . . Apostolicae Sedi summopere iniuriosa bezeichnete; wenn ferner Alexander VIII. die Behauptung: Futilis et toties convulsa est assertio de Pontificis Romani supra concilium oecumenicum auctoritate atque in fidei quaestionibus decernendis infallibilitate verwarf und mit der Exkommunikation belegte, so geht aus allem dem klar hervor, daß die gallikanische Lehre keineswegs jemals eine freie und gleichberechtigte Meinung war, sondern allzeit und entschieden von der Kirche mißbilligt wurde, sowie auch, daß es sich nur aus einer außerordentlichen Milde und Vorsicht des apostolischen Stuhles erklären läßt, daß sie nicht schon längst als häretisch bezeichnet worden war.

2. Hieran schließen sich, wie auch das Vatikanum hervorhebt, die Thatsachen,

1378. Der Papst übte immer sein höchstes Lehr- und Richteramt.

a. daß der apostolische Stuhl stets sein höchstes Lehr- und Richteramt ausübte, für seine Glaubensentscheidungen immer von der ganzen Kirche gläubigen Gehorsam forderte, sie als definitive Entscheidungen aufrecht erhielt und niemals duldete, daß sie auch von einem allgemeinen Konzil in Zweifel gezogen wurden, wie dies namentlich aus den Akten der Konzilien von Ephesus und Chalcedon mit Evidenz hervorgeht;

1379. Die Kirche erkannte die höchste Lehrgewalt des Papstes immer an.

b. daß auf der anderen Seite die ganze Kirche sich in allen Glaubenssachen an den Papst als den höchsten Richter wendete, seine Entscheidung als definitive anerkannte, und daß insbesondere die allgemeinen Konzilien ihn als ihr Haupt ehrten, niemals die Reformation einer päpstlichen Lehrentscheidung sich anmaßten, dagegen ihn um Bestätigung ihrer Beschlüsse baten, und daß niemals ohne des Papstes Entscheidung eine Konziliarentscheidung als ökumenisch anerkannt wurde.

1380. Die päpstliche Unfehlbarkeit in der heiligen Schrift:

3. Was so ausdrücklich die Praxis und Lehre der Kirche bezeugt, das ergibt sich auch klar aus den Worten der heiligen Schrift, wenn man sie in ihrem nächsten und eigentlichen Sinne und nach der traditionellen Auslegung, sowie dem Charakter des göttlichen Wortes entsprechend in ihrer vollen Bedeutung nimmt.

Matth. 16, 16. 19;

a. Nach *Matth.* 16, 16. 19 beruht die Indefektibilität der Kirche im Glauben offenbar auf der Indefektibilität Petri im Glauben; desgleichen begreift offenbar die Schlüsselgewalt als Erstes und Notwendigstes den Schlüssel der Lehre in sich; was aber Petrus auf Erden löst und bindet, ist gelöst und gebunden im Himmel, also auch seine Lehrentscheidung.

Luc. 22, 32:

b. *Luc.* 22, 32 verheißt Christus kraft seines Gebetes, das immer erhört wird, dem Petrus Indefektibilität des Glaubens und beauftragt ihn auf Grund derselben mit der Bestärkung seiner Brüder. Nach dem ganzen Zusammenhang, der Natur der Sache und

der uralten Tradition bezieht sich dies hauptsächlich auf das dem Petrus und seinen Nachfolgern verliehene infallibele Lehramt.

Joann. 21, 15—17;

c. *Joann.* 21, 15—17 wird dem hl. Petrus als Stellvertreter Christi *pure et simpliciter* das Hirtenamt über alle übertragen. Hierdurch werden selbstverständlich alle verpflichtet, wie dem guten Hirten selbst, so auch seinem Stellvertreter zu folgen und auf seine Stimme zu hören. Diese Stimme darf daher nie zur Stimme eines Verführers und eines Widersachers Christi werden. Deshalb setzt das Hirtenamt Petri seine Unfehlbarkeit in Glaubenssachen voraus.

Wendet man ein, von allen Aposteln sei gesagt: „Wer Euch höret, höret mich; was Ihr löst und bindet, soll im Himmel gelöst und gebunden sein,“ und daß allen die Verheißung des heiligen Geistes gegeben worden, so heben diese allgemeinen Aussprüche die Unterordnung aller unter Petrus nicht auf. Nur in der Einheit mit ihm und in der Unterordnung unter ihn sind sie Hirten, Lehrer und Richter und nehmen an der Infallibilität des kirchlichen Lehramtes teil. Ihre Infallibilität hat die des Petrus zu ihrer Voraussetzung und ihrem Fundamente. Denn alle sind gegründet auf den Eckstein, der Christus ist; Christus aber hat an seiner Statt den Petrus zum Fels der Kirche gemacht. In Petro ergo omnium fortitudo munitur et divinae gratiae ita ordinatur auxilio, ut firmitas, quae per Christum Petro tribuitur, per Petrum Apostolis conferatur. *Leo M.*, Serm. 4 in Annivers. Assumption.

das Vorbild des Hohenpriesters.

d. Dazu kommt namentlich noch das Argument aus dem Vorbild des Hohenpriesters, der unter dem Beistande Gottes in höchster Instanz entscheidet. Vgl. *Num.* 27, 18 sqq.; *Deut.* 17, 8 sqq.

1381.
Die hl. Väter über die päpstliche Unfehlbarkeit: Irenäus, Ambrosius, Cyprian Hieronymus, Augustinus, Petrus Chrysologus.

4. Die hl. Väter bezeugen einstimmig und durch alle Jahrhunderte im Orient wie im Occident, daß Petrus in seinen Nachfolgern fortlebt, regiert, lehrt und entscheidet, daß kraft Christi Einsetzung die ganze Kirche notwendig mit dem Apostolischen Stuhle übereinstimmen muß, daß dies katholische Glaubensregel ist, und daß nach Christi Verheißung Petri Nachfolger nie in glaubenswidrigen Irrtum fielen noch fallen konnten.

Der hl. Irenäus schreibt: Quoniam valde longum est, in hoc tali volumine omnium Ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae, et omnibus cognitae a gloriosissimis duobus Apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae Ecclesiae, eam quam habet ab Apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem per successionem Episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos, qui quoquo modo vel per sibi placentia, vel vanam gloriam, vel per caecitatem et malam sententiam praeterquam oportet colligunt. *Ad hanc enim Ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos, qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab Apostolis traditio.* Adv. haer. l. 3 c. 3. Nach dem hl. Ambrosius ist da die Kirche, wo der Papst ist. *Ubi Petrus, ibi Ecclesia.* Enarr. in Ps. 40. Von den Schismatikern schreibt der hl. Cyprian: Navigare audent ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem . . . . nec cogitare eos esse Romanos . . . , ad quos perfidia habere non possit accessum. Ep. 55 ad Cornel. Der hl. Hieronymus schreibt an Damasus (Ep. 15): Ego nullum primum nisi Christum sequens, beatitudini tuae, i. e. cathedrae Petri communione consocior. Super illam petram aedificatam Ecclesiam scio . . . . Qui tecum non colligit, spargit, h. e. qui Christi non est, antichristi est. Im

folgenden Briefe (Ep. 16) erklärt er kurz: Si quis cathedrae Petri iungitur, meus est. Als im pelagianischen Streite der Papst entschieden hatte, ruft der hl. Augustinus: Causa finita est; utinam aliquando finiatur error. Serm. 31. Der hl. Petrus Chrysologus ermahnt den Eutyches mit folgenden Worten: In omnibus autem hortamur te, frater honorabilis, ut his, quae a beatissimo Papa Romanae civitatis scripta sunt, oboedienter attendas, quoniam Beatus Petrus, qui in propria sede et vivit et praesidet, praestat quaerentibus fidei veritatem. Ep. ad Eutych. n. 2.

1382. Die Lehre der Theologen über die päpstliche Unfehlbarkeit: Thomas, Canus, Suarez.

5. Mit der Lehre der heiligen Väter stimmen auch alle großen Theologen der späteren Zeit überein. Auf die Frage: Utrum ad Summum Pontificem pertineat fidei symbolum ordinare, antwortet der hl. Thomas: Nova editio symboli necessaria est ad vitandum insurgentes errores. Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio symboli, ad cuius auctoritatem pertinet finaliter determinare ea, quae sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad auctoritatem Summi Pontificis . . . . . Unde et Dominus Petro dicit, quem Summum Pontificem constituit: Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos. Et huius ratio est, quia una fides debet esse totius Ecclesiae . . . quod servari non posset, nisi quaestio fidei exorta determinetur per eum, qui toti Ecclesiae praeest, ut sic eius sententia a tota Ecclesia firmiter teneatur. S. Th. 2. 2 q. 1 a. 10 c.

Melchior Canus († 1560) sagt bezüglich der Leugnung der päpstlichen Unfehlbarkeit: Nolumus hic Ecclesiae sententiam praevenire, sed si ad generale concilium referatur, haereseos nota errori illi inuretur. De locis theol. l. 6 c. 7. Suarez aber erklärt: Veritas catholica est, Pontificem definientem ex cathedra esse regulam fidei, quae errare non potest, quando aliquid authentice proponit universae Ecclesiae, tamquam de fide divina credendum. Ita docent hoc tempore omnes catholici Doctores, et censeo, rem esse *de fide certam.* De fid. disp. 5 sect. 8 n. 4.

1383. Die Unfehlbarkeit eine Forderung des päpstlichen Amtes und der kirchlichen Einheit.

6. Das theologische Denken bestätigt dies alles.

a. Das Amt des Papstes als des obersten Lehrers der Wahrheit verlangt unbedingt das Charisma der Unfehlbarkeit, wenn der Papst diesem Amte nachkommen soll.

b. Wie wir vom hl. Thomas hörten, verlangt die Glaubenseinheit in der Kirche auch einen unfehlbaren Richter. Ein allgemeines Konzil zu berufen für alle entstehenden Streitigkeiten und Meinungsverschiedenheiten, ist nicht möglich. Die Glaubenseinheit kann nur dadurch erzielt werden, daß Zweifel durch das unfehlbare Urteil des kirchlichen Oberhauptes beseitigt werden, dem dann alle sich zu unterwerfen haben, die noch zur Kirche gehören wollen.

1384. Noch nie wurde von einem Papste ein Irrtum gelehrt.

c. Die 263 Päpste, welche bis jetzt die Kirche Christi regierten, haben niemals einen Irrtum gelehrt. Dies wäre aber unmöglich, wenn sie nicht in ihren Glaubensentscheidungen durch Gottes Beistand unfehlbar gewesen wären.

1385. Einwände gegen die Unfehlbarkeit.

III. Da die päpstliche Unfehlbarkeit *de fide* ist, so sind selbstverständlich alle Einwände *solubilia* argumenta. Aber selbst wenn

aus Mangel an näheren Nachrichten oder durch Schuld menschlicher Wissenschaft ein solches Gegenargument zur Zeit nicht genügend gelöst werden könnte, so wäre dies weder eine Rechtfertigung, an der fide divina gewissen Wahrheit zu zweifeln, noch ein vernünftiger Grund, die ganz unzweifelhaften positiven Beweise für unsere Wahrheit in Zweifel zu ziehen. In Wirklichkeit aber sind alle, namentlich die aus den angeblichen Irrtümern der Päpste hergenommenen Einwände längst genügend gelöst. Über den Fall des Liberius, das *Constitutum* des Vigilius und die Verurteilung des Honorius durch das dritte allgemeine Konzil von Konstantinopel siehe näheres in der Kirchengeschichte. Hier genügt die eine Bemerkung, daß in keinem dieser Fälle eine Kathedralentscheidung vorlag, weshalb sie bei der Unfehlbarkeit des Papstes überhaupt nicht in Betracht kommen können.

Außer den geschichtlichen Schwierigkeiten hat man gegen die Unfehlbarkeit des Papstes hauptsächlich folgende Einwände erhoben:

1. Die Deklaration dieses Dogmas habe die Verfassung der Kirche geändert. Allein das Dogma von der Unfehlbarkeit hat an der Verfassung der Kirche nicht das Mindeste geändert und auch nicht ändern können. Es handelt nämlich gar nicht von der Verfassung der Kirche, sondern von der gratia gratis data der Unfehlbarkeit, die der Papst in Ausübung seiner Gewalt als oberster Lehrer der Kirche besitzen muß. Daß aber der Papst allein die plenitudo potestatis über die ganze Kirche besitzt, ist längst deklariertes Dogma (n. 1374 ff.) und von Anbeginn das Fundament der von Christus der Kirche gegebenen Verfassung. 1386. Die Deklaration der Unfehlbarkeit keine Änderung der kirchlichen Verfassung.

2. Die Unfehlbarkeit des Papstes habe dessen Heiligkeit zur Voraussetzung. Dieser Einwand ist eine Anwendung der donatistischen Irrlehre auf das Lehramt. Wie die gültige Spendung der Sakramente ist auch die unfehlbare Bethätigung des Lehramtes unabhängig von der persönlichen Heiligkeit (gratia gratum faciens). 1387. Die Unfehlbarkeit ist unabhängig von der persönlichen Heiligkeit.

3. Die päpstliche Unfehlbarkeit beeinträchtige die bischöfliche Autorität und die des allgemeinen Konzils. Dies ist aber so wenig der Fall, daß sie vielmehr die wesentliche Stütze und das unentbehrliche Fundament der Autorität der Bischöfe und der allgemeinen Konzilien ist. Auch macht sie die Konzilien nicht überflüssig, sondern gibt vielmehr die größte Gewähr dafür, daß der Papst stets ein allgemeines Konzil berufen wird, wo es zur besseren Erniernng der Wahrheit notwendig oder nützlich ist. 1388. Die päpstliche Unfehlbarkeit beeinträchtigt weder Bischöfe noch Konzil.

§ 133. Die Bischöfe.

Vgl. *Palmieri*, De Romano Pontifice Thes. 28; pag. 84 sqq.

I. Wie der Primat, ist auch der Episkopat göttlicher Einsetzung. 1389. Der Episcopat ist göttlicher Einsetzung.

Die übrigen Apostel empfingen von Christus mit Petrus die Fülle der kirchlichen Gewalt, aber in Unterordnung unter Petrus und in hierarchischer Abhängigkeit von ihm. Petrus und die Apostel haben nach Christi Willen und Anordnung Bischöfe eingesetzt, welche die einzelnen Teile der Kirche regieren sollten, und ihnen zu diesem Zwecke einen Teil ihrer Amtsgewalt übertragen. Die ordentliche Amtsgewalt der Apostel

1390. Was von den Aposteln auf die Bischöfe übergegangen ist, was nicht.

(n. 1322 ff.) ist auf ihre Nachfolger, die Bischöfe, in ungeteilter Einheit übergegangen und dauert wie der Primat des Petrus in Einheit mit ihm und in Unterordnung unter ihn fort bis zum Ende der Welt. Die Bischöfe sind daher kraft göttlichen Rechtes, nämlich nach der von den Aposteln vollzogenen göttlichen Anordnung Nachfolger der Apostel. Sie sind aber den Aposteln nachgefolgt in der ordentlichen Amtsgewalt, nicht in den persönlichen Privilegien (n. 1324 ff.). Ferner ist die Gesamtheit der Bischöfe der Gesamtheit der Apostel succediert, indem sie ihre Weihe von Bischöfen herleiten, die ursprünglich von Aposteln geweiht und eingesetzt waren. Jeder gültig geweihte Bischof ist daher ein Nachfolger der Apostel, einerlei, auf welchen einzelnen Apostel seine Weihe zurückzuführen, d. h. welchen Apostels specieller Nachfolger er ist.

II. Was den Zweck, die Gewalt und die Gaben des Episkopates betrifft, so ist zu bemerken:

1391. Zweck des Episkopates.

1. Der Zweck des Episkopates ist, die Kirche in den einzelnen Teilen der Welt zu regieren. Die Bischöfe sind die über den ganzen Erdkreis verteilten Stellvertreter Jesu Christi. In ihnen manifestiert sich mithin zunächst die Allgemeinheit der Kirche; sie alle aber bilden eine unteilbare Einheit, indem sie unter dem einen Haupte, dem Papste, einen Körper bilden, wie auch alle ihre Herden die eine Herde Christi sind.

1392. Gewalt des Bischofs u. deren doppelte Beschränkung:

2. Dementsprechend ist jeder Bischof in seiner Diöcese als Nachfolger der Apostel Inhaber der bischöflichen Gewalt, aber mit einer doppelten wesentlichen Beschränkung, nämlich

durch die Gewalt der anderen Bischöfe;

a. durch die gleiche Gewalt seiner Mitbischöfe, mit denen er in unteilbarer Einheit (in solidum) den Episkopat besitzt. Die Folge davon ist,

α. daß jeder Bischof seine bischöfliche Autorität und Gewalt bezüglich der ganzen Kirche nur in Gemeinschaft mit den übrigen Bischöfen üben kann, wie dies auf dem allgemeinen Konzil der Fall ist;

β. daß jeder Bischof in der ausschließlichen Übung seiner Gewalt auf seine Diöcese beschränkt und der regelmäßigen kirchlichen Ordnung nach nicht berechtigt ist, in die Diöcese eines andern Bischofs einzugreifen;

durch die Gewalt des Papstes.

b. durch die höhere Gewalt des Papstes, dem alle Bischöfe unterworfen sind, und zwar unmittelbar und kraft der ordentlichen Amtsgewalt des Papstes. Die Bischöfe sind also zwar *iure divino* eingesetzt; aber durch dasselbe göttliche Recht sind sie alle dem Papste unterworfen. Davon ist namentlich die Folge,

α. daß nur jene Bischöfe rechtmäßig ihre Gewalt ausüben können, welche mit dem Papste in Einheit stehen und von ihm anerkannt sind;

β. daß es dem Papste zusteht, den Bischöfen ihre Sprengel anzuweisen und ihnen dadurch Jurisdiktion über dieselben zu verleihen.

Mit dieser Wahrheit hat die Kontroverse nichts zu thun, ob die Bischöfe ihre Jurisdiktionsgewalt von Gott vermittelst des Papstes oder unmittelbar von

Gott empfangen. Wollten wir auch der zweiten Ansicht beipflichten, während die erstere aus inneren und äußeren Gründen wahrscheinlicher ist, so müßten wir doch anerkennen, daß die Bischöfe nur in der Unterordnung unter den Papst ihre bischöfliche Jurisdiktionsgewalt ausüben können. Vgl. *Mazzella,* De vera rel. et Eccles. p. 782 sqq.;

γ. daß der Papst der Richter der Bischöfe ist, und daß demnach von dem Urteil der Bischöfe an den Papst appelliert werden kann;

δ. daß der Papst *iure divino* das Recht hat, die Ausübung der bischöflichen Jurisdiktion durch Reservationen zu beschränken. Diese Wahrheit ist vom Tridentinum ausdrücklich ausgesprochen worden. Die hiermit in Widerspruch stehende Behauptung der Febronianer, die päpstlichen Reservationen seien Anmaßungen, welche von den Bischöfen propria auctoritate abgeschüttelt werden könnten ist in der Bulle *Auctorem fidei* (Prop. 6—8) verworfen worden;

ε. daß, da alle Bischöfe iure divino einander gleich und nur dem Papste untergeordnet sind, die Zwischenstufen der Hierarchie — Erzbischöfe, Primate, Patriarchen —, insofern damit eine wirkliche Jurisdiktion über Bischöfe verbunden ist, nur aus einer ausdrücklichen oder stillschweigenden Übertragung von Primatialrechten durch den Papst hergeleitet werden können.

3. In Gemeinschaft untereinander und mit dem Papste und in Unterordnung unter ihn participieren die Bischöfe kraft göttlicher Assistenz an der kirchlichen Unfehlbarkeit, wie sich dies namentlich auf dem allgemeinen Konzil zeigt, dessen vom Papste bestätigten Beschlüsse, insoweit sie Lehrentscheidungen in Sachen der Glaubens- und Sittenlehre darstellten, unfehlbar sind. 1393. Unfehlbarkeit der Bischöfe.

Scholion 1. Nur der Papst und die Bischöfe als Nachfolger Petri und der Apostel sind *iure divino* gesetzt, die Kirche Gottes zu regieren. Daher kann niemand in der Kirche Jurisdiktion besitzen und üben, als nur, insofern ihm eine solche vom Papste oder dem Bischofe übertragen ist. 1394. Nur Papst und Bischöfe haben die Kirche zu regieren.

Häretisch ist demnach die Behauptung, Pfarrer oder andere Priester hätten kraft eigenen Rechtes irgend einen Anteil an der Kirchengewalt und deren Ausübung oder überhaupt anders als durch Übertragung von seiten des Bischofs irgendwelche Jurisdiktion. Daher wurde auch durch die Bulle *Auctorem fidei* (Prop. 9—11) die Lehre der Synode von Pistoja verworfen, wonach die Pfarrer mit dem Bischof auf der Diöcesansynode in Sachen des Glaubens und der Disciplin zu entscheiden haben und nur jenen Beschlüssen der Bischöfe Gehorsam schuldig sind, zu denen sie auf der Diöcesansynode ihre Zustimmung gegeben. Über den Weiheunterschied zwischen Bischof und Priester siehe unten beim Sakrament der Priesterweihe.

Scholion 2. Über die übrigen hierarchischen Grade wird in der Lehre von der Priesterweihe das Nötige gesagt werden.

Scholion 3. Die Hierarchie, oder die lehrende Kirche verhält sich als Stellvertreterin Christi zur hörenden Kirche, wie Christus als Haupt sich zu den Gläubigen als seinem mystischen Leibe verhält, also wie der Lehrer zu den Schülern und die Ursache zur Wirkung. Daher ist ein jeder nur dadurch Glied der Kirche, daß er mit dem Bischofe beziehungsweise dem Papste verbunden ist. 1395. Verhältnis der Hierarchie zur lehrenden Kirche.

§ 134. Die Glieder der Kirche.

Vgl. *Palmieri,* De Romano Pontifice pag. 190 sqq.

Alle Menschen ohne Ausnahme sind berufen, Glieder der Kirche zu werden. Wirkliche Mitglieder sind nur die 1396. Die Glieder der Kirche.

Getauften, welche den Glauben der Kirche bekennen und durch Gehorsam gegen Bischof und Papst die Einheit und Liebe bewahren, also weder durch Häresie oder Schisma, noch durch Exkommunikation von der Kirche getrennt sind.

1397. Wer nicht zur Kirche gehört. — Die Sünder. Alle Menschen sind daher materia *remota*, die eben bezeichneten Gläubigen materia *proxima* der Kirche. Ausgeschlossen von ihr sind mithin die Ungetauften, die Häretiker, Schismatiker und Exkommunizierten, nicht aber die Sünder, wozu auch die nur innerlich Un- und Irrgläubigen gehören, sowie auch die Reprobierten, welche erst durch den Tod von Christus und seiner Kirche getrennt werden.

Die Sünder gehören freilich nicht zur Seele der Kirche, da sie nicht im Stande der Gnade sind, während sie zum Leibe der Kirche gehören, wenn sie der äußeren sichtbaren Gemeinschaft angehören. Unser Satz über die Glieder der Kirche bezieht sich aber weder auf die, welche nur der Seele, noch auf die, welche dem Leibe und der Seele der Kirche angehören, sondern auf alle, welche lebendige oder tote Glieder am Leibe der Kirche sind.

1398. Schrift und Tradition über die Glieder der Kirche. Der Beweis für unsere These ergibt sich aus Schrift und Tradition, wonach nur diejenigen Glieder der Kirche, discipuli, filii, fratres, domestici Dei, fideles, christiani, sancti u. s. w. sind, die, auf den Grundstein Petri und der Apostel gegründet und getauft, die Lehren und Satzungen der Apostel und ihrer Nachfolger bekennen und halten. Nach den nämlichen Glaubensquellen aber sind die Ungetauften, Häretiker, Schismatiker und Exkommunizierten von der Kirche ausgeschlossen, keineswegs aber die Sünder, die zwar tote, aber in und von der Kirche wieder zu erweckende Glieder sind und bleiben, bis sie entweder vom kirchlichen Richter exkommuniziert oder vom göttlichen Richter durch einen unglückseligen Tod von der Kirche abgeschnitten werden. Die Katechumenen können insofern zur Kirche gerechnet werden, als sie auf den Eintritt in dieselbe sich vorbereiten.

1399. Die Prädestinierten sind nicht die einzigen Glieder der Kirche. Die Lehre, daß nur die Prädestinierten oder nur die Gerechten zur Kirche gehören, widerspricht der Lehre der heiligen Schrift (*Matth.* 3, 12; 13, 24 sqq.; 13, 47 sqq.; 22, 10 sqq.; 25, 1 sqq. u. s. w.), der Einsetzung des Bußsakramentes und der steten Lehre der Kirche, welche die hierher gehörigen Irrtümer des Hus, Quesnel und der Synode von Pistoja verurteilt hat. Vgl. Conc. Constant. art. 1. 3. 5. 6. 21; Bulla *Unigenitus* Prop. 72—78; Bulle *Auctorem fidei* Prop. 15.

Die Lehre von der Gnade.

1400. Zusammenhang mit den früheren Traktaten.

Der innerliche Vorgang, durch welchen der sündhafte Mensch der Erlösung Christi teilhaftig wird, heißt **Rechtfertigung**, *iustificatio*. Dieselbe kommt, wenigstens bei dem Erwachsenen, zu stande durch das Zusammenwirken der göttlichen Gnade und der menschlichen Freithätigkeit in der Weise, daß erstere die absolute und primäre, letztere die relative und sekundäre Ursache unseres Heiles ist.

Nach der Lehre von der Erlösung durch den Mensch gewordenen Sohn Gottes und von der Kirche, dem sichtbaren Reiche Christi, folgt daher die Lehre von der **Gnade**, der **Rechtfertigung** und von dem **Leben in der Gnade und seiner Frucht, dem Verdienste**, wodurch die Herrschaft und das Reich Christi in den Seelen der Einzelnen verwirklicht und die Aufgabe der Kirche erfüllt wird.

§ 135. Begriff und Einteilung der Gnade.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie VI § 305; *Mazzella*, De gratia Christi. Disp. 1 a. 1.

1401. Mißbrauch des Wortes gratia.

Das Wort *gratia*, χάρις, hat mannigfaltige Bedeutungen. Deshalb fiel es den Häretikern leicht, dasselbe zur Verdeckung ihrer Irrtümer zu mißbrauchen und Unkundige zu täuschen. Dadurch wurde es notwendig, die Begriffe richtig zu stellen und durch Beifügung bestimmter Beiworte zu unterscheiden. Daher die verschiedenen Einteilungen oder Arten der Gnade, wie sie durch die theologische Wissenschaft und teilweise durch die Lehrentscheidungen der Kirche selbst den verschiedenen Irrtümern gegenüber fixiert wurden.

1. Das Wort *gratia* hat sowohl im profanen Sprachgebrauch wie auch in der heiligen Schrift und bei den Vätern verschiedene Bedeutungen. Es bedeutet

1402. Gratia = Wohlwollen und Gunst, Schönheit und Anmut.

a. das **Wohlwollen**, die **Gunst**, die man einem anderen schenkt. In diesem Sinne redet man sowohl von der Gnade oder Gunst **Gottes** — Noe invenit gratiam coram Domino. *Gen.* 6, 8; Invenisti gratiam apud Deum. *Luc.* 1, 30 —, als von der Gnade oder Gunst eines **Menschen**, namentlich eines Höhergestellten. *Gen.* 30, 27; 33, 8; *Ruth* 2, 10. 13; *Esth.* 2, 9. 17 u. s. w. Dieses Wohlwollen kann verschiedene Gründe haben. Es kann **reines** Wohlwollen sein und lediglich aus einer ganz **uneigennützigen** Liebe hervorgehen; es kann aber auch durch die Güte und Schönheit, die Gesinnungen und Handlungen dessen hervorgerufen sein, dem man sein Wohlwollen schenkt. Daher wird auch die, Liebe und Gunst hervorrufende **Schönheit** und **Anmut** mit dem Worte *gratia* bezeichnet (*Ps.* 44, 3; *Prov.* 31, 30; *Luc.* 4, 22),

wie auch der Dank und der Lohn für Gesinnungen und Handlungen eines anderen (*Luc.* 6, 32 sqq.);

1403. Gratia — Gabe. b. die aus irgend welchem Wohlwollen demjenigen, welchem man wohl will, gespendete Gabe, mag nun dieselbe zum Dank oder zum Lohn, oder mag sie aus reinem Wohlwollen gegeben sein. Dieses reine Wohlwollen und die aus ihm geschenkte Gabe wird jedoch vorzugsweise Gnade genannt, sowohl nach dem profanen wie nach dem heiligen Sprachgebrauch. Vgl. *Rom.* 11, 6; *Ephes.* 2, 8.

1404. Göttliche Gnade — Wohlwollen und Wohlthat Gottes. 2. Auf Gott angewendet, bedeutet also Gnade im weiteren Sinne sowohl das Wohlwollen Gottes gegen seine Geschöpfe, als die aus diesem Wohlwollen dem Geschöpfe zufließende Wohlthat oder Gabe. Im engeren Sinne und nach dem gewöhnlicheren Sprachgebrauche aber wird das Wort gratia, χάρις, Gnade, zur Bezeichnung der Wohlthat oder Gabe angewendet.

Beides, das göttliche Wohlwollen, wie die göttliche Wohlthat, hat seinen letzten Grund in der absolut reinen Liebe Gottes. Daher ist das Charakteristische aller göttlichen Gnaden in ihrem angegebenen doppelten Sinne ihre Gratuität, d. h. daß sie in keinem Rechte und Verdienste des Geschöpfes, sondern in der freien und reinen Benevolenz Gottes ihren letzten Grund hat, daß sie reines Geschenk, daß sie gratis gegeben ist. Gott schenkt den Geschöpfen seine Liebe und durch diese Liebe seine Liebesgaben. Aus Gnade schenkt Gott den Geschöpfen Gnaden.

1405. Gratia increata — gratia creata. Das göttliche Wohlwollen, das unerschaffen, ewig, mit dem göttlichen Wesen identisch ist, wird gratia *increata*, die daraus entsprungene Wohlthat, welche ein opus Dei ad extra, etwas Erschaffenes in diesem weiteren Sinne und etwas Zeitliches ist, gratia *creata* genannt.

Der Ausdruck gratia increata wird auch in einem anderen Sinne gebraucht. Man pflegt nämlich jene opera Dei ad extra, durch welche Gott sich selbst seinen Geschöpfen schenkt, als unerschaffene Gnade zu bezeichnen: so das fleischgewordene Wort; den heiligen Geist, insofern er uns gegeben ist.

Die gratia increata in diesem Sinne gehört also, insofern sie ein Werk Gottes ist, zur gratia creata in dem oben angegebenen Sinne. In diesem gewöhnlicheren Sinne nehmen wir hier das Wort gratia creata.

3. Die gratia *creata*, also die gnädige Gabe Gottes, ist

1406. Gratia naturalis. a. gratia *naturalis*. Natürliche Gnaden sind alle ihrem Wesen nach natürlichen Wohlthaten Gottes. Alle Werke der Schöpfung, Erhaltung und natürlichen Providenz, wodurch die Geschöpfe ihr natürliches Dasein und ihre natürlichen Vollkommenheiten empfangen, können in diesem Sinne als Gnade, nämlich als natürliche Gnade bezeichnet werden. In diesem Sinn wird z. B. die Unsterblichkeit der Seele und der Engel eine Gnade genannt (n. 662). In diesem Sinne ist auch alles Wirkliche durch die Gnade dessen, der allein vermöge seines Wesens oder von Natur wirklich ist. Darin bestand nun der plumpe Mißbrauch, den die alten Pelagianer und die modernen Rationalisten und Naturalisten mit dem Worte Gnade trieben: sie bezeichneten nämlich unter Leugnung der übernatürlichen Gnade die natürliche Gnade einfach als Gnade und geben vor, hierdurch werde der christliche Gnadenbegriff erschöpft. Im engeren und gewöhnlichen Sinne wurden jedoch die natürlichen Gaben nicht Gnade genannt, sondern vielmehr von Schrift, Vätern und Theologen,

sowie im kirchlichen Sprachgebrauch als Natur der Gnade gegenübergestellt;

b. gratia *supernaturalis*. Übernatürliche Gnaden sind alle Wohlthaten, welche über jegliches Vermögen der bloßen Natur schlechthin erhaben und der Natur nicht geschuldet sind, dona naturae *superaddita, non debita*. Vgl. § 83 ff. 1407. Gratia supernaturalis.

4. Die gratia *supernaturalis*, welche im weiteren Sinne alle übernatürlichen Wohlthaten Gottes in sich begreift, ganz besonders aber die Gnade Christi: Apparuit gratia Dei Salvatoris nostri omnibus hominibus. *Tit.* 2, 11; Lex per Moysen data est, gratia et veritas per Jesum Christum facta est. *Joann.* 1, 17, ist wiederum

a. gratia *externa*. Übernatürliche äußere Gnaden sind alle nur von außen, durch Belehrung, Veranschaulichung, Erweckung zunächst natürlicher Affekte oder Willensbestimmungen, auf uns und zu unserem übernatürlichen Heile wirkenden übernatürlichen Offenbarungen und Veranstaltungen; wie die äußeren Offenbarungen Gottes im Paradiese, die äußeren Offenbarungen und sichtbaren übernatürlichen Ereignisse des Alten Testamentes, die Lehren, Beispiele und Wunder Christi und seiner Heiligen, die Kirche mit allen ihren sichtbaren Veranstaltungen, die Sakramente, insoweit sie sichtbare Zeichen sind und als solche auch psychologisch wirken, die heilige Schrift, die Predigt des Evangeliums; 1408. Gratia externa.

b. gratia *interna*. Die inneren übernatürlichen Gnaden sind alle irgend wie auf das übernatürliche Heil abzielenden innerlichen Gaben und Einwirkungen Gottes auf die Seele; wie die übernatürlichen und zum Teil auch die präternaturalen Gaben des Urstandes, die aktuale und die habituale Gnade, die eingegossenen Tugenden, die Charismen, aber auch jene besondere Innewohnung Gottes, insbesondere des heiligen Geistes, in der Seele, welche man als gratia increata in diesem engeren Sinne bezeichnet. 1409. Gratia interna

Nur die innerliche Gnade wird Gnade im engsten und eigentlichen Sinne genannt. Sie ist gemeint, wenn die heilige Schrift und die Kirche von der Gnade reden; daher spricht die Vermutung stets für diese Bedeutung, wenn in der heiligen Schrift und in kirchlichen Autoren und Urkunden von Gnade die Rede ist. In dieser Beziehung hat der alte und neuere Pelagianismus mit den äußerlichen übernatürlichen Gnaden denselben Mißbrauch zur Beeinträchtigung der innerlichen Gnade getrieben, wie er dieses mit der natürlichen Gnade that.

5. Die gratia *supernaturalis interna* ist

a. gratia *gratum faciens*. Unter dieser versteht man jede übernatürliche innerliche Gnade, welche ihrer nächsten Bestimmung nach und unmittelbar auf die Heiligung und die ewige Seligkeit ihres Empfängers und Subjektes abzielt; 1410. Gratia gratum faciens.

b. gratia *gratis data*, d. h. jene übernatürlichen und inneren Gnadengaben, welche zunächst und unmittelbar nicht das Heil ihres Empfängers und Subjektes, sondern das Heil anderer, der Kirche, der Gesamtheit bezwecken. Cum gratia ad hoc ordinetur, ut homo reducatur in Deum, ordine quodam hoc agitur, ut scilicet quidam per alios in Deum reducantur. Secundum hoc igitur duplex est gratia, una quidem, per quam ipse homo Deo coniungitur, quae vocatur *gratia gratum faciens*; alia vero, per quam unus homo cooperatur 1411. Gratia gratis data.

alteri ad hoc, quod ad Deum reducatur; huiusmodi autem donum vocatur *gratia gratis data.* S. Th. 1. 2 q. 111 a. 1 c.

Obwohl nämlich alle Gnade *gratis* geschenkt ist (*Rom.* 3, 24), so werden dennoch nach *Rom.* 12, 6: Habentes donationes secundum gratiam, ἔχοντες χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν, sowie nach 1 *Cor.* 12, 7: Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem und 1 *Petr.* 4, 10: Unusquisque, sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiae Dei, jene Gnadengaben in besonderer Weise gratiae gratis datae oder auch Charismen genannt, welche zunächst nicht zum Besten des Empfängers, sondern der Gesamtheit gegeben werden, mögen sie nun außerordentliche und wunderbare oder für das Leben der Kirche in ordentlicher und regelmäßiger Weise verliehene übernatürliche Gaben und Kräfte für bestimmte Berufsarten und Thätigkeiten sein.

1112. Anzahl der Charismen. Solcher Charismen zählt der hl. Paulus neun auf: Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiae, alii autem sermo scientiae secundum eundem Spiritum, alteri fides in eodem Spiritu, alii gratia sanitatum in uno Spiritu, alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum. 1 *Cor.* 12, 8 sqq. Nach der Auslegung des hl. Thomas (1. 2 q. 111 a. 4 c.) beziehen sich von diesen Charismen fides, sermo sapientia und sermo scientia auf die *plenitudo cognitionis divinorum,* gratia sanitatum, operatio virtutum, prophetia und discretio spirituum auf die *confirmatio doctrinae,* endlich genera linguarum und interpretatio sermonum auf die *propositio doctrinae.* Später (v. 28) fügt der Apostel noch bei: Apostolatus, opitulationes und gubernationes. Vgl. *Eph.* 4, 11. Schon aus diesem Nachtrag geht hervor, daß das Verzeichnis (1 *Cor.* 12, 8 sqq.) nicht erschöpfend ist, wenn es auch ein größeres System von Charismen enthält.

1113. Wert und Würde der Charismen. Da die gratiae gratis datae nicht wie die gratiae gratum facientes den Empfänger unmittelbar heiligen und mit Gott vereinigen, sondern zunächst nur gegeben sind, um andere zur Heiligung zu disponieren, so sind sie von minderem Werte und besitzen eine geringere Würde, als letztere. Das ist auch ausdrücklich in der heiligen Schrift ausgesprochen. Der Herr selbst ermahnt seine Jünger, sie sollten nicht sowohl über die ihnen verliehenen Charismen sich freuen, als über die Gnade, die sie zum ewigen Leben führt: In hoc nolite gaudere, quia spiritus vobis subiciuntur; gaudete autem, quod nomina vestra scripta sunt in coelis. *Luc.* 10, 20. Und der Apostel mahnt: Aemulamini carismata *meliora.* 1 *Cor.* 12, 31. Einen weit herrlicheren Weg will er zeigen, den Weg der Liebe, ohne welche alle Gnadengaben nicht zum Heile führen: Excellentiorem viam vobis demonstro . . . . Si linguis hominum loquar et angelorum, caritatem autem non habeam, factus sum velut aes sonans aut cymbalum tinniens. 1 *Cor.* 12, 31; 13, 1. Vgl. auch 13, 2. 3. Hierher gehört auch die Warnung Christi Multi dicent mihi in illa die: Domine, Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus, et in nomine tuo daemonia eiecimus, et in nomine tuo virtutes multas fecimus? Et tunc confitebor illis: Quia nunquam novi vos, discedite a me, qui operamini iniquitatem. *Matth.* 7, 22 sq.

Da die gratiae gratis datae zum Nutzen anderer gegeben werden, können sie, obwohl in der Regel den Guten und Heiligen vorzugsweise beschieden, doch auch Sündern und Verworfenen zu teil werden. 1414. Die Charismen und die Sünder.

Was den Sprachgebrauch betrifft, so ist zu bemerken, daß derselbe in dem angegebenen Sinne seit dem hl. Thomas feststeht. An und für sich ist jede Gnade, auch die gratum faciens, weil von Gott *gratis* geschenkt, gratia gratis data. Indem man dann aber jene Gnaden, die man *gratum facientes* nannte, ausschied, blieb der gemeinsame Name gratia *gratis data* für jene Gnadengaben übrig, die nicht *gratum facientes* sind. 1415. Die Bezeichnungen der Gnaden nach dem Sprachgebrauch.

Wenn daher, wie es von manchen älteren Scholastikern geschah, der Ausdruck gratia gratum faciens vorzugsweise zur Bezeichnung der gratia *habitualis* oder *sanctificans* gebraucht wird, so fallen unter den Ausdruck gratia *gratis data* auch die zur Vorbereitung auf die Rechtfertigung gegebenen aktuellen Gnaden. Da übrigens auch diese Gnaden die Heiligung ihres Empfängers unmittelbar bezwecken, so ist klar, daß zwar nicht der Name gratia habitualis, wohl aber der Ausdruck *gratum faciens* oder auch *sanctificans* auf sie angewendet werden kann, nur nicht in dem eminenten Sinne, wie dies bei der gratia habitualis der Fall ist. Da sich nun längst der Sprachgebrauch dahin festgestellt hat, den Ausdruck gratia *sanctificans* nur für die gratia *habitualis*, den Ausdruck gratia *gratum faciens* aber sowohl für die gratia habitualis, als für die gratia actualis zu gebrauchen, so ist an diesem durchaus zweckmäßigen Sprachgebrauch festzuhalten. Bezüglich der Sache selbst hat nie eine Meinungsverschiedenheit bestanden. Vgl. Heinrich, a. a. O. S. 470 ff.

6. Die gratia gratum faciens wird eingeteilt in

a. gratia *originis*, *originalis*, gratia *creatoris* gleichbedeutend mit originalis (denn auch die gratia *naturalis* wird gratia creatoris genannt); gratia *sanitatis* und gratia *Salvatoris*, *Christi*, *recuperata*, *medicinalis*. Über die ursprüngliche Gerechtigkeit s. § 84 ff. Die gratia *Salvatoris* wird dem sündigen Menschen trotz seines Mißverdienstes und wegen des Verdienstes Christi wieder verliehen zur Wiederherstellung des verlorenen Gnadenstandes oder der verderbten Natur. Während daher die gratia originalis der Natur nur zur übernatürlichen Gerechtigkeit, beziehungsweise zur präternaturalen Vervollkommnung der Natur gegeben und insofern nur gratia *elevationis* oder *elevans* war, muß die gratia Christi nicht bloß die übernatürliche Gerechtigkeit verleihen, sondern auch die Ungerechtigkeit und Verderbnis der Sünde aufheben und insofern nicht bloß elevans, sondern auch *medicinalis* sein; 1416. Gratia originis — gratia Christi.

b. gratia *actualis* und *habitualis*. *Actualis*, wirklich, heißt die Gnade, insofern sie die übernatürliche Ursache guter Akte, *habitualis*, insofern sie die übernatürliche Ursache eines guten Habitus; d. h. des Zustandes der übernatürlichen Gerechtigkeit, Gott-Wohlgefälligkeit und Kindschaft Gottes ist. Deshalb wird auch nach dem heutigen Sprachgebrauch ganz allgemein die gratia *habitualis* als gleichbedeutend mit gratia *sanctificans* betrachtet. Vgl. n. 1415. 1417. Gratia actualis — habitualis.

§ 136. Nähere Entwickelung des Begriffs der übernatürlichen inneren Gnade.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VIII § 389. *Mazzella*, De gratia Christi. Disp. 1 a. 2.

I. Die Gnade ist ein Geschenk Gottes.

1. Wenn alles, was die Geschöpfe sind und haben, in seinem letzten Grunde ein Geschenk der göttlichen Benevolenz ist, so ist es doch die Gnade in einer ganz besonderen Weise, insofern der Mensch in keiner Weise und in keiner Beziehung ein Recht auf die Gnade hat, weder 1418. Der Mensch hat keinerlei Recht auf die Gnade.

a. kraft seiner Natur; denn vermöge seiner Natur hat jedes

Wesen nur auf das zur Verwirklichung seiner natürlichen Bestimmung Notwendige (debitum naturae) einen Anspruch. Die Gnade aber ist etwas Übernatürliches und übersteigt jeden Anspruch und jedes notwendige Bedürfnis der Natur, als solcher, omnem exigentiam naturae, wie die Theologen sagen. Sie ist daher ein, der Natur nicht geschuldetes und ihr hinzugefügtes Geschenk: donum naturae superadditum, non debitum; noch

b. kraft eines Verdienstes. Davon unten bei der Gratuität der Gnade.

1419. Gott ist die causa efficiens der Gnade. 2. Gott ist die bewirkende Ursache, causa *efficiens* et *principalis*, der Gnade, und nur Gott kann es sein; denn

a. Gott allein kann innerlich auf den erschaffenen Geist einwirken und namentlich ohne Beeinträchtigung seiner Freiheit den Willen bewegen;

b. Gott allein kann das Geschöpf zu übernatürlichen Akten und einem übernatürlichen Habitus erheben; denn das Übernatürliche, die Teilnahme an der göttlichen Natur, übersteigt ja schlechthin die natürliche Kraft eines jeden Geschöpfes. Nulla res potest agere ultra suam speciem, quia semper oportet quod causa potior sit effectu. Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam. S. Th. 1. 2 q. 112 a. 1 c.

1420. Christus ist die causa meritoria der Gnade. 3. Causa *meritoria* der Gnade ist der Gottmensch Christus, da der Sohn Gottes als Mensch uns alle Gnaden verdient hat. Vgl. oben n. 1065 ff. Nur auf Grund des Verdienstes Christi und in Kraft seiner Gnade kann der Gerechtfertigte ein augmentum gratiae verdienen. Vgl. unten die Lehre vom Verdienste.

1421. Die Menschheit Christi und die Sakramente als causae instrumentales der Gnade. 4. Geschöpfe können nur causae *instrumentales* der Gnade sein, d. h. Mittel, durch welche Gott nach seinem Wohlgefallen seine Gnade rein *instrumentaliter* anderen Geschöpfen mitteilt. Es ist aber die Menschheit Christi als solche die universale causa instrumentalis der Gnade, sekundäre und partikuläre instrumenta gratiae sind die Sakramente. Vgl. *Conc. Trid.*, Sess. 6 de iustific. c. 7; auch kann Gott jedes Geschöpf, z. B. die Engel, zu einem Instrument seiner Gnaden machen.

1422. Die causa finalis der Gnade. 5. Causa *finalis* der Gnade ist die Ehre Gottes und die Heiligung der Menschen.

II. Die Gnade ist eine innerliche Gabe Gottes, *donum internum*.

1423. Die Gnade etwas dem Menschen Innerliches. — Pelagianer und Reformatoren. Die Gnade ist ein Ausfluß der göttlichen Liebe. Die göttliche Liebe, welche dem Menschen Gutes will, bewirkt aber auch das, was sie will. S. § 34. Deshalb bewirkt oder setzt die Gnade immer etwas in der Seele.

Falsch ist daher die Lehre der Pelagianer und der Reformatoren, die Gnade sei lediglich etwas in Gott, nämlich das Wohlwollen Gottes, der favor divinus mere externus oder die Nichtanrechnung der Sünde. Mit Recht wurde daher der 11. Satz des Quesnel von der Kirche verurteilt: Gratia non est aliud quam voluntas Dei omnipotentis iubentis et facientis, quod iubet, und ebenso der 19. Satz: Dei gratia nihil aliud est, quam eius omnipotens voluntas; haec est idea, quam ipse Deus nobis tradit in omnibus suis Scripturis.

Allerdings ist die Gnade *zuerst*, weil ewig, als Wohlwollen in Gott, aber das göttliche Wohlwollen ist *nach außen* und *in der Zeit* wirksam. Wenn also Gott einer Kreatur Gutes, hier das übernatürliche Heil, will, so wirkt er auch in ihr das Gute, das er will. Est differentia attendenda circa gratiam Dei et gratiam hominis; quia enim bonum creaturae provenit ex voluntate divina, ideo ex dilectione Dei qua vult creaturae bonum, profluit aliquod bonum in creatura. Voluntas autem hominis movetur ex bono praeexistente in rebus; et inde est, quod dilectio hominis non causat totaliter rei bonitatem, sed praesupponit ipsam vel in parte vel in toto. Patet igitur, quod quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum quandoque, non tamen dilectioni aeternae coaeternum. S. Th. 1. 2 q. 110 a. 1 c. 1424. Inwiefern die Gnade ewig und in Gott ist.

III. *Die Gnade ist eine innere übernatürliche Gabe*, *donum internum supernaturale.*

1. Es gibt nämlich eine *doppelte Liebe*, ein *doppeltes Wohlwollen* Gottes: 1425. Die allgemeine und besondere Liebe Gottes.

a. das *allgemeine*, durch welches Gott *alle* Kreaturen liebt und ihnen ihr *natürliches* Sein und ihre *natürliche* Güte verleiht. Differens consideratur dilectio Dei ad creaturam: una quidem *communis*, secundum quam *diligit omnia*, quae sunt . . . . secundum quam esse *naturale* rebus creatis largitur. S. Th. 1. 2 q. 110 a. 1 c.;

b. die *besondere* Liebe, durch welche Gott die vernünftige Kreatur über ihr natürliches Vermögen hinaus zu höherer, *übernatürlicher Teilnahme an dem göttlichen Sein* oder der göttlichen Güte erhebt. Alia autem dilectio est *specialis*, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae ad participationem divini boni; et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter, quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturae bonum aeternum, quod est ipse. S. Th. 1. 2 q. 110 a. 1 c.

Diese Teilnahme am bonum divinum wird in ihrer Vollendung in statu termini *gloria*, *visio beata;* in statu viae aber *übernatürliche Gerechtigkeit* oder *Heiligkeit* genannt. Die innerliche und übernatürliche göttliche Gabe aber, welche diese übernatürliche Gerechtigkeit und Heiligkeit bewirkt, beziehungsweise auf sie vorbereitet oder sie zur aktuellen Bethätigung befähigt und bewegt, heißt *übernatürliche Gnade* im engeren Sinne.

2. Der *Beweis* des Gesagten ergibt sich

a. *aus der heiligen Schrift*, und zwar aus all jenen Stellen, welche der Gnade *heiligende Kraft* zuschreiben, z. B. *Act.* 20, 32; *Rom.* 5, 15—21; 6, 1—23; 1 *Cor.* 6, 11; *Eph.* 2, 5; *Tit.* 2, 11. 14. Diese durch die Gnade bewirkte Heiligkeit bezeichnet der hl. Petrus als *consortium divinae naturae* (2 *Petr.* 1, 4) und der hl. Paulus als eine so innige Verbindung mit Gott, daß durch dieselbe Gott und der Begnadigte gleichsam *ein* Geist sind: Qui adhaeret Domino, unus spiritus est. 1 *Cor.* 6, 17. Es ist nämlich die Heiligung des Christen eine Heiligung *durch* den heiligen Geist und *in* dem heiligen Geist. Die Folge davon ist jene *übernatürliche Ähnlichkeit* der Kreatur mit Gott, durch welche dieselbe ein Kind Gottes ist; die *Vollendung* dieser 1426. Die Übernatürlichkeit der Gnade in der heiligen Schrift.

Ähnlichkeit und Kindschaft aber ist die Glorie, in der wir Gott schauen und in sein Bild gleichsam transformiert werden: Nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus. Scimus, quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est. 1 *Joann.* 3, 2. Nos vero omnes revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tamquam a Domini Spiritu. 2 *Cor.* 3, 18. Viele andere Stellen bei der Lehre von der Rechtfertigung;

1127. Die Übernatürlichkeit der Gnade bei den Vätern.

b. aus den hl. Vätern, welche in ganz gleicher Weise die Gnade als etwas von der Natur und allen natürlichen Gaben und Hülfen Verschiedenes, wesentlich Übernatürliches bezeichnen. Der hl. Augustinus erklärt mit vier anderen Bischöfen: Hanc Apostolica doctrina gratiam non immerito isto nomine appellat, qua salvamur et iustificamur ex fide Christi . . . . Illam vero gratiam qua creati sumus homines, etiamsi ita appellandam non immerito intelligimus, mirum est tamen, si ita appellatam in ullis legitimis, propheticis, evangelicis, apostolicisque litteris legimus. Ep. 177 ad Innoc. n. 8. Vorher (n. 2) schon hatten die Bischöfe gegen Pelagius argumentiert: Si Episcopi eum (Pelagium) catholicum pronuntiarunt, non ob aliud factum esse credendum est, nisi quia se dixit gratiam Dei confiteri, et ait posse hominem suo labore ac voluntate iuste vivere, ut ad hoc adiuvari Dei gratia non negaret. His enim auditis verbis, catholici antistites nullam Dei gratiam intelligere potuerunt, nisi quam in libris Dei legere et populis Dei praedicare consueverunt, eam utique, de qua dicit Apostolus: Non irritam facio gratiam Dei. Auch bezeichnen die hl. Väter als wesentliche Wirkung der Gnade die Heiligung des Menschen; das Wesen der christlichen Heiligkeit aber erklären sie dahin, daß die Seele des heiligen Geistes teilhaftig und dadurch die geschaffene Knechtsnatur durch Gottes Machtgebot über sich selbst erhoben und göttlicher Kraft und Vollkommenheit teilhaftig und der göttlichen Natur verwandt wird. Deus trahit ad se . . . . ut efficiat divinos, et cum tales effecerit, iam ut familiaribus loquatur, *Deus Diis unitus et cognitus. Greg. Naz.*, Orat. 1. Vgl. auch *Joann. Damasc.*, De fid. orthodox. l. 2 c. 3; *Cyrill. Alex.*, In Joann. l. 1 c. 10;

1128. Die Übernatürlichkeit der Gnade bei den Theologen.

c. aus der einmütigen Lehre der katholischen Theologen aller Schulen. Mit dem hl. Thomas stimmen alle überein, wenn derselbe schreibt: Oportet, quod primum donum, quod gratis homini infunditur, hunc habeat effectum, ut ipsam (animam) in quoddam divinum esse elevet, ut idonea sit ad divinas operationes. In 2 dist. 26 q. 1 a. 3. Donum gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam. 1. 2 q. 112 a. 1 c. Daraus konnte der englische Lehrer den Schluß ziehen: Gratia et gloria ad idem *genus* referuntur; quia gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio gloriae in nobis. S. Th. 2. 2 q. 24 a. 3 ad 2. Der Römische Katechismus drückt die nämliche Wahrheit in umgekehrter Form also aus: Gloriam autem quid esse dicemus, nisi gratiam quandam perfectam et absolutam? P. 4 c. 11 q. 11.

1129. Übernatürlichkeit der gratia actualis.

3. Die bisher betrachteten Aussprüche der heiligen Schrift und Tradition beziehen sich allerdings vorzugsweise und zunächst auf die gratia

habitualis; aber sie haben auch vollständig ihre Geltung für die gratia actualis, welche zu den auf den Empfang der gratia habitualis vorbereitenden actus salutares und zu den die Glorie verdienenden actus meritorii der Gerechtfertigten tüchtig macht und bewegt. Diese Akte sind nämlich nur dadurch heilsam, beziehungsweise verdienstlich, daß die Gnade ihr Princip und die Glorie ihr Ziel ist.

Die natürlichen und übernatürlichen Akte haben nämlich zwar mit einander gemein, daß sie actus humani sind; sie unterscheiden sich aber vor allem durch das Ziel, auf das sie gerichtet und zu dessen Erreichung sie geeignet sind. Die natürlichen Akte haben ein bloß natürliches, die übernatürlichen ein übernatürliches Ziel. Sie werden daher auch actus divini ordinis genannt und als solche bezeichnet, welche diesem übernatürlichen Ziele komproportional, d. h. zu dessen Erreichung tauglich sind. 1430. Wodurch die natürlichen und übernatürlichen Akte sich unterscheiden.

Man kann daher an den übernatürlichen Akten ein Doppeltes unterscheiden, den *actus humanus* oder die *substantia* oder *entitas operis* und die zur Erreichung des übernatürlichen Zieles entsprechende Tüchtigkeit oder die *supernaturalitas operis*. Dementsprechend pflegen die Theologen die aktuelle Gnade, insofern sie nur die menschliche Kraft unterstützt, um die entitas operis zu setzen, oder die der gefallenen Natur eigentümliche Schwäche heilt, gratia *entitativa* oder auch gratia *medicinalis* im engeren Sinne, insofern sie aber die supernaturalitas operis bewirkt, gratia *elevans* oder gratia *supernaturalis* im engsten Sinne zu nennen. 1431. Die substantia operis und die supernaturalitas operis.

In der Regel ist die Gnade beides: entitativa und elevans; möglicherweise kann sie jedoch lediglich einem durch die natürliche Kraft entitative gesetzten Akte die Supernaturalität verleihen oder umgekehrt lediglich die natürliche Kraft zur Setzung bloß natürlich guter Akte unterstützen und bewegen. Diese letztere besondere Gnadenhülfe ist von dem concursus universalis Gottes, als der prima causa alles Bewegens und Wirkens, und von der bloß natürlichen Providenz zu unterscheiden und wahrhaft gratia Christi. Vgl. *Mazzella*, De gratia Christi. Disp. 1 art. 1 n. 27. 1432. Ob die gratia bloß entitativa u. bloß elevans sein kann.

Weil jedoch den mit solcher Gnade gewirkten, bloß natürlich guten Akten die Übernatürlichkeit fehlt, so pflegen die Theologen für diese bloß entitative Gnade gewöhnlich nicht den Ausdruck gratia, sondern den allgemeineren *auxilium* zu gebrauchen.

§ 137. Nähere Erörterung der Übernatürlichkeit der Gnade.

Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie V § 277 ff.; *Mazzella*, De gratia Christi. Disp. 1 a. 2. 7.

Um den Begriff des Übernatürlichen richtig zu erfassen, muß man vor allem über den Begriff der Natur klar sein.

1. Man kann allerdings zunächst die Natur als bloße Potenz verstehen, nämlich als das durch die Schöpfung gesetzte Wesen des Menschen mit den durch dieselbe Schöpfung in dasselbe gelegten Kräften und Anlagen. In diesem Sinne liegen die Akte und die durch sie erworbenen Habitualitäten (habitus acquisiti) über der Natur; sie sind eine Thätigkeit der Natur und eine durch die Bethätigung ihrer natürlichen Kräfte erworbene habituale Vervollkommnung oder auch Verschlechterung der Natur. 1433. Die Natur als bloße Potenz.

Allein dies ist nicht etwas Übernatürliches im Sinne des Glaubens

und der Theologie; ja es kann nur zu schädlichen Irrungen führen, wenn man es mit diesem Namen bezeichnet.

1434. Die natürlichen habitus acquisiti.

Der Mensch besitzt nämlich in seiner Vernunft die natürliche Fähigkeit, das sittlich Gute innerhalb der Grenzen der Naturordnung zu erkennen; in seinem freien Willen aber besitzt er die natürliche Fähigkeit, dasselbe auch durch natürlich gute oder sittliche Akte zu verwirklichen. Durch die Wiederholung solcher Akte entsteht nun eine immer größere Tüchtigkeit und Geneigtheit zu Akten ähnlicher Art, ein habitus acquisitus, eine erworbene Tugend. Denn wie jede natürliche Kraft, wird auch insbesondere die Vernunft und der freie Wille durch Übung gestärkt und ausgebildet; aber alles dies ist seinem Wesen nach nicht übernatürlich, sondern rein natürlich, und nur als etwas Moralisches steht es dem Physischen, keineswegs aber als etwas Übernatürliches dem Natürlichen gegenüber. Es ist die natürliche Bethätigung und Ausbildung der Kräfte der menschlichen Natur, welche zu allem diesem die Fähigkeit, das Vermögen, potentia activa, in sich selbst trägt.

1435. Gott die causa prima der menschlichen Akte.

2. Wir haben nun früher gesehen, daß Gott nicht bloß durch die Schöpfung den Kreaturen diese natürlichen Kräfte und Fähigkeiten gegeben hat und dieselben durch die Erhaltung fortdauern läßt, sondern daß er auch durch den concursus naturalis oder universalis die *causa prima* ihrer Bethätigung, und insofern diese Bethätigung eine gute, durch seine natürliche Providenz in einer besonderen Weise die Ursache dieser ihrer Güte ist. Vgl. n. 574 ff.

Aber auch das ist nicht übernatürliche Gnade, sondern liegt innerhalb der natürlichen Ordnung und ergibt sich unmittelbar aus dem Begriffe der Kreatur, deren Sein ein esse per *participationem* ist (n. 574).

1436. Die Unterstützung der natürlichen Kraft des gefallenen Menschen.

3. Es kann nun allerdings geschehen, daß Gott auch in einer übernatürlichen, d. h. über seine bisher geschilderte Thätigkeit innerhalb der Naturordnung hinausgehenden Weise die natürlichen Kräfte in ihrer an sich rein natürlichen Bethätigung bewegt, unterstützt und leitet. Und er thut dies wirklich durch die Gnade Christi; ja es ist, wie wir später (n. 1484 ff.) sehen werden, diese Unterstützung der natürlichen Kraft durch die Gnade für du gefallenen Menschen moralisch notwendig, damit er nicht von der Erkenntnis der natürlichen Wahrheit und von der Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes vielfältig und schwer abweicht.

Allein auch in dieser bloßen Unterstützung der natürlichen Kraft liegt die Supernaturalität der Gnade im strengen und eigentlichen Sinne immer noch nicht.

1437. Die Supernaturalität der Gnade im specifischen Sinne.

3. Dieselbe besteht vielmehr darin, daß die Gnade die menschliche Natur und deren Akte zu einer im strengen und specifischen Sinne übernatürlichen Vollkommenheit erhebt, die eben als solche über jedes natürliche Vermögen der Kreatur schlechthin erhaben ist. Gerade deshalb unterscheidet man die *entitas* und die *supernaturalitas* operis und entsprechend die Gnade als *entitativa* und *elevans*. Vgl. n. 1431 f.

1438. Die Vereinigung des natürlichen und übernatürlichen Momentes in den Heilsakten.

Die Vereinigung des natürlich-menschlichen und des übernatürlichen Momentes im actus supernaturalis hat man in einer doppelten Weise sich vorgestellt, entweder so, daß die Gnade dem aus der eigenen Kraft des menschlichen Willens hervorgehenden Akte die supernaturale Vollkommenheit

hinzufügt, oder so, daß die Gnade die natürliche Kraft des Menschen selbst in ihrem innersten Grunde übernatürlich erhebt und vervollkommnet, so daß also der Mensch selbst in Kraft der Gnade den übernatürlichen Akt hervorbringt. Kardinal Mazzella stellt hierüber folgende These auf: Libera voluntas, *praeparata ac roborata per gratiam,* virtute etiam propria ad actum salutarem efficiendum, uti partialis causa concurrit: *ex gratia ergo et libero arbitrio unum constituitur adaequatum et proximum actus salutaris efficiens principium.* De gratia Christi, l. c. Prop. 6.

4. Um die Supernaturalität der Gnade in ihrem Verhältnis zur Natur auszudrücken, bedienen sich die Theologen, welche auch hier die Begriffe und zum Teil selbst den Sprachgebrauch der hl. Väter wieder geben, verschiedener Ausdrücke, deren richtiges Verständnis um so wichtiger ist, je mehr sie in neuester Zeit mißverstanden worden sind.

a. Die Theologen nennen nämlich die Gnade eine *perfectio* oder ein *complementum naturae* oder noch genauer *activae potentiae naturae,* nicht in dem Sinne, als ob die Natur als Natur unvollständig wäre und daher zur Vollbringung der ihr konnaturalen Akte und zur Erreichung der natürlichen Bestimmung des Menschen einer Ergänzung bedürfte, sondern in dem Sinne, daß die Natur in sich selbst die aktive Potenz nicht hat zur Setzung übernatürlicher Akte, welche geeignet sind zur Erreichung unserer übernatürlichen Bestimmung. Also nicht bezüglich ihrer natürlichen Vollständigkeit, sondern bezüglich des übernatürlichen Zieles bedarf die Natur einer Ergänzung und Vervollkommnung ihres natürlichen Vermögens, das für übernatürliche Akte nicht die aktive Potenz, sondern lediglich jene in der natürlichen Gottebenbildlichkeit begründete passive Empfänglichkeit besitzt, welche die Theologen *potentia oboedientialis* nennen. Vgl. n. 711. 1439. Die Gnade eine perfectio oder complementum naturae.

Dieses ist auch der Sinn des Ausdruckes: Gratia *complet* oder *perficit naturam.*

b. Ganz dasselbe sagt auch der andere Ausdruck, die Gnade verleihe den Menschen eine *altior natura* oder, wie man im Deutschen neuerdings zu sagen pflegt, eine Übernatur. Es heißt das nichts anderes, als daß, wie die Natur das adäquate Princip unserer natürlichen Thätigkeit, so die Gnade, beziehungsweise die von der Gnade erhöhte Natur das adäquate Princip unserer übernatürlichen Thätigkeit ist. 1440. Die Gnade verleiht eine altior natura, Übernatur.

c. Fragt man aber, worin jene perfectio, jenes complementum, die altior natura bestehe, so antworten die Theologen, es sei die *natura divina participata.* Hiermit wollen sie aber sagen, die menschliche Natur werde durch die Gnade zu einer höheren als der ihr von Natur eigenen, also zu einer übernatürlichen Gottähnlichkeit erhoben und dadurch zu übernatürlichen oder gottförmigen Akten befähigt, so daß sie zwar nicht substantial, aber accidental an der göttlichen Natur participiere, ähnlich wie z. B. ein dunkler Körper, wenn er erleuchtet wird, an der Natur des leuchtenden Körpers participiert. Id enim, quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem. S. Th. 1. 2 q. 110 a. 2 ad 2. 1441. Die übernatürliche Gottähnlichkeit — natura divina participata.

d. Das ist auch der Sinn des Ausdrucks, der Mensch erlange durch

1442. Das consortium divinae naturae. die Gnade ein *consortium divinae naturae.* Es enthält dies aber durchaus nicht den widersinnigen und häretischen Gedanken, als ob die göttliche Natur oder gar ein Teil derselben ein Accidenz der menschlichen Natur werde, oder auch als ob eine Verbindung der menschlichen und göttlichen Natur im Sinne einer hypostatischen Union eintrete. Das consortium divinae naturae bedeutet vielmehr nur, daß die menschliche Natur durch die Gnade einer übernatürlichen Gottähnlichkeit teilhaftig wird. Deus deificat communicando consortium divinae naturae per quandam similitudinis participationem. S. Th. 1. 2 q. 112 a. 1 c.

§ 138. Einteilung des Traktates.

1443. Einteilung des Traktates. Nachdem wir den Begriff der übernatürlichen Gnade und deren Einteilung festgestellt haben, werden wir zunächst von der aktuellen Gnade zu reden haben. Sobald wir über das Wesen dieser Gnade uns klar sind, müssen wir deren Notwendigkeit, ihr Verhältnis zum freien Willen und endlich die Gratuität und Austeilung derselben untersuchen.

Sodann muß die wichtige Lehre von der habituellen Gnade oder der Rechtfertigung erörtert werden, und zwar ihr Wesen, die Vorbereitung auf dieselbe und endlich ihre Eigentümlichkeiten.

An dritter Stelle muß dann noch von dem Verdienste und den guten Werken die Rede sein.

A. Von der aktuellen Gnade.

I. Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade.

§ 139. Begriff und Einteilung der aktuellen Gnade.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VIII § 391 ff.; *Mazzella,* De gratia Christi. Disp. 1 a. 1.

1444. Begriff der aktuellen Gnade. I. Die aktuelle Gnade ist eine innere, vorübergehende Einwirkung Gottes auf die Seele des Menschen, durch welche derselbe befähigt wird, übernatürlich gute Akte zu setzen.

Aktuell wird diese Gnade genannt, weil sie die Ursache übernatürlicher Akte ist, im Gegensatz zur habituellen Gnade, die einen übernatürlichen Zustand, *habitus,* der Seele konstituiert. Der Ausdruck wirkliche Gnade unterscheidet die gratia *actualis* nicht von der *habitualis,* da beide wirklich sind. Richtiger kann sie vorübergehende Gnade genannt werden, insofern sie keinen Zustand, sondern nur Akte verursacht. Hiermit kommen wir wieder auf den Ausdruck aktuelle Gnade, der ihr Wesen am besten kennzeichnet. Im folgenden werden wir ihre Natur näher kennen lernen.

II. Die gratia actualis wird eingeteilt

1. in Bezug auf die menschliche Fähigkeit, welche beeinflußt wird, in

1445. Gratia intellectus. a. gratia *intellectus, illustrationis,* gratia *illuminans,* insofern sie den Verstand erleuchtet, also zum theoretischen oder praktischen Erkennen und Urteilen befähigt, unterstützt und bewegt;

b. gratia *voluntatis, movens, confortans,* insofern sie den Willen zu Willensakten befähigt und bewegt. Die Gnade wirkt nämlich keineswegs bloß indirekt auf den Willen vermittelst des Verstandes oder auch des Gefühles, indem sie den Verstand bloß erleuchtet und dadurch das bonum appetendum und die Motive zur Erwählung desselben dem Willen vorstellt oder auch durch Anregung des Gefühles auf die Willensbestimmung Einfluß übt; sondern die Gnade wirkt auch unmittelbar auf den Willen und in dem Willen, denselben übernatürlich heiligend, stärkend, bewegend. Das drückt man auch so aus, die Gnade wirke nicht bloß moralisch, sondern auch physisch auf den Willen. Damit wird aber selbstverständlich nicht gesagt, wie man es mißverstanden hat, die Gnade und ihre Wirkung sei etwas zur Natur Gehöriges und bestimme den Willen unter Aufhebung seiner moralischen Freiheit wie eine Naturnotwendigkeit. Die Gnade ist vielmehr etwas Übernatürliches und erhöht nur die sittliche Freiheit des Willens, anstatt sie zu vernichten. 1446. Gratia voluntatis; ihre physische Wirksamkeit.

Die aktuelle Gnade wirkt demnach physisch unmittelbar auf den Verstand und auf den Willen. Das ergibt sich auch 1447. Die physische Einwirkung der Gnade auf Verstand und Willen

α. aus der heiligen Schrift. *Illumina* oculos meos. *Ps.* 12, 4. Tu *illuminas* lucernam meam. *Ps.* 17, 29. Deus Domini nostri Jesu Christi, Pater gloriae, det vobis spiritum *sapientiae* et *revelationis* in *agnitione* eius, *illuminatos* oculos cordis vestri, ut *sciatis*, quae sit spes vocationis eius. *Ephes.* 1, 17 sq. Vgl. 2 *Cor.* 4, 6 u. a. Viam mandatorum tuorum cucurri, cum *dilatasti cor meum* . . . *Inclina cor meum* in testimonia tua. *Ps.* 118, 32. 36. Vgl. *Joann.* 6, 44; in der heiligen Schrift;

β. aus den hl. Vätern. Ista opera bona, si ea non praecessissent *cogitationes* bonae, nulla essent. *August.*, De grat. et lib. arbitr. c. 7. Nolunt homines facere quod iustum est, sive quia lateat, an iustum sit, sive quia non delectat . . . . Ut autem innotescat quod latebat, et suave fiat, quod non delectabat, gratiae Dei est. *August.*, De peccat. merit. et remiss. l. 2 c. 17; bei den Vätern

γ. aus den Gebeten der Kirche, in denen oft um Erleuchtung des Verstandes und Lenkung des Willens zu Gott gefleht wird; in der Liturgie;

δ. aus der Lehre der Konzilien. *Tangente Deo cor hominis* per Spiritus Sancti *illuminationem*. *Conc. Trid.*, Sess. 6 de iustif. c. 5. Schon das Konzil von Mileve bezeichnete beides als *donum Dei*, et *scire quid facere debeamus*, et *diligere, ut faciamus*; nach den Lehrentscheidungen der Kirche.

2. in Bezug auf den Akt, zu dem sie verliehen wird, in

a. gratia *excitans*. Gratia *excitans* wird die aktuelle Gnade genannt, insofern sie ohne unsere freie Mitwirkung (*sine nobis*) Erleuchtungen des Verstandes und Anmutungen des Willens zum Guten in uns (*in nobis*) hervorruft, um zu freien übernatürlichen Akten anzuregen. 1448. Gratia excitans.

Die gratia *excitans* wird nach dem allgemeinen theologischen Sprachgebrauch auch gratia *praeveniens, antecedens, operans, praeoperans, praeparans, vocatio* genannt. Jedoch werden durch diese verschiedenen Ausdrücke verschiedene Seiten der Sache hervorgehoben.

Praeveniens oder *antecedens* heißt nämlich die Gnade, insofern sie

unserem freien Willen vorausgeht, *operans,* insofern sie ohne die Mitwirkung unseres freien Willens in uns wirkt, *excitans,* insofern sie uns dadurch zu freien Willensakten anregt oder auch befähigt und eben dadurch uns ruft, gratia *vocationis,* und unseren Willen zum Wollen vorbereitet gratia *praeparans.*

1449. Was die gratia excitans wirkt. Was die gratia excitans wirkt, ist also noch nicht das freie Wollen selbst oder der actus *deliberatus,* sondern es sind unwillkürliche Akte unserer Seele, actus *indeliberati,* die zum freien Wollen anregen, seien es nun Erleuchtungen des Verstandes, Bewegungen des Gefühles oder Anmutungen des Willens;

1450. Gratia adiuvans. b. *adiuvans, cooperans, concomitans,* insofern sie das übernatürliche Princip des freien Willensaktes, des actus deliberatus, selbst ist, ihn unterstützend, ihm mitwirkend, ihn begleitend, nicht als ob sie zu dem aus sich selbst wollenden Willen erst hinzukäme, sondern vielmehr so, daß der Wille mit ihr wirkt und sie die erste und übernatürliche, der Wille aber die zweite und natürliche Ursache des fraglichen übernatürlichen freien Aktes ist.

1451. Unterschied zwischen gratia excitans und gratia adiuvans. Ist hiernach gratia excitans und adiuvans zu unterscheiden, so dürfen wir sie doch nicht trennen. Dieselbe Gnade ist, indem sie das Vermögen zu übernatürlich guten Akten und die Anregung dazu gibt, zuerst excitans und sodann, indem sie das Wollen und Vollbringen selbst verleiht, adiuvans. Auch fehlt die gratia adiuvans nie, wo guter Wille vorhanden ist; wohl aber kann die Gnade aus eigener Schuld des Menschen wirkungslos bleiben. In diesem Fall wird die aktuelle Gnade gratia mere *sufficiens,* hinreichende Gnade genannt; wenn dagegen die Gnade die beabsichtigte Wirkung hat, also der Wille kraft der Gnade den guten Willensakt setzt, so wird sie *efficax,* wirksame Gnade, genannt. Hierüber s. unten § 146 sq.

1452. Gratia subsequens. Gratia *subsequens* wird gleichbedeutend mit gratia adiuvans genommen, insofern diese auf die gratia excitans folgt. In einem andern und weitern Sinne aber begreift die gratia subsequens die gratia excitans und adiuvans zugleich in sich. Die aktuelle Gnade wird nämlich auch subsequens genannt, insofern sie einen guten Akt oder das ganze Werk unsers Heils bis zu seiner Vollendung fortführt. In diesem Sinn sagt das Tridentinum: Ipse Christus Iesus . . . in ipsos iustificatos iugiter virtutem influit, quae virtus bona eorum opera semper *antecedit* et *comitatur* et *subsequitur,* um auszudrücken, daß an den übernatürlich guten Werken alles von Anfang bis zu Ende ein Werk der Gnade ist.

1453. Die aktuelle Gnade und die guten Werke nach Schrift und Tradition. Indes werden alle diese Bezeichnungen der aktuellen Gnade bei den einzelnen Theologen verschieden gebraucht. Vgl. Heinrich-Gutberlet a. a. O. § 394. Sicher ist, daß die aktuelle Gnade den Menschen zu jedem übernatürlich guten Werke anregt und dasselbe auch vollbringen hilft. Dies ergibt sich nämlich

α. aus der heiligen Schrift. Deus est, qui *operatur* in nobis et *velle* et *perficere. Phil.* 2, 13. Vgl. *Rom.* 8, 26; *Ephes.* 5, 14; *Apoc.* 3, 20;

β. aus den hl. Vätern. Superna pietas prius agit in nobis aliquid sine nobis, ut subsequente quoque nostro libero arbitrio bonum, quod iam appetimus, agat nobiscum. *Gregor. Mg.,* Moral.

l. 10 c. 11. Quis istam etsi parvam (Petro) dare coeperat caritatem, nisi ille, qui praeparat voluntatem et cooperando perficit, quod operando incipit. Quoniam ipse ut velimus, operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens . . . . Ut ergo velimus, sine nobis operatur: cum autem volumus et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur: tamen sine ipso vel operante ut velimus vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus. *Aug.*, De grat. et lib. arbitr. c. 17 n. 33;

γ. aus den Gebeten der Kirche. Excita, Domine, corda nostra ad praeparandas Unigeniti tui vias. Dom. 2 Advent. Vgl. auch Dom. 24 post Pentec. und das Gebet am Osterfeste: Vota nostra, quae praeveniendo aspiras, etiam adiuvando prosequere;

δ. aus den Lehraussprüchen der Konzilien. Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere: anathema sit. *Conc. Trid.*, Sess. 6 de iustif. can. 4. Vgl. auch l. c. c. 5.

§ 140. Von der Notwendigkeit der Gnade im allgemeinen.

1. Wenn von der Notwendigkeit der Gnade geredet wird, so ist 1454. Die Notwendigkeit der Gnade.

a. die Notwendigkeit selbstverständlich nur bezüglich des Menschen, nicht bezüglich Gottes zu verstehen:

b. unter Notwendigkeit nicht eine den Willen mit Notwendigkeit bestimmende Wirksamkeit der Gnade verstanden. Dies sei schon hier hervorgehoben, weil Jansenius behauptete, Augustinus habe in diesem Sinne den Pelagianern gegenüber von der Notwendigkeit der Gnade geredet.

2. Dann ist wohl zu unterscheiden,

a. zu was,

b. in welchem Sinne,

c. für welchen status eine Notwendigkeit der Gnade behauptet wird.

a. Auf die Frage, zu was die Gnade notwendig ist, lautet die Antwort im allgemeinen: Zum Guten. Nun ist aber genau zu unterscheiden 1455. Zu was die Gnade notwendig ist.

α. das übernatürlich Gute, *actus salutares et meritorii;*

β. das bloß natürlich Gute, *actus naturaliter boni, boni et honesti.*

Hierbei ist zu bemerken, daß die heilige Schrift, z. B. *Eph.* 2, 10; *Tit.* 2, 14 u. s. w., sowie auch die Väter, wenn sie einfach vom Guten, von guten Werken reden, darunter häufig nur das übernatürlich Gute verstehen, was aus dem Zusammenhang zu entnehmen ist. Die Häretiker aber haben solche Stellen vielfach benutzt, um die absolute Unfähigkeit der bloßen Natur zu jeglichem, auch bloß natürlich Gutem zu beweisen.

b. Wird gefragt, in welchem Sinn die Gnade notwendig ist, so muß eine doppelte Notwendigkeit unterschieden werden. Es gibt nämlich 1456. In welchem Sinne die Gnade notwendig ist.

α. eine physische und deshalb absolute Notwendigkeit. Dieselbe liegt vor, wenn dem Menschen zur Setzung eines Aktes die aktive Potenz, die physische Möglichkeit, ohne die Gnade schlechthin fehlt;

β. eine moralische und relative Notwendigkeit. Moralisch notwendig ist dem Menschen die Gnade, wenn er zwar die aktive Potenz, die physische Möglichkeit, zu einem Akte ohne die Gnade besitzt, aber wegen seiner Schwäche oder Verkehrtheit ohne die Gnade die fraglichen Akte nicht oder nicht genügend setzen kann.

Im ersten Falle muß die Gnade erst das Vermögen, die Potenz, verleihen, im letzteren das vorhandene natürliche Vermögen unterstützen.

1457. Die verschiedenen Stände. c. Unter Stand oder *status* versteht man den Zustand, in welchem sich die menschliche Natur bezüglich ihres letzten Zieles befindet oder möglicher Weise sich befinden könnte. Wie früher (n. 689) gezeigt wurde, kann man fünf verschiedene Stände unterscheiden

α. status *naturae purae;*

β. status *naturae integrae;*

γ. status *iustitiae originalis* oder *naturae elevatae;*

δ. status *naturae lapsae;*

ε. status *naturae reparatae.*

Die Definitionen der einzelnen Stände s. n. 689. Von den drei ersten Ständen, von denen nur der dritte wirklich war, während die zwei anderen bloß möglich sind, war in der Lehre von der ursprünglichen Gerechtigkeit, vom vierten Stand in der Lehre von der Erbsünde die Rede.

Hier reden wir von der Notwendigkeit der Gnade in statu *naturae lapsae et reparatae,* indem wir die schwierigere Frage über die Notwendigkeit der aktuellen Gnade für den Urstand, nur soweit nötig, berühren. Für den gegenwärtigen thatsächlichen Zustand des Menschengeschlechtes haben wir aber zu untersuchen, ob und inwieweit die aktuelle Gnade für übernatürliche und natürliche Akte notwendig ist.

§ 141. Notwendigkeit der aktuellen Gnade zu allem übernatürlich Guten.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VIII § 396—400; *Mazzella,* De gratia Christi. Disp. 2 a. 1 sqq.

1458. Notwendigkeit der Gnade zum übernatürlich Guten. Zu einem jeden übernatürlich guten Akte ist quoad *supernaturalitatem operis* eine entsprechende aktuelle Gnade und zwar nicht bloß *gratia intellectus,* sondern *gratia voluntatis* absolut notwendig.

I. Zum Verständnis dieses Satzes sei folgendes bemerkt:

1. Die Notwendigkeit der Gnade wird nur für übernatürlich gute Akte behauptet, nämlich

a. für die actus *salutares* im engeren Sinne, durch welche der noch nicht Gerechtfertigte auf die Rechtfertigung sich vorbereitet und

b. für die actus *meritorii,* durch welche der Gerechtfertigte Vermehrung der heiligmachenden Gnade und Seligkeit verdient.

Daß für die actus meritorii der Zustand der Rechtfertigung erfordert ist, wird unten in der Lehre vom Verdienste nachgewiesen.

Die Notwendigkeit der gratia actualis für die actus salutares im engeren Sinne ist katholisches Dogma, während sie für die actus meritorii von manchen bestritten wurde, welche die gratia habitualis für ausreichend hielten. Indes ist die Notwendigkeit der aktuellen Gnade auch für den Gerechtfertigten nach der allgemeinen Ansicht der Theologen festzuhalten.

1459. Die aktuelle Gnade ist für jeden übernatürlich guten Akt notwendig.

2. Es wird für jeden übernatürlich guten Akt ohne Ausnahme die Notwendigkeit der aktuellen Gnade behauptet. Dies richtet sich namentlich gegen diejenigen Irrlehrer, welche die Notwendigkeit der Gnade zum Anfange des Glaubens leugneten. Ihnen gegenüber stellt unsere These die katholische Wahrheit auf, daß zu jedem übernatürlichen Akte, also auch zu jedem, der auf die Rechtfertigung positiv disponiert, gratia actualis elevans notwendig ist.

1460. Die aktuelle Gnade ist notwendig. Physische und moralische Notwendigkeit.

3. Es wird die Notwendigkeit der Gnade behauptet, also nicht bloß, was die Pelagianer zugeben wollten, die Möglichkeit. Hierauf bezieht sich folgender Kanon des Tridentinums: Si quis dixerit, ad hoc solum divinam gratiam per Christum Jesum dari, ut *facilius* homo iuste vivere ac vitam aeternam promereri possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed *aegre*, tamen et *difficulter* possit: anathema sit. Sess. 6 de iustif. can. 2.

Die physische und unbedingte (n. 1456) Notwendigkeit wird nur behauptet bezüglich der Supernaturalität des Werkes. Die *entitas* operis, soweit sie nur eine natürliche Thätigkeit des Willens ist, und somit auch die Vollbringung bloß natürlich guter Akte liegt, wie wir später (§ 142) sehen werden, in dem Vermögen des freien Willens; und nur infolge seiner Schwäche oder moralischen Verkehrtheit tritt in dieser Beziehung eine moralische und relative Notwendigkeit (n. 1456) der aktuellen Gnade in statu naturae lapsae ein (gratia *medicinalis*).

1461. Notwendigkeit der Gnade im Urstande.

Was den Urstand betrifft, so besteht auch für ihn bezüglich des Übernatürlichen dieselbe absolute Notwendigkeit der Gnade, während bezüglich des natürlich Guten nicht in demselben Maße und in gleicher Weise wie im gefallenen Zustand eine Unterstützung durch die Gnade notwendig war. Hiermit wollen wir aber nicht gerade behaupten, daß die natura integra ohne aktuelle Gnadenhilfe jeden Fehltritt moraliter hätte vermeiden können.

In statu naturae integrae, quantum ad sufficientiam operativae virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suae naturae proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitae, non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusae. Sed in statu naturae corruptae etiam deficit homo ab hoc, quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum huiusmodi bonum implere per sua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturae privetur, potest quidem etiam in statu naturae corruptae per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare agere . . . . non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat. S. Th. 1. 2 q. 109 a. 2 c.

1462. Wichtigkeit der Unterscheidung zwischen physischer und moralischer Unfähigkeit zum Guten.

Die Unterscheidung zwischen der physischen Unfähigkeit der bloßen Natur zum übernatürlich Guten und der moralischen Unfähigkeit der gefallenen Natur auch zum natürlich Guten ist von der höchsten Wichtigkeit. Man muß sie auch immer vor Augen haben, um besonders manche Stellen der heiligen Schrift und der Väter zu verstehen, welche von der Notwendigkeit der Gnade handeln und von den Häretikern zu Gunsten des Irrtums ausgelegt werden.

a. Wenn es z. B. heißt: Sine me nihil potestis facere (*Joann.* 15, 5) und: Dedit eis potestatem filios Dei fieri (*Joann.* 1, 12), so

gilt dieses von der necessitas *physica* et *absoluta* gratiae quoad supernaturalitatem operis.

b. Dagegen schildert *Rom.* 7 vorzugsweise die aus der Schwäche und Konkupiscenz der gefallenen Natur hervorgehende moralische Untüchtigkeit, auch selbst quoad entitatem operis und bezüglich des natürlich Guten. In diesem Sinne kann der Apostel sagen: Velle adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio (v. 18), während nach dem nämlichen Apostel quoad supernaturalitatem operis dem Menschen, abgesehen von der potentia oboedientialis, jede Fähigkeit fehlt, etwas Heilsames in heilsamer Weise irgendwie zu wollen oder zu begehren.

c. Der hl. Augustinus hat in seinem Kampfe mit den Pelagianern in ähnlicher Weise die Notwendigkeit der Gnade zwar auch aus der Supernaturalität des Heiles, vorzugsweise aber aus der moralischen Schwäche und Verderbtheit des gefallenen Menschen dargethan. Die Pelagianer leugneten nämlich den Sündenfall und behaupteten, der Mensch könne bloß in Kraft seines freien Willens frei von jeder Sünde, ja von jeder Leidenschaft leben und das Gesetz vollkommen erfüllen. Dieser Lehre gegenüber war es natürlich und höchst angemessen, gerade die moralische Schwäche und Verderbtheit der gefallenen Natur in den Vordergrund zu stellen.

1463. Die notwendige Gnade ist gratia intellectus und voluntatis.

4. Die zu heilsamen Akten notwendige Gnade ist nicht bloß gratia *intellectus*, sondern auch gratia *voluntatis*. Dies wird vom Konzil von Mileve ausdrücklich erklärt: Quisquis dixerit, gratiam Dei per Jesum Christum Dominum nostrum propter hoc tantum adiuvare ad non peccandum, quia per ipsam nobis aperitur et revelatur intelligentia mandatorum, ut sciamus, quid appetere et quid vitare debeamus, non autem per illam nobis praestari, ut quod faciendum cognoverimus, etiam facere diligamus atque valeamus, anathema sit. Can. 4.

II. Beim Beweise für die aufgestellte These wird die physische Notwendigkeit der gratia actualis *elevans* für jeden übernatürlich guten Akt erwiesen werden. Wo es zweckmäßig ist, werden wir auf die Notwendigkeit der Gnade auch zu den Anfängen des Heils und im Gerechtfertigten besonders hinweisen. Der Beweis für unseren Satz ergibt sich aber

1464. Die Notwendigkeit der Gnade nach der heiligen Schrift.

1. aus der heiligen Schrift.

a. Nach der Lehre der heiligen Schrift ist der Mensch von Natur aus ein Kind des Zornes (*Ephes.* 2, 3); Knecht der Sünde (*Rom.* 6, 17); er ist tot (*Rom.* 5, 15; 2 *Cor.* 5, 14; *Ephes.* 2, 5; *Joann.* 3, 5). In diesem Zustand kann der Mensch aber nichts zu seinem Heile thun; er kann keinen einzigen Heilsakt erwecken, auch nicht den Anfang seines Heiles wirken. Er ist eben übernatürlich tot und kann daher in der übernatürlichen Ordnung ebenso wenig einen Akt setzen, wie ein natürlich toter Mensch in der natürlichen Ordnung.

b. Auch positiv wird die Notwendigkeit der Gnade gelehrt. Sine me nihil potestis facere. *Joann.* 15, 5. Nemo in Spiritu Dei loquens dicit anathema Jesu. Et nemo potest dicere: Dominus Jesus, nisi in Spiritu sancto. 1 *Cor.* 12, 3. Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia

nostra ex Deo est. 2 *Cor.* 3, 5. Deus est enim, qui operatur in vobis et velle et perficere. *Phil.* 2, 13.

c. In all diesen Stellen ist auch die Wahrheit enthalten, daß der Mensch zu den ersten Heilsakten der Gnade bedarf. Ausdrücklich auf dieselben bezieht es sich, wenn es heißt: Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum. *Joann.* 6, 44. Quis prior dedit illi, et retribuetur ei? *Rom.* 11, 35. Quis te discernit? quid autem habes, quod non accepisti? si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis? 1 *Cor.* 4, 7.

d. Auch für die Gerechtfertigten haben die angeführten Stellen volle Geltung. Übrigens sind die Worte: Sine me nihil potestis facere (*Joann.* 15, 5) zu Gerechten gesprochen, und die Apostel beten: Adauge nobis fidem. *Luc.* 17, 5;

2. aus der Lehre der Väter. Für jeden, auch den geringsten übernatürlichen Akt fordert der hl. Augustinus die aktuelle Gnade. Ne quis putaret, saltem parvum aliquem fructum posse a semetipso palmitem ferre, cum dixisset: *hic fert fructum multum,* non ait, quia sine me *parum* potestis facere, sed sine me *nihil* potestis facere. Sive ergo *parum,* sive *multum* sine illo fieri non potest, sine quo *nihil* fieri potest. In Joann. Tr. 81 n. 3. Und wiederum sagt der nämliche heilige Lehrer: Sine illo vel operante, quid velimus, vel cooperante, cum volumus, ad bona pietatis opera *nihil* valemus. De grat. et lib. arbitr. c. 17 n. 33. Andere Väterstellen s. *Mazzella,* l. c. p. 178 sqq.; p. 188 sq.; p. 203 sq.; 1465. Die Notwendigkeit der Gnade nach den heil. Vätern.

3. aus den Lehrentscheidungen der Kirche, insbesondere gegen die Pelagianer und Semipelagianer.

a. Die Pelagianer.

α. Der katholischen Lehre von der Notwendigkeit der Gnade zum übernatürlichen Guten steht diametral gegenüber der in der neueren Zeit vom Socinianismus und Rationalismus erneuerte Palagianismus. Die Pelagianer behaupteten, Gnade im eigentlichen Sinne des Wortes gebe es überhaupt nicht; sie sei auch nicht notwendig, da der Mensch lediglich in Kraft seines freien Willens imstande sei, das ganze Gesetz vollkommen zu erfüllen und in vollkommener Anamarthesie und Apathie zu leben. Mit Recht wurde diese Lehre vom hl. Hieronymus (Ep. 133) als stoisch bezeichnet. Die pelagianische Häresie beruht auf einem doppelten Irrtum, den die Prädestinatianer mehr oder weniger mit ihnen teilen, nämlich 1466. Lehre der Pelagianer.

αα. auf der Verkennung und Leugnung des Unterschiedes zwischen der natürlichen und übernatürlichen Güte und Gerechtigkeit. Pelagius kennt weder im Urstande noch im Christentum die übernatürliche Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit, die er als Bedingung der Seligkeit fordert, ist die Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes; 1467. Grundlage des Pelagianismus.

ββ. auf dem Wahne, daß jede Einwirkung der göttlichen Gnade auf den Willen, wie auch die Erbsünde unverträglich sei mit der Freiheit des Willens, die Pelagius als absolute Unabhängigkeit von jeder nicht in seiner eigenen Selbstbestimmung liegenden Einwirkung betrachtete.

Weil aber diese Lehre in schreiendem Widerspruch mit dem Christentum steht, redeten die Pelagianer zwar von der Gnade; allein sie verstanden darunter den freien Willen selbst, das Gesetz sowie die Lehre und das Beispiel Christi, ferner die Sündenvergebung und endlich die bloße Erleuchtung 1468. Was die Pelagianer unter Gnade verstanden.

des Verstandes. Aufs äußerste gedrängt, haben sie vielleicht auch eine gratia voluntatis und ihre Nützlichkeit, aber nicht deren Notwendigkeit zugegeben.

1469. Verurteilung des Pelagianismus. β. Der Pelagianismus wurde sofort und vielfältig verurteilt und zwar

αα. auf den Synoden von Karthago und Mileve, welche von Innocenz I. bestätigt wurden, sowie durch das Plenarkonzil von Karthago, welches von Papst Zosimus seine Bestätigung erhielt. S. *Denzinger*, Enchiridion n. 64 sqq.;

ββ. durch die littera tractatoria des Papstes Zosimus, mit der alle Bischöfe mit Ausnahme von siebzehn unter Anführung von Julian, Bischof von Eclanum in Apulien, einverstanden waren;

γγ. von den Päpsten Bonifatius I., Coelestin I., Sixtus III. u. a.;

δδ. zugleich mit dem Nestorianismus auf dem Konzil von Ephesus;

εε. zugleich mit dem Semipelagianismus durch das von Bonifatius II. bestätigte *Arausicanum* II (529). *Denzinger*, l. c. n. 144 sqq.;

ζζ. durch das Konzil von Trient: Si quis dixerit, hominem suis operibus, quae vel per humanae naturae vires vel per legis doctrinam fiant, absque divina per Jesum Christum gratia posse iustificari coram Deo: anathema sit. Sess. 6 de iustif. can. 1.

Si quis dixerit, ad hoc solum divinam gratiam per Jesum Christum dari, ut facilius homo iuste vivere ac vitam aeternam promereri possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed aegre tamen et difficulter possit: anathema sit. L. c. can. 2.

Si quis dixerit, sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione atque eius adiutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse, sicut oportet, ut ei iustificationis gratia conferatur: anathema sit. L. c. can. 3. Vgl. auch l. c. cap. 16.

1470. Notwendigkeit der Gnade für die Gerechten. Diese Lehrentscheidungen gelten nicht bloß für den noch nicht Gerechtfertigten, sondern ganz und unbedingt auch für den Gerechtfertigten. Überdies erklärt das Tridentinum noch: Cum enim ille ipse Christus Jesus tamquam caput in membra, et tamquam vitis in palmites, in ipsos *iustificatos* iugiter virtutem influat, quae virtus bona eorum opera semper antecedit et comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent: nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis quidem operibus, quae in Deo sunt facta, divinae legi pro huius vitae statu satisfecisse, et vitam aeternam suo etiam tempore, si tamen in gratia decesserint, consequendam vere promeruisse censeantur. Sess. 6 de iustif. cap. 16. Es hat also auch der Gerechtfertigte zu jedem übernatürlich guten Akte die aktuelle Gnade, und zwar die praeveniens, adiuvans und consequens notwendig, und es genügt nicht die bloße habituelle Gnade oder der bloße Habitus der Gerechtigkeit.

1471. Lehre der Semipelagianer. b. Die Semipelagianer.

α. Die Semipelagianer beschuldigten den hl. Augustinus prädesti-

natianischer Übertreibungen und behaupteten, zwischen ihm und Pelagius die richtige Mitte zu halten.

Sie lehrten aber, der Mensch könne aus eigener Kraft im Werke seiner Rechtfertigung wenigstens den Anfang machen, nämlich durch ein heilsames Verlangen nach dem Glauben und dem Heile, und dadurch zwar nicht *de condigno,* aber doch einigermaßen die Rechtfertigung verdienen. Nach erlangter Rechtfertigung aber bedürfe er keiner besonderen Gnadenhülfe, um gute verdienstliche Werke zu thun und in der heiligmachenden Gnade bis ans Ende zu verharren.

Sie lehrten also zwar bezüglich der Rechtfertigung selbst eine unbedingte Notwendigkeit der Gnade; allein sie leugneten eine solche bezüglich der Anfänge des Heils, und der *perseverantia finalis.*

Zur Begründung ihrer Lehre beriefen sie sich auf Schriftstellen, welche, 1172. Berufung der Semipelagianer auf Schrift und Väter.
ohne die Gnade zu erwähnen, den Menschen zum Gebete, zur Bekehrung u. s. w. auffordern, während sie die klaren Aussprüche der heiligen Schrift unbeachtet ließen, welche die unbedingte Notwendigkeit der Gnade zu allen Heilsakten ganz unzweideutig lehren.

Ähnlich verfuhren sie mit voraugustinischen Väterstellen. Allerdings haben die voraugustinischen Väter, die nicht den Pelagianismus, sondern den die Freiheit leugnenden heidnischen Fatalismus und Manichäismus zu bekämpfen hatten, die Freiheit des menschlichen Willens in den Vordergrund gestellt, und zwar oft in einer an und für sich mißverständlichen Weise. Selbst Augustinus ging in seinen antimanichäischen Schriften so vor und bekennt von sich selbst, er habe früher die Notwendigkeit der Gnade nicht genügend erkannt. Niemals aber war die Kirche semipelagianisch. Wie wäre es sonst auch denkbar, daß sie den Semipelagianern sofort mit solcher Energie entgegengetreten wäre?

β. Aufs schärfste verurteilt wurde diese Irrlehre außer von den 1173. Verurteilung des Semipelagianismus.
heiligen Vätern, besonders von Augustinus und von Prosper von Aquitanien, hauptsächlich

αα. von Papst Cölestin I. in seiner epistola ad episcopos Galliae (431). Zuerst nimmt der Papst den hl. Augustinus in Schutz gegen die semipelagianischen Verdächtigungen: nec unquam hunc sinistrae suspicionis saltem rumor aspersit (c. 2). Dann erklärt Cölestin, neminem de profundo illius ruinae per liberum arbitrium posse consurgere, nisi eum gratia Dei miserantis erexerit (c. 4); neminem esse per semetipsum bonum, nisi participationem sui ille donet, qui solus est bonus (c. 5); neminem etiam baptismatis gratia renovatum idoneum esse ad superandas diaboli insidias et ad vincendas carnis concupiscentias, nisi per quotidianum adiutorium Dei perseverantiam bonae conversationis acceperit (c. 6); quod nemo nisi per Christum libero bene utatur arbitrio (c. 7);

ββ. durch die von Bonifatius II. bestätigte Synode von Orange 1174. Auch der Anfang des Heilsaktes ist ein Werk der Gnade.
(529). Dieselbe hat in 25 Kanones nach den von Papst Felix IV. dem Erzbischof Cäsarius von Arles zugesandten Sentenzen, welche hauptsächlich den Schriften Augustins und Prospers entnommen waren, die semipelagianische Lehre allseitig verurteilt. Zunächst wird die Wahrheit ausgesprochen, daß alles übernatürliche Gute von seinem ersten Anfang an ein Werk der Gnade ist. Si quis sicut augmentum, ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum . . . .

non per gratiae donum . . . ., sed naturaliter nobis inesse dicit, Apostolicis dogmatibus adversarius approbatur. Can. 5.

Daher empfängt der Mensch nicht etwa erst auf sein Gebet hin Gnade,

1475. Gebet u. Gnade. sondern das Gebet selbst ist eine Gnadenwirkung. Si quis ad invocationem humanam gratiam Dei dicit posse conferri, non autem ipsam gratiam facere, ut invocetur a nobis, contradicit Jsaiae prophetae vel Apostolo idem dicenti: Inventus sum a non quaerentibus me, palam apparui his, qui me non interrogabant. Can. 3.

1476. Der Wille, sich zu bekehren und die Gnade. Gott erwartet also nicht, daß wir von Sünden gereinigt sein wollen, sondern er selbst bewirkt durch Eingebung des heiligen Geistes, daß wir dieses wollen. Si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum expectare contendit, non autem ut etiam purgari velimus, per Sancti Spiritus infusionem et operationem in nobis fieri confitetur, resistit ipsi Spiritui Sancto per Salomonem dicenti: Praeparatur voluntas a Domino, et Apostolo salubriter praedicanti: Deus est, qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate. Can. 4.

1477. Die Gnade die Ursache des Glaubens und Wollens. Daher wird die Gnade nicht unserem Glauben, Wollen, Verlangen, Streben geschenkt, sondern die zuvorkommende Gnade ist selbst die Ursache aller dieser Akte. Si quis sine gratia Dei credentibus, volentibus, desiderantibus, conantibus, laborantibus, vigilantibus, studentibus, petentibus, quaerentibus, pulsantibus nobis misericordiam dicit conferri divinitus, non autem ut credamus, velimus vel haec omnia, sicut oportet, agere valeamus, per infusionem et inspirationem Sancti Spiritus in nobis fieri confitetur, et aut humilitati aut oboedientiae humanae subiungit gratiae adiutorium, nec, ut oboedientes et humiles simus, ipsius gratiae donum esse consentit, resistit Apostolo dicenti: Quid habes, quod non accepisti? et: Gratia Dei sum id, quod sum. Can. 6.

1478. Vorbereitung auf d. Rechtfertigung. Folglich kann auch niemand aus eigener Kraft sich auf die Rechtfertigung vorbereiten und zur Taufe gelangen (can. 8). Gottes Gabe ist es vielmehr, wenn wir etwas Gutes denken und vom Bösen uns abwenden. Divini est muneris, cum et recte cogitamus, et pedes nostros a falsitate et iniustitia continemus. Quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum ut operemur, operatur. Can. 9.

Alles dieses faßt das Konzil nochmals zusammen in den Worten: Hoc etiam salubriter profitemur et credimus, quod in omni opere bono non nos incipimus et postea per Dei misericordiam adiuvamur, sed ipse nobis nullis praecedentibus bonis meritis et fidem et amorem sui prius inspirat, ut et baptismi sacramenta fideliter requiramus, et post baptismum (cum ipsius adiutorio) ea, quae sibi sunt placita, implere possimus. Can. 25.

1479. Nur für die Heilsakte ist die Gnade notwendig. Bei diesen Lehrentscheidungen gegen die Semipelagianer ist noch besonders zu beachten, daß es sich in denselben nur um übernatürlich gute, Gott wohlgefällige, zum Heile nützliche Akte handelt, um jenen Glauben, jenes Verlangen und Wollen, *sicut oportet.* Das Arausicanum hat dies in die Worte gekleidet: Tales nos amat Deus, quales futuri sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito. Can. 12.

Es stellen daher diese Lehrentscheidungen nicht in Abrede, daß der

Mensch aus eigener Kraft irgend welche natürlich gute Akte setzen, und daß die darauf beruhende natürliche Sittlichkeit in verschiedenen verschieden sei; allein es ist unbedingt falsch, daß solche natürlich gute Akte und ein solcher natürlich guter Habitus irgendwie ein Anfang im Werke unseres Heiles sind oder die Gnade der Rechtfertigung auch in ihren ersten Anfängen irgendwie verdienen oder auch nur bedingen; 1480. Der Mensch kann aus eigener Kraft natürlich gute Akte setzen.

4. aus dem theologischen Denken.

a. Jeder übernatürlich gute Akt ist auf das übernatürliche Ziel des Menschen, die visio beatifica, gerichtet. Ziel und Mittel müssen aber in Verhältnis zu einander stehen. Das quoad substantiam übernatürliche Ziel, die visio beatifica, erfordert daher auch quoad substantiam übernatürliche Akte. Zu ihnen muß daher der Mensch durch die gratia elevans erhoben werden. Videre Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creaturae .... Naturalis enim cognitio cuiuslibet creaturae est secundum modum substantiae eius .... Omnis autem cognitio, quae est secundum modum substantiae creatae, deficit a visione divinae essentiae, quae in infinitum excedit omnem substantiam creatam. Unde nec homo nec aliqua creatura potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia. S. Th. 1. 2 q. 5 a. 5 c. 1481. Ziel und Mittel müssen einander proportioniert sein.

b. Die semipelagianische Behauptung, der Mensch könne aus eigener Kraft irgendwie einen Anfang der Rechtfertigung machen, widerspricht 1482. Der Semipelagianismus steht im Widerspruch mit wichtigen Wahrheiten.

α. dem Unterschied und Verhältnis zwischen Natur und Gnade, indem darin entweder behauptet wird, daß man übernatürliche Akte aus bloß natürlicher Kraft setzen oder durch natürliche Akte Übernatürliches hervorbringen und erlangen könne, wovon das eine so widersinnig ist wie das andere;

β. der absoluten Gratuität der Gnade: Vgl. § 149;

γ. der christlichen Grundwahrheit, daß Gott die erste Ursache unseres Heiles ist, eine Grundwahrheit, in deren praktischen Anerkennung die wahre christliche Demut und Frömmigkeit liegt. Nach dem Semipelagianismus ist nicht Gottes Erbarmung und Christi Gnade, sondern des Menschen eigenes Thun Anfang des Heiles, wozu die Gnade gleichsam ergänzend hinzukommt.

c. Die Notwendigkeit der aktuellen Gnade für den Gerechtfertigten ergibt sich aus folgender Erwägung. Die habituelle Gnade verleiht zwar den Habitus der übernatürlichen Tugenden; allein dieser Habitus bringt Tugendakte nicht von sich selbst hervor. Dazu bedarf es jedesmal eines neuen selbständigen Willensaktes. Soll aber dieser Willensakt ein übernatürlicher sein, so kann er nicht die bloße Thätigkeit des Willens, sondern muß vor allem die aktuelle Gnade zum Princip haben. Daher bedarf der Gerechtfertigte zu jedem actus meritorius zwar nicht eines neuen eingegossenen Habitus, wohl aber einer neuen gratia actualis. Homo in gratia existens non indiget alio auxilio gratiae quasi aliquo habitu alio infuso. Indiget tamen auxilio gratiae secundum alium modum, ut scilicet a Deo moveatur ad recte agendum. S. Th. 1. 2 q. 109 a. 9 c. 1483. Habitus u. Akt.

§ 142. Notwendigkeit der Gnade zum natürlich Guten.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VIII § 116; *Mazzella,* De gratia Christi Disp. 2 a. 6.

1484. Notwendigkeit der Gnade zum natürlich Guten.

Für den gefallenen Menschen ist die *gratia medicinalis* moralisch oder relativ notwendig, um alle natürlichen Religionswahrheiten genügend zu erkennen, das gesamte natürliche Sittengesetz vollständig zu erfüllen, alle Versuchungen, namentlich die schweren, zu überwinden und demnach auf die Dauer von schweren Sünden frei zu bleiben.

I. Bevor wir diesen Satz beweisen, sei auf folgendes aufmerksam gemacht.

1485. Zu natürlich guten Akten ist gratia elevans nicht notwendig.

1. Hier ist nicht die Rede von übernatürlichen Akten, die nach der vorhergehenden These eine gratia *elevans* voraussetzen, sondern von rein natürlichen Akten des Verstandes und des Willens. Eine gratia *elevans* wird daher für diese Akte nicht gefordert; sie bewegen sich ja in den Schranken des Natürlichen.

2. In Bezug auf die einzelnen Teile unserer These ist zu bemerken:

1486. Der Mensch besitzt die physische Fähigkeit, jede natürliche religiöse Wahrheit zu erkennen.

a. Der Mensch hat auch im Zustand der gefallenen Natur die physische Fähigkeit nicht verloren, jede natürliche religiöse Wahrheit zu erkennen, aber infolge des vulnus *ignorantiae* ist er moralisch außer Stand, sie vollständig, ohne Beimischung von Irrtum und mit Sicherheit durch seine natürliche Kraft zu erkennen.

1487. Der Mensch besitzt die physische Fähigkeit, jedes natürliche Sittengesetz zu erfüllen.

b. Ebenso ist ihm auch die Erfüllung jedes natürlichen Sittengesetzes zwar physisch möglich, moralisch aber unmöglich wegen des vulnus *voluntatis*, namentlich wegen der Konkupiscenz. Das gilt namentlich von dem höchsten natürlichen Gebote, Gott als den Schöpfer der Natur mit natürlicher Liebe über alles zu lieben. Denn obwohl der Mensch diese ihm konnaturale Liebe in statu naturae purae haben könnte, so doch nicht genügend in statu naturae lapsae. Homo in statu naturae integrae dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum; et ita Deum diligebat plus quam se ipsum et super omnia. Sed in statu naturae corruptae homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. Et ideo dicendum est, quod homo in statu naturae integrae non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia, licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis; sed in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiae naturam sanantis. S. Th. 1. 2 q. 109 a. 3 c.

1488. Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Gottesliebe.

Daß aber zwischen natürlicher und übernatürlicher Liebe und Gesetzeserfüllung ein specifischer Unterschied besteht, wurde, wie wir später näher sehen, ausdrücklich gegen Bajus und die Jansenisten entschieden. Vgl. unter den verurteilten Sätzen des Bajus Prop. 61 und 62; in der Bulle *Unigenitus* Clemens XI. Prop. 44 und 64; in der Bulle *Auctorem fidei* Prop. 24.

c. Leichte Versuchungen kann der Mensch auch im gefallenen Zustande überwinden; aber zur Überwindung aller, auch der schweren, Versuchungen bedarf er infolge der Willensschwäche des göttlichen Beistandes. Auch diese Notwendigkeit ist also keine physische, sondern eine moralische. 1489. Versuchungen u. Gnade.

3. Aus diesem allem folgt das moralische Unvermögen, auf die Dauer ohne Gnade von schweren Sünden frei zu bleiben.

4. Da die moralische Unmöglichkeit, ohne Gnade Gottes alle natürlichen religiösen Wahrheiten zu erkennen, alle natürlichen Gebote zu beobachten, alle Versuchungen zu überwinden und demnach alle Sünden zu meiden eine Folge der durch die Erbsünde der Natur geschlagenen Wunden ist, so ist die Gnade, welche diese natürliche Unfähigkeit beseitigt, ein gratia *medicinalis*. 1490. Die zum natürlich Guten notwendige Gnade ist gratia medicinalis.

II. Der Beweis für unsere These ergibt sich

1. aus der heiligen Schrift.

a. Die Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft zur Erkenntnis der gesamten natürlichen Wahrheiten wird also ausgesprochen: Intellexi, quod omnium operum Dei nullam possit homo invenire rationem, eorum quae fiunt sub sole: et quando plus laboraverit ad quaerendum, tanto minus inveniat: etiam si dixerit sapiens se nosse, non poterit reperire. *Eccles*. 8, 17. Und wiederum: Cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae. Corpus enim, quod corrumpitur, aggravat animam, et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem. Et difficile aestimamus, quae in terra sunt: et quae in prospectu sunt, invenimus cum labore. *Sap*. 9, 14 sqq. 1491. Die Unzulänglichkeit der Vernunft nach der Schrift.

b. Die Notwendigkeit der Gnade zur Erfüllung des ganzen natürlichen Sittengesetzes wird klar und bestimmt vom hl. Paulus gelehrt: Velle adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio. Non enim quod volo bonum, hoc facio, sed quod nolo malum, hoc ago. . . . Video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis. Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? Gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum. *Rom*. 7, 18. 19. 23. 24. 1492. Die Notwendigkeit der Gnade zur Erfüllung des Sittengesetzes nach der Schrift.

c. Der Gnade Gottes wird zugeschrieben, daß der Mensch in der Versuchung nicht fällt: In te eripiar a tentatione. *Ps*. 17, 30. Oculi mei semper ad Dominum, quoniam ipse evellet de laqueo pedes meos. *Ps*. 24, 15. Impulsus eversus sum ut caderem, et Dominus suscepit me. *Ps*. 117, 13. Tentatio vos non apprehendat nisi humana; fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere. 1 *Cor*. 10, 13. Vgl. auch *Ephes*. 6, 11; *Matth*. 26, 41; 1493. Die Versuchungen u. die Gnade nach der Schrift.

2. aus der Lehre der hl. Väter. Dieselben betonen die Notwendigkeit der Gnade oft derart, daß es den Anschein hat, als ob sie den Menschen überhaupt für unfähig hielten, etwas sittlich Gutes zu thun. In hoc agone, cum confligimus, Deum habemus spectatorem; in hoc agone, cum laboramus, Deum poscimus adiutorem; si enim non 1494. Die Notwendigkeit der Gnade zum natürlich Guten nach den heil. Vätern.

ipse nos adiuvat, non dico vincere, sed nec pugnare poterimus. *August.*, Serm. 156 c. 9. Vgl. auch *August.*, De perf. inst. hom. c. 2;

1495. Die Notwendigkeit der Gnade zum natürlich Guten in der Lehre der Kirche und der Theologen.

3. aus der Lehre der Kirche. Das Konzil von Trient erklärt zunächst im allgemeinen die Korruption der menschlichen Natur durch die Sünde Adams: Si quis non confitetur . . . . totum Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse: anathema sit. Sess. 5 de pecc. orig. c. 1. Sodann definiert es noch bestimmter: Qui se existimant stare, videant ne cadant . . . . Formidare enim debent, scientes, quod in spem gloriae et nondum in gloriam renati sunt, de pugna, quae superest cum carne, cum mundo, cum diabolo, in qua victores esse non possunt, nisi cum Dei gratia. Sess. 6 de instif. c. 13;

4. aus der Lehre der Theologen. Mit dem hl. Thomas stimmen alle Theologen überein, wenn er schreibt: In statu naturae corruptae non potest homo implere omnia mandata divina sine gratia sanante. S. Th. 1. 2 q. 109 a. 4 c.;

1496. Die Notwendigkeit der Gnade zum natürlich Guten nach dem hl. Thomas.

5. aus dem theologischen Denken. Der hl. Thomas beweist, daß der Sünder ohne die Gnade die Sünde nicht immer meiden kann mit folgenden Argumenten.

a. Cum enim mens hominis a statu rectitudinis declinaverit, manifestum est, quod recessit ab ordine debiti finis. Illud igitur, quod deberet esse in affectu praecipuum tamquam ultimus finis, efficitur minus dilectum illo ad quod mens inordinate conversa est sicut in ultimum finem. Quandocunque igitur occurrerit aliquid conveniens inordinato fini, repugnans fini debito, eligetur, nisi reducatur ad debitum ordinem, ut finem debitum omnibus praeferat, quod est gratiae effectus. Dum autem eligitur aliquid quod repugnat ultimo fini, impedimentum praestat gratiae, quae dirigit in finem. Unde manifestum est, quod post peccatum non potest homo abstinere ab omni peccato, antequam per gratiam ad debitum ordinem reducatur.

b. Cum mens inclinata fuerit ad aliquid, non se iam habet aequaliter ad utrumque oppositorum, sed magis ad illud, ad quod est inclinata. Illud autem, ad quod mens magis se habet, eligit, nisi per rationis discussionem ab eo quadam sollicitudine abducatur; unde et in repentinis signum interioris habitus praecipue accipi potest. Non est autem possibile mentem hominis continue in ea vigilantia esse, ut per rationem discutiat quidquid debet velle vel agere. Unde consequitur, quod mens aliquando eligat id, ad quod est inclinata inclinatione manente; et ita, si inclinata fuerit in peccatum, non stabit diu, quin peccet, impedimentum gratiae praestans, nisi ad statum rectitudinis reducatur. S. c. gent. l. 3 c. 161;

6. aus der Erfahrung.

1497. Ob zur Erfüllung des Naturgesetzes auch gratia habitualis notwendig ist.

Scholion 1. Es ist eine Streitfrage, ob zur vollkommenen Erfüllung des natürlichen Gesetzes die gratia *actualis* genüge, oder ob auch die gratia *habitualis*, also der Gnadenstand, erforderlich sei. Der hl. Thomas und viele Theologen sind der letzteren Meinung. Sie begründen dieselbe damit, nur im Gnadenstand sei das Herz in Gott befestigt, aber nur ein in Gott befestigtes Herz vermöge allen

Versuchungen zu widerstehen, keineswegs aber ein von Gott getrenntes und den Kreaturen zugewendetes Herz. In statu naturae corruptae indiget homo gratia habituali sanante naturam ad hoc, quod omnino a peccato abstineat .... Cum enim homo non habet cor suum firmatum in Deo, ut pro nullo bono consequendo vel malo vitando ab eo separari vellet, occurrunt multa, propter quae consequenda vel vitanda homo recedit a Deo, contemnendo praecepta ipsius, et ita peccat mortaliter. S. Th. 1. 2 q. 109 a. 8 c.

Zum positiven Beweis beruft man sich z. B. auf *Rom.* 8, 2. Lex spiritus vitae in Christo Jesu liberavit me a lege peccati et mortis, auf manche Stellen der Konzilien und Aussprüche der hl. Väter. Andere große Theologen halten diese Stellen nicht für entscheidend und lehren, daß Gott bloß durch gratia *actualis medicinalis* einen Menschen vor jeglicher schweren Übertretung des Naturgesetzes bewahren könne. Diese Möglichkeit kann ganz gewiß nicht in Abrede gestellt werden. Ebenso gewiß dürfte aber das andere die Regel sein. So vereinigt Suarez beide Ansichten. Vgl. De gratia. l. 1 c. 27.

Scholion. 2. Daß auch der Gerechtfertigte, um auf die Dauer von jeder schweren Übertretung des Gesetzes frei zu bleiben, der gratia actualis bedarf, ist unbestritten. Für übernatürliche Akte bedarf er der gratia *elevans*, wie in der vorigen These nachgewiesen wurde. Aber auch gratia *medicinalis* ist ihm notwendig, da auch in dem Gerechten, wie die Erfahrung einem jeden bestätigt, die Begierlichkeit und Schwäche des Willens der Überwindung von Versuchungen sich entgegenstellen. 1498. Auch der Gerechte bedarf der gratia medicinalis.

§ 143. Notwendigkeit eines besonderen Gnadenprivilegs für den Gerechtfertigten zur Vermeidung aller läßlichen Sünden.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VIII § 400; *Mazzella*, De gratia Christi Disp. 2 a. 5.

I. Obgleich der Gerechtfertigte im stande ist, mit der Gnade Gottes alle Todsünden zu meiden, so ist er doch, der gratia habitualis und aller nach der gewöhnlichen Gnadenordnung verliehenen gratia actualis ungeachtet, moralisch außer stand, auch alle läßlichen Sünden, namentlich die *semideliberata* oder *subreptitia*, längere Zeit zu meiden, wenn er auch jede einzelne an und für sich meiden kann und eben deshalb sündigt, falls er sie nicht meidet. 1499. Zur Vermeidung aller läßlichen Sünden bedarf der Gerechtfertigte eines besonderen Gnadenprivilegs. Dies Privileg wird gefordert

Diese These ist gegen die Pelagianer gerichtet, welche behaupteten, der Mensch könne durch seine natürlichen Kräfte alle Sünden ohne Ausnahme meiden und ganz vollkommen leben. Vgl. n. 1166.

Der Beweis für unseren Satz wird geführt

1. aus der heiligen Schrift. In multis offendimus omnes. *Jac.* 3, 2. Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est. 1 *Joann.* 1, 8. Neque enim est homo, qui non peccet. 2 *Par.* 6, 36. Septies cadet iustus. *Prov.* 24, 16; daher muß nach der Anordnung Christi auch der Gerechte in Wahrheit täglich beten: Dimitte nobis debitanostra. *Matth.* 6, 12; von der heiligen Schrift;

2. aus der Lehre der hl. Väter. Nemo sine peccato esse potest, et quisquis inculpatum se esse dixerit, aut superbus aut stultus est. *Cyprian.*, De mortal. n. 3 sq. Firmissime tene et nullatenus dubites, etiam iustos atque sanctos homines .... sine peccato hic neminem vivere posse. *Fulgent.*, De fid. c. 41. Necesse est nos subiacere peccato .... fragilitate et mutatione voluntatis humanae, quae per momenta variatur. *Hieron.*, Contr. Pelag. l. 2 n. 30. Nec quisquam tam arroganter insanit, ut non sibi pro suis qualibuscunque peccatis Dominica oratione opus von den hl. Vätern;

esse arbitretur. *August.*, De peccat. merit. et remiss. l. 2 c. 13 n. 18;

von der Kirche; 3. aus den Lehraussprüchen der Kirche. Die Synode von Mileve erklärt: Placuit, quod ait S. Joannes Apostolus: Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est: quisquis sic accipiendum putaverit, ut dicat *propter humilitatem* non oportere dici, nos non habere peccatum, non *quia ita vere est*, anathema sit. Can. 6. Dasselbe wird Can. 8 von den Worten: dimitte nobis debita nostra erklärt. Im Can. 7 aber wird die Auslegung dieser Worte verworfen, als bete der Gerechte dieselben pro aliis potius quam pro se. Das Konzil von Trient aber spricht ganz bestimmt aus: Si quis hominem semel iustificatum dixerit . . . . posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de Beata Virgine tenet Ecclesia: anathema sit. Sess. 6 de iustif. can. 23;

von dem theologischen Denken. 4. aus dem theologischen Denken. Die menschliche Gebrechlichkeit und Begierlichkeit äußert auch in dem heiligsten, so lange er auf Erden ist, noch ihre verderblichen Wirkungen. In quo quidem statu gratiae habitualis potest homo abstinere ab omni peccato mortali, quod in ratione consistit . . . ., non autem potest homo abstinere ab omni peccato veniali propter *corruptionem inferioris appetitus sensualitatis*, cuius motus singulos quidem ratio reprimere potest, et ex hoc habent rationem peccati et voluntarii, non autem omnes, quia dum uni resistere nititur, fortassis alius insurgit; et etiam quia ratio non semper potest esse pervigil ad huiusmodi motus vitandos. S. Th. 1. 2 q. 109 a. 8 c.

1500. Gott hat der allerseligsten Jungfrau Maria das besondere Gnadenprivileg verliehen, von allen läßlichen Sünden frei zu bleiben.

II. Allerdings kann aber Gott einem Menschen die Freiheit von allen, auch den kleinsten läßlichen Sünden durch ein besonderes Privileg, d. h. eine von den gewöhnlichen Gnaden verschiedene, ganz außerordentliche Gnadengabe verleihen.

Thatsächlich wurde dies besondere Gnadenprivileg der allerseligsten Jungfrau Maria geschenkt. Dies ist

1. die einmütige Lehre der hl. Väter. Schon der hl. Augustinus will Maria von dem allgemeinen Gesetz ausgenommen wissen: Excepta Sancta Virgine, de qua propter honorem Domini nullam prorsus cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem. De nat. et grat. c. 36 n. 42. Der hl. Bernard aber schreibt: Ego puto, quod et copiosior sanctificationis benedictio in eam descenderit, quae . . . . vitam ab omni deinceps peccato custodiret immunem; quod nemini alteri in natis quidem mulierum creditur esse donatum. Epist. ad Canon. Lugdun.;

2. die Lehre der Kirche. Das Konzil von Trient betrachtet es als die Lehre der Kirche, daß Maria dies Gnadenprivileg besaß. Sess. 6 de iustif. can. 23 s. oben n. 1499.;

3. eine Forderung des theologischen Denkens. Maria war frei von der Erbsünde und allen Folgen derselben, die irgendwie eine Hinneigung zur Sünde enthalten (n. 838). Der Grund, weshalb die anderen Menschen alle läßlichen Sünden im Sinne unserer These nicht meiden können, fällt also bei ihr durch ein besonderes Gnadenprivileg weg.

Auch geziemte es sich, daß die Mutter des Erlösers von jeder

Sünde frei blieb, wie der hl. Bernard argumentiert: Decuit Reginam Virginum, singularis privilegio sanctitatis, absque omni peccato ducere vitam, quae dum peccati mortisque pareret peremptorem, munus vitae et iustitiae omnibus obtineret. L. c. Der hl. Thomas aber schließt aus der Mutterwürde Mariens: Et ideo simpliciter fatendum est, quod Beata Virgo nullum actuale peccatum commisit, nec mortale, nec veniale, ut sic in ea impleatur, quod dicitur: Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te. S. Th. 3 q. 27 a. 4 c. 1501. Die Freiheit von allen läßlichen Sünden ziemte der Mutter Gottes.

Von keinem andern Heiligen, auch nicht von den in utero sanctificati, ist dasselbe Privileg wie bei Maria erwiesen. Beim hl. Joseph wird bezüglich der Tugend der Reinheit ein solches Privileg allgemein angenommen, wie dieses auch andere Heiligen wenigstens teilweise besaßen.

§ 144. Die Gnade der Beharrlichkeit.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VIII § 403 f.; *Mazzella*, De gratia Christi Disp. 2 a, 4.

Der Gerechte bedarf, um in der Gerechtigkeit bis zum Ende zu verharren, besonderer göttlichen Hülfe, weshalb die endliche Beharrlichkeit mit Recht *magnum donum* genannt wird. 1502. Die Gnade der Beharrlichkeit.

I. Zum Verständnis der These muß folgendes vorausgeschickt werden.

1. Es ist hier die Rede von der perseverantia *finalis*, von der Beharrung im engsten Sinne, vermöge welcher der Mensch wirklich bis zum Ende in der heiligmachenden Gnade beharrt und in der Gnade stirbt. Sie ist daher identisch mit der Gnade des guten Todes. Die perseverantia finalis ist also zu unterscheiden 1503. Beharrlichkeit in engerem u. weiterem Sinne.

a. von der speciellen Tugend der perseverantia, nämlich der Standhaftigkeit oder Beharrlichkeit, die sich durch nichts vom guten Vorsatz abbringen läßt;

b. von der allgemeinen Tugend der Beharrlichkeit, welche jedem Gerechten eigen und mit der heiligmachenden Gnade eingegossen wird;

c. von dem aktuellen Beharren während längerer Zeit in der Gnade, was ohne aktuelle entitative und supernaturale Gnade nicht möglich ist, weil man ohne sie einesteils moralisch unfähig ist, alle schweren Sünden zu meiden, und weil man übernatürliche Akte setzen muß, um nicht in schwere Sünden endlich zu fallen.

2. Das donum perseverantiae hat mithin nur derjenige, der wirklich im Stande der Gnade stirbt. 1504. Perseverantia activa und passiva.

Hier ist nun ein doppelter Fall möglich:

a. Stirbt der Gerechtfertigte alsbald nach erlangter Rechtfertigung, ohne daß ihm irgend welche Gelegenheit zum Kampfe gegeben war, so besteht das magnum donum perseverantiae lediglich in der Gnade des guten Todes. Diese Beharrlichkeit wird perseverantia *passiva*, genannt, weil hier die Beharrung ohne jegliche eigene Mitwirkung des Beharrenden stattfindet. Das ist namentlich bei den nach der hl. Taufe sterbenden Kindern der Fall. Darauf kann man anwenden *Sap* 4, 11.

b. Bei dem Erwachsenen, der nach der zum letzten Male empfangenen Rechtfertigung noch längere Zeit lebt, ist aber, um zu einem seligen Tode

zu gelangen, immer auch perseverantia *activa* notwendig. Das donum perseverantiae besteht daher in diesem Falle nicht in einer einzelnen besonderen Gnade, sondern

α. im ganzen Komplexe aller natürlichen und übernatürlichen äußeren und inneren Gnaden, kraft welcher dieser Mensch jede Todsünde meidet — perseverantia activa — und

β. in der äußeren Gnade, in einem Moment zu sterben, da er die heiligmachende Gnade noch besitzt — perseverantia passiva. —

1505. Reale Möglichkeit der Beharrung. Die Beharrlichkeit kein Verdienst.

3. Hieraus ergibt sich, daß niemand selig wird, als wer das donum perseverantiae hat.

Daraus folgt aber nicht, daß demjenigen, der nicht bis ans Ende verharrte, die reale Möglichkeit gefehlt hat; vielmehr ist es Dogma, daß jeder Gerechtfertigte die zureichende Gnade empfängt, auch in der Gerechtigkeit zu verharren. Die Ursache seines Nichtbeharrens liegt also einzig und allein in seinem freien Willen, in seiner Schuld.

Keineswegs ist es aber umgekehrt in gleicher Weise das Verdienst des Beharrenden, daß er bis ans Ende beharrte; vielmehr muß er die unverdiente Gnade Gottes preisen, die ihn so bewahrte und führte, daß nichts ihn Gottes Hand entriß. Warum aber Gott dem einen diese Gnade gibt, dem anderen nicht, d. h. zuläßt, daß derselbe durch eigene Schuld zu Grunde geht, ist ein Geheimnis des göttlichen Ratschlußes.

1506. Praktische Bedeutung dieser Lehre.

4. Was die praktische Bedeutung dieses Dogmas für das christliche Leben betrifft, so schließt dasselbe gleichmäßig aus

a. die Vermessenheit und das falsche Selbstvertrauen; denn

α. niemand weiß, ob er das donum perseverantiae besitzt, und

β. niemand darf hoffen auf dasselbe, wenn er sein Heil nicht wirkt mit Furcht und Zittern. Vgl. *Phil.* 2, 12;

b. die Verzweiflung und Verzagtheit. Jeder kann und soll vielmehr hoffen, daß Gott das Werk des Heils, das er in ihm begonnen hat, auch vollenden werde.

Deshalb treibt diese Lehre an, einesteils alle Kräfte anzustrengen, alle Gnadenmittel zu benutzen und ohne Unterlaß um das donum perseverantiae zu beten, anderenteils aber nicht auf sich selbst zu vertrauen, sondern sich mit unbegrenzter Hoffnung der göttlichen Barmherzigkeit hinzugeben. Oder wäre der nicht ein Thor, der wegen seines Heiles dann gegen Verzweiflung gesicherter zu sein glaubte, wenn es in seinen Händen allein läge, als da, wo es schließlich allein in Gottes Hand liegt! Vgl. *Conc. Trid.*, Sess. 6 de iustif. cap. 13.

1507. Das wirkliche u. das endliche Beharren.

5. Das wirkliche Beharren ist zwar nicht die endliche Beharrung, aber die nächste und beste Disposition zu derselben. Um so gewisser nämlich wird ein Mensch bis ans Ende verharren, je länger und standhafter er bisher beharrte, und je fester dadurch der Habitus oder die Tugend der Beharrlichkeit geworden ist.

Diese Erstarkung im Gnadenstand und in der Beharrlichkeit findet nach dem gewöhnlichen Laufe der Dinge allmählich und durch Mitwirkung des freien Willens mit der Gnade statt; immer aber bleibt bei aller Stärke und Festigkeit der Fall nicht bloß physisch, sondern auch moralisch möglich.

Es kann jedoch Gott in außerordentlicher Weise einem Menschen in

instanti eine solche *confirmatio in gratia* verleihen, daß in Verbindung mit der äußeren Providenz die moralische Möglichkeit des Falles ausgeschlossen ist. Auch dieses war bei Maria der Fall und wird bei den hl. Aposteln vom Pfingstfest an angenommen.

Eine confirmatio *in fide* kann man wohl als Amtsgnade beim hl. Petrus und seinen Nachfolgern annehmen. Vgl. *Luc.* 22, 32.

II. Der Beweis für unsere These wird erhoben

1. aus der heiligen Schrift.

a. Die Gnade der Beharrlichkeit wird von Gott erfleht, namentlich im 118. Psalm: Utinam dirigantur viae meae ad custodiendas iustificationes tuas (v. 5). Non me derelinquas usquequaque (v. 8). Ne repellas me a mandatis tuis (v. 10) u. s. w. Vgl. auch *Ps.* 50, 13 sq.; 65, 9; 140, 4. Auch Christus betet für die Seinigen, daß Gott sie in seinen Händen bewahre: Pater sancte, serva eos in nomine tuo . . . . Non rogo, ut tollas eos de mundo, sed ut serves eos a malo. *Joann.* 17, 11. 15. Überdies ermahnt er zum beständigen Gebete: Oportet semper orare et non deficere. *Luc.* 18, 1. Wie der Meister, so beten auch die Apostel um die Gnade der Beharrlichkeit für die Gläubigen: Ipse autem Deus pacis sanctificet vos per omnia, ut integer spiritus vester et anima et corpus sine querela in adventu Domini nostri Jesu Christi servetur. 1 *Thess.* 5, 23. Deus autem omnis gratiae, qui vocavit nos in aeternam suam gloriam in Christo Jesu, modicum passos ipse perficiet, confirmabit, solidabitque. 1 *Petr.* 5, 10. Vgl. *Jud.* 24.

1508. In der heiligen Schrift wird um Beharrlichkeit gebetet. Christus. Die Apostel.

b. Die Beharrung bis ans Ende wird ausdrücklich der Gnade Gottes zugeschrieben: Qui et confirmabit vos usque in finem sine crimine in die adventus Domini nostri Jesu Christi. 1 *Cor.* 1, 8. Qui coepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu. *Phil.* 1, 6. Vgl. 1 *Petr.* 1, 5;

1509. Die Beharrlichkeit wird in der Schrift der Gnade Gottes zugeschrieben.

2. aus den heiligen Vätern, welche den Pelagianern und Semipelagianern gegenüber unsere These verteidigen, namentlich der hl. Augustinus in seiner Schrift De dono perseverantiae;

1510. Die Tradition lehrt die Gnade der Beharrlichkeit.

3. aus den Gebeten der Kirche, die unaufhörlich die Bitte um Beharrlichkeit wiederholen. Vgl. *Mazzella*, l. c. p. 225. Mit Recht konnte daher der hl. Augustinus sagen: Ecclesia orat, ut credentes perseverent; Deus ergo donat perseverantiam usque in finem. De dono persever. c. 7;

4. aus den Lehrentscheidungen der Kirche.

1511. Die Entscheidungen der Kirche über die Beharrlichkeit: Orange; Trient.

a. Das Konzil von Orange erklärt: Adiutorium Dei etiam renatis ac sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire vel in bono possint opere perdurare. Can. 10.

b. Das Konzil von Trient hat definiert,

α. daß ohne das *magnum donum* perseverantiae kein Gerechtfertigter bis ans Ende in der Gnade verharren kann. Si quis dixerit, iustificatum sine speciali auxilio Dei in accepta iustitia perseverare posse . . . .: anathema sit. Sess. 6 de iustif. c. 22;

β. daß ohne specielle Offenbarung Gottes niemand sicher weiß, ob er das donum perseverantiae haben werde. Si quis magnum illud usque in finem perseverantiae donum se certo habiturum absoluta et

infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit: anathema sit. L. c. c. 16. Vgl. L. c. cap. 13;

1512. Die Gnade der Beharrlichkeit und der Zustand der gefallenen Natur. 5. aus dem theologischen Denken. Der Mensch ist zu einem übernatürlichen Ziele erschaffen und muß all seine Handlungen nach diesem Ziele richten. Übernatürlich gute und verdienstvolle Akte führen zu demselben; schwer sündhafte trennen von ihm. Im Zustande der gefallenen Natur stehen nun dem Menschen zahllose Hindernisse entgegen, die ihn vom Guten abhalten, namentlich seine Unwissenheit und Konkupiscenz. Soll nun der Mensch in der einmal erhaltenen Gerechtigkeit verharren, so müssen jeden Augenblick Gnaden bereit stehen, welche diese Hindernisse beseitigen. Ohne diese Gnaden ist es dem Menschen unmöglich, in der Gerechtigkeit bis zum Ende zu verharren. Manche Theologen verlangen daher schon für die eine geraume Zeit dauernde Beharrung besondere Gnaden außer den gewöhnlichen. Vgl. *Suarez*, De gratia l. 10 c. 2. Sicher aber wird eine besondere Gnadengabe zur endlichen Beharrlichkeit erfordert, auch wenn sie nur als perseverantia *activa* aufgefaßt wird. Vgl. S. Th. 1. 2 q. 109 a. 10; 2. 2 q. 137 a. 4; C. gent. l. 3 c. 156; Quaest. disput. De verit. q. 24 a. 13

§ 145. Was der gefallene Mensch lediglich in Kraft des liberum arbitrium vermag.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VIII § 405 ff.; De gratia Christi Disp. 2 a. 7 sqq.

1513. Der Prädestinatianismus. Lucidus. Gottschalk. Über die Grenzen der Notwendigkeit göttlicher Gnade ist mannigfach geirrt worden. Bevor wir diese Grenzen ziehen, muß über die hierher gehörigen Irrlehren einiges vorausgeschickt werden.

Man pflegt wohl alle Irrlehren, welche infolge einer falschen Lehre von der Sünde und der Gnade die Freiheit des Menschen leugnen, Prädestinatianer zu nennen nach der letzten Konsequenz ihrer Lehre, nämlich der absoluten Prädestination eines Teiles der Menschen zur Verdammnis.

Die ältesten Prädestinatianer waren wohl gewisse Eiferer für die von ihnen schrecklich mißverstandene augustinische Gnadenlehre in Gallien. Das *Arausicanum* II verwirft die Lehren, daß es eine Prädestination zur Sünde und Verdammnis gebe. Vgl. *Denzinger*, Enchiridion n. 170. Auf der Synode von Arles (475) aber mußte der gallische Priester Lucidus wiederrufen,

1. daß durch den Sündenfall das liberum arbitrium verloren gegangen;

2. daß somit der freie Wille nicht mitwirke im Werke des Heiles;

3. daß wie die einen zum Leben, so die anderen zum Tode prädestiniert seien;

4. daß Christus nicht für alle gestorben sei.

Wegen ähnlicher Irrlehren wurde Gottschalk auf einer Synode zu Mainz (848) und ein Jahr später zu Quiercy verurteilt. Vgl. Brück, Lehrbuch der Kirchengesch. § 103.

1514. Die Reformatoren und der Prädestinatianismus. Nachdem im Mittelalter der Prädestinatianismus in gnostischen und pseudomystischen Formen in den Sekten sich fortgeschlichen, dann, wie es scheint, in bloß wissenschaftlicher Verirrung von manchen vorgetragen und

durch Wiclif und Huß zur Häresie geworden, kam er zur vollsten Ausbildung durch die Reformatoren, insbesondere durch Calvin.

Die Leugnung der Freiheit des Willens hatte bei den Reformatoren einen doppelten Grund: den philosophischen Wahn, die Freiheit des erschaffenen Willens sei mit der Absolutheit des göttlichen Willens unverträglich, und den theologischen Irrtum, durch den Sündenfall sei die menschliche Natur in sich total verderbt worden, da die übernatürliche Gerechtigkeit ein wesentlicher Bestandteil der menschlichen Natur gewesen sei.

In nächster Verwandtschaft mit ihnen steht der Bajanismus und Jansenismus.

Den Unterschied zwischen Natur und Übernatur verwerfend, ging 1515.
Bajus von dem Satze aus, jede Liebe des vernünftigen Geschöpfes sei entweder *vitiosa cupiditas* oder *laudabilis caritas*, mit welcher Gott geliebt wird durch den heiligen Geist, der in unsere Herzen ausgegossen ist.

Die vitiosa cupiditas u. laudabilis caritas nach Bajus.

In dem gefallenen Menschen ist daher keine Freiheit zum Guten, sondern Notwendigkeit zum Sündigen; denn im gefallenen Zustand herrscht die böse Begierlichkeit, welcher der Mensch zwar spontan, aber mit Notwendigkeit folgt. Wirkt aber in ihm die Gnade Christi oder die heilige Liebe, so folgt er ihr gleichfalls spontan, aber mit Notwendigkeit. Um nun den Namen der Freiheit zu retten, stellt Bajus den Satz auf: Quod *voluntarie* fit, etiamsi necessario fit, *libere* fit.

Im wesentlichen stimmt hiermit die jansenistische Lehre überein. 1516.
Der Mensch hat nach ihr durch den Fall das liberum arbitrium verloren. Im Stande der Sünde sündigt er, und unter dem Einfluß der Gnade will und thut er das Gute: beides nicht nolens, sondern volens, aber notwendig; jenes, weil die delectatio *prava*, dieses weil die delectatio *coelestis* relativ stärker und deshalb *victrix* ist. Der delectatio victrix stimmt aber der Wille notwendig zu.

Die delectatio prava u. coelestis nach Jansenius.

Diesen Irrtümern gegenüber wird die katholische Lehre bezüglich des hier in Rede stehenden Lehrpunktes durch folgende Sätze näher bestimmt.

Thesis 1. Der Mensch hat auch nach dem Falle nicht 1517.
bloß die physische, sondern auch die moralische Möglichkeit, ohne besondern Gnadenbeistand

Was der Mensch auch nach dem Falle vermag.

1. manche natürliche Wahrheiten zu erkennen;
2. manche natürlich gute Akte zu setzen;
3. leichtere Versuchungen zu überwinden;
4. und selbst Akte einer bloß natürlichen Liebe Gottes zu erwecken.

I. Wenn in der These gesagt ist „ohne besondern Gnadenbeistand", so ist damit

1. vor allem zurückgewiesen die bajanische und jansenistische 1518.
supranaturalistische Irrlehre, nach welcher alles böse ist, was nicht aus der heiligmachenden Gnade oder gar aus der caritas, d. h. der vollkommenen Liebe hervorgeht;

Inwiefern der Mensch ohne besonderen Gnadenbeistand manches vermag.

2. aber auch ausgesprochen, daß zu den genannten Akten überhaupt keine gratia actualis notwendig ist, sondern die natürlichen Kräfte ausreichen. Dies wurde auch von kirchlichen Theologen, wie Vasquez und Ripalda, Noris und Berti u. a. geleugnet. Ihre Lehre hat mit der von der Kirche ausdrücklich verurteilten jansenistischen Irrlehre nichts gemein.

Wir gestehen zu, daß wohl in der Regel auch das natürlich Gute durch die Gnade Christi zu stande kommt, so daß man in gewisser Beziehung sagen kann, die Welt und die Menschheit verdanke auch ihr natürliches Dasein und Leben Christo, insofern ihr nämlich Gott das irdische Leben um Christi willen und für Christus geschenkt hat und erhält.

Allein nichts desto weniger ist einfach zu sagen, daß der gefallene Mensch die moralische Möglichkeit hat, natürlich Gutes zu wollen und zu thun, ohne dabei etwas anderes von seiten Gottes zu bedürfen als den concursus generalis tamquam primi motoris et provisoris naturalis.

Unsere These ist in ihrer ersten Behauptung *de fide:* die beiden folgenden sind katholische Lehre, während die vierte zu den theologischen Kontroversen gehört.

1519. Die Schrift lehrt die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis u. Sittlichkeit.

II. Der Beweis unserer These wird geführt

1. aus den Stellen der heiligen Schrift, welche die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis und natürlichen Sittlichkeit auch für den gefallenen Menschen aussprechen. Vani autem sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei et de his quae videntur bona, non potuerunt intelligere eum qui est, neque operibus attendentes agnoverunt, quis esset artifex . . . . A magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri. *Sap.* 13. 1. 5. Deus illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles. *Rom.* 1, 19. 20. Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt, eiusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex. *Rom.* 2, 14;

1520. Die Lehre der Väter über die natürliche Gotteserkenntnis.

2. aus den hl. Vätern. Die Lehre Tertullians und des hl. Basilius s. n. 18. Der hl. Augustinus aber schreibt: Non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint, unde merito dici possit, etiam in ipsa impietate vitae suae facere aliqua legis vel sapere . . . . Nam et vis illa naturae inerat eis, qua legitimum aliquid anima rationalis sentit et facit. De spirit. et litt. c. 28. Vgl. auch Ep. 138 ad Marcel. n. 17; *Origen.*, Ep. ad Rom. l. 2 n. 7; *Prosper*, Contra Collat. c. 26;

1521. Die Lehre der Kirche. Tridentinum. Bajus, Quesnel, Traditionalismus, Ontologismus.

3. aus den Lehrentscheidungen der Kirche.

a. Das Tridentinum erklärt gegen die Reformatoren, das *liberum arbitrium* sei in dem gefallenen Menschen *minime extinctum,* viribus licet attenuatum et inclinatum. Sess. 6 de iustif. c. 1. Auch redet es von Werken, quae vel *per humanae naturae vires* vel *per legis doctrinam* fiant. L. c. c. 1.

b. demgemäß hat die Kirche eine Reihe von Sätzen des Bajus und Quesnel verworfen. Hierher gehören vor allem

α. die Prop. 41 Quesnelli: Omnis cognitio Dei, etiam naturalis, etiam in philosophis ethnicis, non potest venire nisi a Deo: et sine gratia non producit nisi praesumptionem, vanitatem et oppositionem ad ipsum Deum loco affectuum adorationis, gratitudinis et amoris;

β. die Prop. 37 des Bajus: Cum Pelagio sentit, qui boni aliquid naturalis, hoc est, quod ex naturae solis viribus ortum ducit, agnoscit;

γ. die Prop. 30 des Bajus, wonach der Mensch ohne die Gnade außer stand sein soll, *ulli tentationi* zu widerstehen. Fures sunt et latrones, qui docent, *tentationi ulli* sine gratiae adiutorio resistere hominem posse, sic ut in eam non inducatur aut ab ea non superetur;

δ. endlich Prop. 27 des Bajus, wonach das liberum arbitrium ohne Gnadenhülfe nichts kann als sündigen oder, wie Quesnel prop. 38 sagt: Peccator non est liber nisi ad malum, oder, wie es prop. 39 heißt: Est capax omnis mali et incapax ad omne bonum. Der letzte Grund all dieser Behauptungen aber ist in der prop. 40 des Bajus verworfen: In *omnibus* suis actibus peccator servit dominanti cupiditati;

c. Gegen den Traditionalismus und Ontologismus hat die Kirche im besonderen die Möglichkeit der rein natürlichen Erkenntnis religiöser und sittlicher Wahrheiten ausgesprochen. Vgl. n. 18 ff.;

4. aus der Natur der Sache. Sobald man anerkennt, daß durch den Fall die menschliche Natur keineswegs vollkommen verderbt, sondern nur geschwächt ist, kann auch nicht mehr geleugnet werden, daß der Mensch nicht bloß die physische, sondern auch die moralische Möglichkeit besitzt, durch die Kräfte der bloßen Natur, wie sie durch den concursus universalis bewegt und durch die allgemeine Providenz geleitet wird, natürliche religiöse und sittliche Wahrheiten zu erkennen, natürlich gute Werke zu verrichten und leichten Versuchungen zu widerstehen.

1522. Die menschliche Natur ist nur geschwächt, weshalb ihr manches Natürliche möglich ist.

Was die Akte der bloß natürlichen Liebe Gottes betrifft, so ist es dem Menschen sicher physisch möglich, dieselben zu erwecken. Die moralische Möglichkeit kann nur bestritten werden, wenn der Mensch mit seinen natürlichen Kräften die in diesem Akte liegenden Schwierigkeiten nicht überwinden kann. Indes scheinen die Schwierigkeiten auch für die bloß natürlichen Kräfte nicht unüberwindlich zu sein. Oder sollte der Mensch, der die Größe Gottes aus den Geschöpfen erkennt, nicht mit der nämlichen Kraft diesen Gott auch lieben können, so daß er durch eine schwere Sünde sich nicht von ihm trennen will? Er wird ohne Gnade die schwere Sünde allerdings nicht meiden können; aber der Affekt dieser Liebe wird mit Unrecht den natürlichen Kräften des Menschen abgestritten. Mit Molina, Sotus und anderen Scholastikern verteidigen wir daher die moralische Fähigkeit des Menschen, Gott mit natürlicher Liebe, und zwar amore *affectivo*, nicht aber *effectivo*, über alles ohne Gnade zu lieben.

1523. Die natürliche Liebe zu Gott.

III. Die hauptsächlichsten Einwände gegen diese These sind folgende:

1524. Inwiefern der Mensch ohne Gnade nichts Gutes thun kann. 1. In der heiligen Schrift wird häufig gesagt, ohne Gnade oder auch ohne Gott könne der Mensch nichts Gutes thun. Allein die meisten dieser Stellen reden nur vom übernatürlich Guten und haben daher mit unserer These nichts gemein. Beziehen sich andere aber auf das natürlich Gute, so ist entweder nur die gratia naturalis des concursus und der natürlichen Providenz gemeint, oder es wird behauptet, gewöhnlich wirke die Gnade auch zum natürlich Guten mit, und ohne sie sei auch das natürlich Gute gewöhnlich mit Mängeln behaftet.

1525. In welchem Sinne der heil. Augustinus von der heil. Liebe, der Liebe Gottes redet. 2. Nur vom übernatürlich Guten oder gar vom Verdienste gilt der Ausspruch des hl. Augustinus, der gute Wille sei nichts anderes, als die heilige Liebe, die uns vom Vater gegeben ist, und durch welche wir seine Kinder sind.

3. Wenn der hl. Augustinus ferner behauptet, wo nicht die Liebe Gottes walte, dort habe die fleischliche Begier die Herrschaft (Enchiridion c. 117), so ist dieses vom Habitus und vom Herrschen desselben in dem Leben und Handeln, keineswegs aber vom einzelnen Akte gesagt, als ob jeder Akt, der nicht aus der Liebe hervorgeht, notwendig aus der *carnalis cupiditas* entsprungen und somit böse wäre.

1526. Nemo habet de se nisi peccatum. 4. Endlich sagt das Konzil von Orange: Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. Diese und ähnliche, auch beim hl. Augustinus öfters vorkommende Ausdrücke haben entweder nur den allgemeinen Sinn, daß alles Gute von Gott kommt, oder sie bezeichnen, was wohl in der Regel der Fall ist, nur das übernatürlich Gute als wahrhaft gut und alles andere insofern als schlecht, ohne deshalb dessen bloß natürliche Güte in Abrede zu stellen.

1527. Der Ungläubige und die guten Werke. Was hier unter einem Ungläubigen zu verstehen ist. Thesis 2. Auch der Ungläubige kann natürlich gute Werke thun; daher sind die Werke der Ungläubigen nicht insgesamt Sünden.

1. Unter einem Ungläubigen ist hier jeder Mensch zu verstehen, dem die göttliche Tugend des Glaubens fehlt, ohne daß deshalb irgend etwas anderes, etwa ein natürlicher Glaube, gefordert würde. Auch wird ganz davon abgesehen, ob der Unglaube verschuldet oder unverschuldet ist.

1528. Wie ein Ungläubiger gute Werke verrichten kann. 1. Ein solcher Ungläubiger kann natürlich gute Werke verrichten und zwar

a. ohne aktuelle Gnadenhülfe, wie aus Thesis 1 sich ergibt, oder auch

b. mit aktueller Gnadenhülfe. Es ist nämlich katholische Lehre, daß die erste Gnade, die einem Ungläubigen gegeben wird, keineswegs notwendig die Gnade des Glaubens ist, weshalb dem Glauben andere Gnaden vorausgehen können. So hat Alexander VIII. (1690) den Satz verworfen: Pagani, Iudaei, haeretici aliique huius generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum.

1529. Verhältnis dieser These zur vorhergehenden. 2. Hieraus ergiebt sich, daß die gegenwärtige These teils enger, teils weiter ist als die vorige:

a. enger, weil sie nur die Notwendigkeit des Glaubens, nicht aber die aktuelle Gnadenhülfe ausdrücklich ausschließt. Daher wird sie auch von jenen Theologen verteidigt, welche die Notwendigkeit einer aktuellen Gnadenhülfe zu jedem, auch bloß natürlich guten Werke behaupten. Vgl. n. 1518;

b. weiter, weil sie nicht bloß die Notwendigkeit aktueller Gnadenhülfe, sondern auch die Notwendigkeit des Glaubens zum natürlich Guten leugnet.

II. Bewiesen wird unsere These

1. aus der heiligen Schrift, insbesondere aus *Rom.* 1. 2, 1530. wo von der Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis und natürlicher Sittlichkeit die Rede ist. Vgl. oben n. 1519. Christus lobt die Nächstenliebe der Heiden. Si enim diligitis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? nonne et publicani hoc faciunt! *Matth.* 5, 46. Gott lobt die israelitischen Ammen, daß sie dem Befehle Pharaos nicht gehorcht, sondern die Knäblein erhalten hatten (*Exod.* 1, 17 sqq.). Nabuchodonosor wird ermahnt, durch Werke der Nächstenliebe die Barmherzigkeit Gottes anzuflehen (*Dan.* 4, 24). Ägypten wird Nabuchodonosor zur Belohnung von Gott gegeben (*Ezech.* 29, 20). Die Kriegsthaten der Römer werden gepriesen (1 *Mach.* 8). Daß den Heiden zu diesen Akten Gnaden von Gott geschenkt wurden, ist in der heiligen Schrift nicht einmal angedeutet;

In der h. Schrift werden gute Werke der Heiden anerkannt.

2. aus den hl. Vätern. Der hl. Gregor von Nazianz 1531. erklärt, viele Heiden gehörten zu den Christen, nämlich diejenigen, welche durch ihre Sitten dem Glauben zuvorgekommen seien (Orat. 18 n. 69). Nach dem hl. Hieronymus werden Elternliebe, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit von den Heiden geübt. Multi absque fide et evangelio Christi vel sapienter faciunt aliqua vel sancte, ut parentibus obsequantur, ut inopi manum porrigant, non opprimant vicinum, non aliena diripiant. Comm. ad Gal. 1, 15. Auch der hl. Augustinus, auf den die Jansenisten sich so gerne berufen, lehrt unsere These. Quando illi Manichaei valent intelligere nullam esse animam quamvis perversam, in cuius conscientia non loquatur Deus? Quis enim scripsit in cordibus hominum naturalem legem nisi Deus? Serm. Dom. l. 1 c. 9 n. 32. Ganz ausdrücklich erklärt er ferner, die Weltherrschaft sei den Römern zum Lohne ihrer natürlichen Tugenden verliehen worden (De Civ. Dei l. 5 c. 15). Vgl. auch die Stelle oben n. 1520;

Die Väter rühmen Tugenden der Heiden.

3. aus den Lehrentscheidungen der Kirche. Hierher gehört 1532. vor allem der 25. Satz des Bajus: Omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia. Alexander VIII. verurteilte den Satz: Necesse est, infidelem in omni opere peccare. Ebenso ist unsere These ausgesprochen durch die Verurteilung der Propp. 42 und 48 des Quesnel, nämlich: Sola gratia Christi reddit hominem aptum ad sacrificium fidei: sine hoc nihil nisi impuritas, nihil nisi indignitas. — Quid aliud esse possumus, nisi tenebrae, nisi aberratio et nisi peccatum, sine fidei lumine, sine Christo et sine caritate?

Entscheidungen der Kirche. Bajus, Quesnel.

4. aus der Natur der Sache. Wie die Sünde überhaupt, 1533. hebt auch der Unglaube das natürliche Vermögen, gute Werke zu verrichten, nicht auf. Peccatum mortale tollit gratiam gratum facientem, non autem totaliter corrumpit bonum naturae. Unde cum infidelitas sit quoddam peccatum mortale, infideles quidem gratia carent, remanet tamen in eis aliquod bonum naturae. Unde manifestum est, quod infideles non possunt operari bona opera, quae sunt ex gratia, scilicet opera meritoria; tamen bona opera, ad quae sufficit

Der Unglaube hebt die Möglichkeit guter Werke nicht auf.

bonum naturae, aliqualiter operari possunt. Unde non oportet quod in omni suo opere peccent. S. Th. 2. 2 q. 10 a. 4 c.

III. Über die Einwände, welche gegen diese These erhoben werden, ist zu bemerken:

1534. Inwiefern die heilige Schrift die fides verlangt.

1. Wenn es heißt: Omne, quod non est *ex fide*, peccatum est (*Rom.* 14, 23), so bezeichnet fides hier nicht den Glauben, sondern das Gewissen. Der Apostel will daher nur sagen, man dürfe nicht gegen sein Gewissen handeln.

2. Sine *fide* impossibile est placere Deo. *Hebr.* 11, 6. Hier wird die Notwendigkeit des Glaubens zu der zum Heile führenden, übernatürlichen Gottwohlgefälligkeit gelehrt.

1535. In welchem Sinne der heil. Augustinus behauptet, alle Werke der Ungläubigen seien Sünden.

3. Der hl. Augustinus sagt öfter, alle Werke der Ungläubigen seien Sünden; den nämlichen Grundsatz stellen auch seine Schüler auf, ja Prosper erklärt einfach, die schönsten Tugenden der Heiden seien glänzende Laster: Omnis infidelium vita peccatum est . . . Ubi enim deest agnitio aeternae et incommutabilis veritatis, falsa virtus est etiam in optimis moribus. Sent. 106.

Man hat die verschiedensten Erklärungen dieser Worte versucht. Vgl. Heinrich-Gutberlet a. a. O. § 413. Am wahrscheinlichsten ist folgende Lösung.

Allerdings können die bloß natürlich guten Werke der Ungläubigen wie auch der Gläubigen in einem gewissen Sinne schlecht, bös, Sünde genannt werden, insofern sie nämlich wertlos sind fürs ewige Leben und nicht das sind, was sie nach Gottes Willen sein sollen, nämlich übernatürlich gute. So erklärt Augustinus selbst: Noveris, non officiis, sed finibus a vitiis discernendas esse virtutes. Officium est autem, quod faciendum est; finis vero, propter quod faciendum est. Cum itaque facit homo aliquid, ubi peccare non videtur, si non propter hoc facit, propter quod facere debet, peccare convincitur. Quae tu non attendens, fines ab officiis separasti, et virtutes veras officia sine finibus appellandas esse dixisti. Contr. Julian. l. 4 c. 3 n. 21.

Auf diese Weise können Aussprüche wie die obigen und andere, welche die natürlichen Tugenden der Heiden anerkennen, leicht mit einander vereinigt werden. *Formaliter* sind die natürlich guten Werke der Heiden erst dann sündhaft, wenn sie den Willen Gottes, der übernatürliche Akte von ihnen verlangt, erkennen und doch nicht erfüllen. Gegen die Pelagianer, welche, stolz auf die natürlichen Kräfte pochend, auf die Gnade Gottes verzichten zu können glaubten, konnte der Heilige ganz gut in dieser Weise argumentieren, da sie sich in Gegensatz zum Christentum stellten und ins Heidentum zurückfielen. Die schönsten Tugenden dieser vom Christentum abgefallenen Heiden konnten mit vollem Recht in dem erklärten Sinne glänzende Laster genannt werden. In gleicher Weise wie der hl. Augustinus verurteilen auch wir die vom Standpunkt der natürlichen Humanität aus verrichteten Werke. Sind sie verrichtet im bewußten Gegensatz zu dem als wahr erkannten christlichen Glauben, so sind sie *formaliter* sündhaft; andernfalls können sie natürlich gute Werke sein, denen auch ein natürlicher Lohn gebührt. Vgl. Ernst, Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin. S. 65 ff.

1536. Gute Werke des Sünders.

Thesis 3. Der Sünder kann nicht bloß natürlich gute Akte, sondern auch, jedoch nur mit aktueller Gnade, übernatürlich gute Akte, *opera salutaria*, wirken.

1537. Der Sünder kann natürlich u. übernatürlich gute Werke verrichten.

I. In dieser These ist eine doppelte Wahrheit ausgesprochen, nämlich:

1. Der Sünder, d. h. der Mensch, welcher sich nicht im Stande der heiligmachenden Gnade befindet, kann mit seinen bloß natürlichen Gaben oder auch unterstützt von der gratia *medicinalis* natürlich gute Werke verrichten.

2. Der Sünder kann mit Hülfe der gratia actualis *elevans* auch übernatürlich gute Akte setzen. Verdienstlich sind diese Werke aber nicht, da der meritorische Akt den Stand der heiligmachenden Gnade voraussetzt.

Daß der Sünder mit der Gnade Gottes vor seiner Rechtfertigung und zur Vorbereitung auf dieselbe opera salutaria wirken kann und der gewöhnlichen Ordnung nach wirken muß, wird in der Lehre von der Rechtfertigung nachgewiesen. Daß der Sünder aber durch seine bloß natürlichen Kräfte manches natürlich gute Werk verrichten kann, ergibt sich schon aus der vorhergehenden These. Hier wird gegen den häretischen Supernaturalismus dargethan, daß der Stand der Gnade keineswegs zu jedem guten Werk erforderlich ist, und daß daher nicht alle Werke des Sünders notwendig Sünden sind. In diesem Sinne ist die These *de fide.*

II. Die Beweise für unsere These werden erhoben

1538. In der Schrift werden gute Werke der Sünder gefordert u. belohnt.

1. aus der heiligen Schrift. Gott ermahnt die Sünder zum Gebet: Fili peccasti? non adicias iterum, sed et de pristinis deprecare, ut tibi dimittantur. *Ecclus.* 21, 1. Vgl. 3 *Reg.* 8, 38 sq. Das Gebet der Sünder wird erhört. Vom Zöllner, der reumütig betete, heißt es: Descendit hic iustificatus in domum suam. *Luc.* 18, 14. Auch zur Buße werden die Sünder von Gott aufgefordert: Convertimini et agite poenitentiam ab omnibus iniquitatibus vestris. *Ezech.* 18, 30. Vgl. *Zach.* 1, 3; *Ps.* 50, 19. Wären, wie der falsche Supernaturalismus will, alle Werke der Sünder Sünden, so würde Gott zu Sünden auffordern und diesen Sünden Lohn verheißen, was der unendlichen Heiligkeit Gottes widerspricht;

1539. Die Väter lehren häufig, daß Gott die Sünder erhört.

2. aus der Lehre der Väter. Etsi peccatores estis, orate Dominum. Peccatores exaudit Deus. *Origen.*, Hom. 5 in Is. n. 2. Est Dei officium perpetuum, ut dolentes et afflictos consoletur et hortetur, etiamsi innumeris sint peccatis onusti. *Chrysost.*, Hom. 5 de incompreh. nat. Dei. Et peccatores exaudit Deus. *August.*, In Joann. tr. 44 n. 13. Wenn Gott die Gebete eines Sünders erhört, können dieselben keineswegs selber Sünden sein;

1540. Entscheidungen der Kirche. Konstanz, Trient; Bajus.

3. aus den Lehrentscheidungen der Kirche.

a. Das Konzil von Konstanz verurteilte die Lehre des Huß: Si homo est vitiosus et agit quidquam, tunc agit vitiose.

b. Das Konzil von Trient erklärt: Si quis dixerit, opera omnia, quae ante iustificationem fiunt, quacunque ratione facta sint, vere esse peccata, vel odium Dei mereri, aut, quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare: anathema sit. Sess. 6 de iustif. can. 7.

c. Der Satz des Bajus: Omne quod agit peccator vel servus

peccati, peccatum est, ist von der Kirche verworfen; desgleichen die Lehren Quesnels: Peccator non est liber nisi ad malum, sine gratia Liberatoris. — Nullum est opus bonum sine amore Dei. — Oratio impiorum est novum peccatum. Vgl. auch die Propp. 23 und 24 der Synode von Pistoja in der Bulle *Auctorem fidei. Denzinger,* Enchiridion n. 1386 sq.;

4. aus dem theologischen Denken.

1511. Der Sünder besitzt die Kräfte der menschlichen Natur und kann auch vor der Rechtfertigung aktuelle Gnaden empfangen u. somit kann er gute Werke verrichten.

a. Die Behauptung, alle Werke des Sünders seien Sünden, beruht auf der Voraussetzung, die menschliche Natur sei durch die Erbsünde total verderbt worden. Da diese Voraussetzung früher (§ 92) als falsch zurückgewiesen wurde, fällt auch die daraus gezogene Schlußfolgerung.

b. Auch den Sündern wird befohlen, gerecht, mäßig u. s. w. zu sein. Das könnte ihnen aber nicht befohlen werden, wenn jeder Akt natürlicher Tugend, den sie setzen, sündhaft wäre.

c. Wie wir vorhin (n. 1527 ff.) sahen, kann auch der Ungläubige natürliche gute Werke verrichten. Aus dem nämlichen Grunde vermag es auch der Sünder. Er besitzt seine natürlichen Kräfte, mit denen er natürlich gute Werke verrichten kann. Er kann aber auch ohne Zweifel vor seiner Rechtfertigung aktuelle Gnaden von Gott empfangen. Sind dieselben nur *medicinales*, so sind die mit Hülfe derselben gesetzten Akte bloß natürlich; sind sie auch *elevantes*, so sind auch die entsprechenden Akte übernatürlich. Es steht aber durchaus nichts im Wege, daß solche Gnaden auch wirklich verliehen werden. Ja, gratia actualis elevans wird dem Sünder ganz gewiß geschenkt, da er auf die Rechtfertigung durch Reue und Buße sich vorbereiten muß.

1512. Arbor mala. Inwiefern der Mensch entweder ex caritate od. ex cupiditate handelt.

III. Die hauptsächlichsten Einwände sind:

1. Non potest arbor mala bonos fructus facere. *Matth.* 7, 18. Der Evangelist redet hier nur von einem Zeichen, an dem die falschen Propheten erkannt werden, und berührt daher den Inhalt unserer These nicht. Vgl. *Mazzella,* l. c. pag. 301 sqq. S. dort auch einige andere Schriftstellen.

2. Der hl. Augustinus lehrt häufig, der Mensch handle entweder *ex caritate* oder *ex cupiditate;* alles, was nicht ex caritate geschehe, sei aber sündhaft. Hierzu ist zu bemerken, daß der hl. Augustinus unter caritas häufig nicht die göttliche Tugend der Liebe versteht, sondern jede Hinordnung auf Gott, während cupiditas die unordentliche Liebe zu den Geschöpfen bedeutet. Vgl. Scheeben, Kathol. Dogm. 3. Bd. 6. Buch S. 943.

II. Das Verhältnis der Gnade zum freien Willen.

1513. Gnade u. freier Wille.

Die Gnade verleiht nicht bloß die Fähigkeit zu übernatürlich guten Akten, in welcher Beziehung sie absolut und physisch notwendig ist; sie erhöht, stärkt und unterstützt nicht bloß die natürliche Kraft, in welcher Beziehung sie relativ und moralisch notwendig ist, sondern sie bewegt auch den Willen zu guten Akten. Somit ist sie die übernatürliche Ursache nicht bloß des Könnens, sondern auch des Wollens und Thuns, nicht bloß des Vermögens zum Akte, sondern auch der Bethätigung des Vermögens oder des Aktes selbst. Und zwar ist sie dies indirekt durch Erleuchtung des Verstandes oder auch durch Anregung des Gefühles und direkt durch Bewegung des Willens selbst.

Hier fragt es sich nun, wie der freie Wille sich zur Gnade

verhält. Die Antwort lautet im allgemeinen, daß es nicht bloß in der Macht des freien Willens steht, der Gnade zu widerstehen und daß, wenn er dies wirklich thut, die Gnade wirkungslos bleibt, obwohl sie vollkommen zureichend war, sondern daß auch, wenn die Gnade wirksam ist und der Wille der Gnade folgt, der Wille dieses mit voller Freiheit und ohne jegliche Notwendigkeit will.

§ 146. Die *gratia sufficiens* oder zureichende Gnade.

Vgl. *Mazzella*, De gratia Christi. Disp. 3 a. 1 sq.

Es gibt auch *in statu naturae lapsae* eine *gratia mere, sed* 1514.
vere, d. h. nicht bloß *absolute*, sondern auch *relative sufficiens*. Gratia mere, vere sufficiens.
Dieser Satz ist *de fide* und richtet sich namentlich gegen die Reformatoren und Jansenisten.

I. Zum Verständnis der These ist zu bemerken:

1. Die dem freien Willensakt zuvorkommende Gnade, welche dem 1515.
Menschen die vollständige Möglichkeit gewährt, diesen Akt zu setzen, Begriff der gratia vere, mere sufficiens. Lehre der Kirche.
wird *gratia vere sufficiens* genannt. Erfolgt aber dieser Akt durch die Schuld des Menschen nicht, so heißt sie *mere, sed vere sufficiens*. Als *mere* sufficiens wird sie bezeichnet, um anzudeuten, daß sie nicht zur gratia *efficax* geworden ist, mit welcher stets der Erfolg verbunden ist.

2. Es ist nun katholische Lehre,

a. daß es eine Gnade gibt, die ihrem Empfänger das zureichende Vermögen verleiht, den Akt, zu dessen Vollbringung sie gegeben wird, wirklich zu setzen, aber in Wirklichkeit diesen Erfolg nicht hat, also nicht *efficax*, sondern bloß (*mere*) *sufficiens* ist;

b. daß diese gratia mere sufficiens aber *vere* sufficiens ist, d. h.

α. ihrem Empfänger das vollständige Vermögen, facultatem *completam* et *expeditam*, verleiht, den fraglichen Akt wirklich zu setzen und zwar

β. nicht bloß *absolute* oder *in abstracto*, d. h. abgesehen von den gegebenen Umständen und Zuständen, sondern *in concreto*, d. h. in den gegebenen Umständen und Zuständen, also *relative*.

Diese Gnade ist bezüglich des fraglichen Aktes, beziehungsweise eines 1516.
Komplexes von Akten entweder unmittelbar hinreichend, gratia *imme-* Unmittelbar und mittelbar hinreichende Gnade.
diate, *proxime* sufficiens, oder mittelbar hinreichend, gratia *mediate*, *remote* sufficiens. Unmittelbar hinreichend ist sie, wenn der Mensch durch sie sofort und unmittelbar zu dem fraglichen Akt in stand gesetzt wird; mittelbar hinreichend aber ist sie, wenn der Mensch durch dieselbe nicht schon zu dem als Ziel intendierten Guten, sondern zunächst nur dazu in stand gesetzt wird, durch andere Akte, z. B. durch Gebet, zum intendierten Ziele unmittelbar hinreichende Gnade zu erlangen. Hiervon sagt das Konzil von Trient: Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet, et facere quod possis et petere quod non possis, et adiuvat, ut possis. Sess. 6 de iustif. c. 11;

c. daß der Grund, weshalb der Mensch mit der gratia sufficiens 1517.
das Gute, das er mit ihr wollen und vollbringen könnte, nicht will und Warum die Gnade mere sufficiens bleibt.
vollbringt, einzig und allein in der Schuld des Menschen, d. h. darin liegt, daß er mit der Gnade nicht mitwirkt, sondern ihr widersteht.

3. Der Sinn unserer These wird noch deutlicher durch die ihr widersprechenden Irrlehren.

1548. Die Reformatoren kennen nur die gratia efficax.

a. Die Reformatoren kennen keine gratia sufficiens, sondern nur eine absolut und allein wirkende gratia *efficax*. Nach ihrer Lehre hat also jeder Mensch, in welchem die Gnade nicht wirksam ist, nicht zureichende, sondern gar keine Gnade.

1549. Die gratia sufficiens der Jansenisten.

Die Jansenisten leugnen der Sache nach gleichfalls die gratia vere sufficiens und beschuldigen die desfallsige katholische Lehre des Pelagianismus. Dem Worte nach redeten sie freilich nicht bloß von gratia sufficiens, sondern auch von gratia *sufficientissima;* aber sie verstanden darunter nicht eine gratia *relative* sufficiens in oben angegebenem Sinne, sondern eine gratia *absolute* sufficiens, d. h. eine Gnade, welche zwar an sich, abgesehen von Person und Umständen, vollkommen genügend sei, nicht aber *relative*, nämlich bezüglich der fraglichen Person und der besonderen Umstände. Nach dem jansenistischen Systeme ist nämlich die Gnade, d. h. die delectatio *coelestis* an sich immer im stande das Gute zu wirken, keineswegs aber immer *in concreto* oder *relative*, nämlich dann nicht, wenn ihr eine stärkere Konkupiscenz, eine delectatio *carnalis relative victrix* entgegensteht. Die von der delectatio carnalis besiegte delectatio coelestis nennen die Jansenisten gratia *parva*, und dieses ist ihre gratia sufficiens.

1550. Unterschied zwischen der jansenistischen gratia parva und der katholischen gratia mere sufficiens.

Der große Unterschied zwischen dieser jansenistischen gratia parva und der katholischen gratia mere sufficiens liegt also darin, daß der Grund, weshalb jene keine Wirkung hat, nicht im freien Willen des Menschen, sondern in der delectatio carnalis relative victrix liegt, während nach katholischer Lehre gerade umgekehrt der Grund, weshalb die Gnade mere sufficiens bleibt, nicht in der entgegenstehenden Konkupiscenz liegt, welche man immer überwinden kann mit der gegebenen Gnade, wenn man will, sondern lediglich im freien Willen. Minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiae et mereri vitam aeternam. S. Th. 3 q. 62 a. 6 ad 3.

II. Bewiesen wird unsere These

1551. Die Schrift lehrt die gratia vere et mere sufficiens.

1. aus der heiligen Schrift, die häufig wiederholt, daß Gott alles seinerseits zum Heile der Sünder gethan hat, weshalb diese nur deshalb zu Grunde gehen, weil sie der göttlichen Gnade widerstehen. Quid est, quod debui ultra facere vineae meae, et non feci ei? An quod exspectavi, ut faceret uvas et fecit labruscas. *Is.* 5, 4. Jerusalem, Jerusalem . . . . quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas et noluisti. *Matth.* 23, 37. Vae tibi Corozain, vae tibi Bethsaida, quia, si in Tyro et Sidone factae essent virtutes, quae factae sunt in vobis, olim in cilicio et cinere poenitentiam egissent. *Matth.* 11, 21. Dura cervice et incircumcisis cordibus et auribus, vos semper Spiritui Sancto resistitis. *Act.* 7, 51. Exhortamur, ne in vacuum gratiam Dei recipiatis. 2 *Cor.* 6, 1. Ecce sto ad ostium et pulso. *Apoc.* 3, 20;

1552. Lehre der Väter.

2. aus der Lehre der hl. Väter. Si in Deum non credis et te eius manui subtrahis, causa imperfectionis in te erit, qui non oboedivisti, et non in illo, qui vocavit te. *Iren.*, Adv. haer. l. 4 c. 39. In potestate nostra est et peccare et Domino adiuvante non peccare. *Hieron.*, In Ps. 140. Ex eo, quod non accepit, nullus reus est; ex eo autem quod non facit quod debet, iuste

reus est. Debet autem, si accepit et voluntatem liberam et sufficientissimam facultatem. *August.*, De lib. arb. l. 3 c. 16;

3. aus den Lehrentscheidungen der Kirche. 1553.

Lehrentscheidungen der Kirche. Tridentinum; Jansenius, Quesnel.

a. Das Tridentinum erklärt: Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti .... neque posse dissentire, si velit .... anathema sit. Sess. 6 de iustif. can. 4. Nach diesem Kanon gibt es also eine Gnade, mit welcher der Mensch mitwirken, der er aber auch widerstehen kann. Darin besteht aber das Wesen der gratia *vere*, sed *mere* sufficiens.

b. Wiederholt wurde folgender Satz des Jansenius als häretisch verurteilt: Aliqua Dei praecepta hominibus iustis volentibus et conantibus, secundum praesentes, quas habent vires, sunt impossibilia: deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant.

Hiernach ist es häretisch, zu behaupten, die Beobachtung göttlicher Gebote sei dem Gerechtfertigten zuweilen unmöglich, weil ihm die Gnadenhülfe fehle. Es ist also Dogma, daß wenigstens der Gerechtfertigte zur Beobachtung der göttlichen Gebote immer gratiam *vere* sufficientem hat. Da es nun ebenfalls feststeht, daß auch Gerechtfertigte in Todsünden fallen (*Trident.*, Sess. 6 de iustif. cap. 14 et can. 23), so ist evident, daß diese gratiam *vere* sufficientem hatten, die durch ihre eigene Schuld *mere* sufficiens geblieben ist.

c. Als häretisch wurde auch die Lehre des Jansenius gebrandmarkt: Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur. Hiernach kann also der Mensch der Gnade nicht bloß widerstehen, was auch von der gratia efficax gilt, sondern er widersteht ihr auch wirklich. In solchen Fällen hat also die Gnade keine Wirkung, sondern ist *mere* sufficiens.

d. Dazu kommt die Verwerfung der auch für die gratia efficax geltenden Propp. 9—15 des Quesnel, nach denen die Gnade immer eine allmächtige und unwiderstehliche Wirksamkeit Gottes ist, welcher der freie Wille niemals widersteht;

4. aus dem theologischen Denken. Gott verleiht allen 1554.

Der allgemeine Heilswille Gottes u. die Erfahrung beweisen die Existenz der gratia sufficiens.

Menschen Gnade, daß sie ihr Heil wirken können, wie wir später sehen werden. Wie die Erfahrung lehrt, ist aber diese Gnade in manchen Menschen ohne Wirkung, da sie sündigen, anstatt Gutes zu thun. Also gibt es eine gratia *mere sufficiens:* sufficiens ist sie, weil sie den Menschen in die reale Möglichkeit versetzt, sein Heil zu wirken; sie bleibt aber *mere* sufficiens, da sie die Wirkung, zu der sie gegeben wird, nicht hervorbringt.

III. Die Häretiker entlehnen ihre Einwände gegen die gratia sufficiens

1. aus Stellen der heiligen Schrift, welche

a. ganz im allgemeinen von der Allmacht und Wirksamkeit 1555.

Die gratia sufficiens steht nicht im Widerspruch mit der Allmacht.

des göttlichen Willens reden. Deus autem noster in coelo: omnia quaecunque voluit fecit. *Ps.* 113, 11. Voluntati eius quis resistit? *Rom.* 9, 19. Allein der göttliche Wille ist etwas ganz anderes als die *gratia creata*, von der hier die Rede. Daher ist es auch ganz falsch, wenn Quesnel die Gnade mit dem allmächtigen Willen Gottes identificiert. Dei gratia nihil aliud est, quam eius omnipotens voluntas; haec est idea, quam Deus ipse nobis tradit in omnibus suis Scripturis.

Prop. 19. Der allmächtige Wille Gottes wird aber nicht gebrochen, auch wenn der Mensch der hinreichenden Gnade widersteht. Cum Dei voluntas sit universalis causa rerum omnium, impossibile est, quod divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur a divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium, sicut peccator, qui, quantum est in se, recedit a divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinae voluntatis, dum per eius iustitiam punitur. S. Th. 1 q. 19 a. 6 c. Vgl. auch § 33 ff.;

b. welche von der gratia *efficax* handeln. Hierher gehört z. B.: Omnis, qui audivit a Patre et *didicit*, venit ad me. *Joann.* 6, 45;

2. aus verschiedenen Aussprüchen des hl. Augustinus:

1556. Das adiutorium sine quo non und adiutorium quo beim hl. Augustinus.

a. Ein Hauptargument der Jansenisten ist der Schrift: De corr. et gratia entnommen. Dort unterscheidet der Heilige das adiutorium, *sine quo non* und das adiutorium, *quo:* Adam habe das adiutorium empfangen, non quo fieret, ut perseveraret, sed sine quo per liberum arbitrium perseverare non posset; jetzt aber empfingen die Prädestinierten nicht ein solches adiutorium perseverandi wie Adam, sondern tale, ut eis perseverantia ipsa donetur (c. 12). Als Grund hierfür führt er dann an, der Wille Adams sei noch nicht durch die Sünde geschwächt und von der Konkupiszenz beherrscht gewesen, weshalb er vermöge des bloßen adiutorium, sine quo non habe beharren können; jetzt aber sei diese große Freiheit durch die Sünde verloren und der Wille geschwächt, weshalb größere Gnade verliehen würde, durch welche die Heiligen *indeclinabiliter* und *insuperabiliter* das Gute wollten bis ans Ende (c. 12).

Diese Stelle deuten die Jansenisten so, als ob Augustinus lehre, nur in statu naturae *integrae* habe es eine gratia sufficiens gegeben, in statu naturae *lapsae* aber gebe es nur eine gratia efficax; und zwar eine solche, die unwiderstehlich wirke.

Darauf ist zu erwidern:

α. Hätte die Stelle wirklich diesen Sinn, so enthielte sie eben einen Irrtum, welcher der Lehre der Kirche gegenüber ohne alles Gewicht wäre. Vgl. n. 142.

1557. Das adiutorium quo des hl. Augustinus ist die Gnade der Beharrlichkeit.

β. Allein sie kann den behaupteten Sinn gar nicht haben. Augustinus redet hier nämlich nicht von der Gnade im allgemeinen, sondern von der Gnade der Beharrlichkeit und zwar zunächst der perseverantia *activa*. Daher sagt er, Adam habe zwar das perseverare *posse*, also sufficiente Gnade zu beharren, nicht aber das Beharren selbst, also gratia *efficax* der Beharrung gehabt; ganz genau dasselbe behauptet er aber unmittelbar vorher von den gerechtfertigten Sündern, die nicht in der Gerechtigkeit beharren. Dabei macht Augustin darauf aufmerksam, daß dem Menschen im Stande der gefallenen Natur eine größere Gnade notwendig sei, als im Stande der natura integra: hier bedurfte er nur der gratia *elevans*, die ihm das Vermögen zu supernaturalen Akten gab; jetzt aber bedarf er auch einer gratia *medicinalis*, die seine Schwäche unterstützt und seine bösen Begierden überwindet. Die Gnade der Beharrlichkeit ist das adiutorium *quo*, mit welchem der Mensch indeclinabiliter und insuperabiliter sein Heil wirkt, ohne daß er aber etwa durch die Gnade indeclinabiliter und insuperabiliter zum Guten genötigt wird.

b. Der Heilige lehrt häufig die unfehlbare Wirksamkeit der Gnade. Allerdings gibt es auch eine unfehlbar wirksame Gnade, nämlich die gratia *efficax*. Dieselbe ist aber unfehlbar wirksam, ohne daß die Freiheit des menschlichen Willens beeinträchtigt würde; 1558. Unfehlbar wirksam ist die gratia efficax.

3. aus der Erwägung, die gratia sufficiens sei unnütz, weil sie keine Wirkung erziele; ja sie sei schädlich, weil sie die Schuld des Menschen vergrößere. Gratia sufficiens statui nostro non tam utilis, quam perniciosa est, sic, ut proinde merito possimus petere: A gratia sufficienti libera nos, Domine. Dieser Einwand beruht auf einem Sophisma. Die gratia sufficiens wäre vielleicht unnütz und schädlich, wenn sie wie die jansenistische gratia parva nicht die reale und konkrete Möglichkeit zum Guten verliehe; aber da sie diese verleiht, so ist sie im höchsten Grade nützlich und heilsam, wird aber durch die Schuld des Menschen nutzlos und gereicht dann wie alles mißbrauchte Gute dem Sünder zur Schuld und zum Verderben. Daher ist der eben angeführte jansenistische Satz von Alexander VIII. mit Recht verurteilt worden. 1559. Die gratia sufficiens ist nützlich und heilsam.

§ 147. Die *gratia efficax* oder wirksame Gnade.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VIII § 436 ff.

I. Zwei Wahrheiten sind über jede Kontroverse erhoben, nämlich daß 1560. Der Mensch wirkt sein Heil frei in Kraft der Gnade.

1. der Mensch durch seinen freien Willen sein Heil wirkt, aber

2. nur in Kraft der Gnade. Beide Wahrheiten hat Augustinus in einer ganzen Reihe von Schriften verteidigt, erstere vorzugsweise gegen die Manichäer, letztere gegen die Pelagianer. Beide Wahrheiten sind auch ganz klar und gewiß; nur wie Gnade und Freiheit zusammenbestehen und wirken, kann Schwierigkeit für unser schwaches Denken haben.

Die erste Wahrheit ergibt sich aus all jenen zahllosen Stellen des Alten und Neuen Testamentes und der gesamten Tradition, welche das ewige Leben abhängig machen von der Beobachtung des Gesetzes, Lohn und Strafe verheißen, zur Bekehrung, Anstrengung, Überwindung der Versuchung auffordern und erklären, daß der Mensch Herr seines Wollens und Thuns, und daher Leben oder Tod in seine freie Wahl gestellt ist. Vgl. § 63.

Nicht minder zahlreich sind die Erklärungen der Schrift und Tradition, wonach Gott durch seine Gnade bewirkt, daß der Mensch sich bekehrt, sein Heil wirkt, die Gebote hält, die Versuchungen überwindet, Verdienste sammelt, im Guten verharrt, und daß er alles, was dazu dient und führt, nicht seinem Rennen und Laufen, sondern der Erbarmung Gottes verdankt, der des Menschen Herz und Wille in seiner Gewalt hat und nach Wohlgefallen lenkt.

Diese doppelte Reihe göttlicher Aussprüche hat der hl. Augustin in seinem Buch de gratia et lib. arb. ausführlich erörtert. Klee hat dieselben kurz in folgender Weise zusammengestellt: 1561. Die Schrift über den doppelten Faktor unseres Heils.

Die heilige Schrift fordert auf, nicht träge und nachlässig zu sein (*Hebr.* 4, 11), der Gnade Folge zu leisten (*Hebr.* 3, 7; 4, 11; *Jac.* 4, 7; *Apoc.* 3, 20); gegen die Stimme Gottes das Herz nicht zu verhärten (*Ps.* 94, 8; *Hebr.* 4, 7); sich ein neues Herz zu machen (*Ez.* 18, 31), wie Gott uns ein neues Herz gibt (*Ez.* 11, 19); Gott zu nahen,

wie er sich uns naht (*Jac.* 4, 8); zu ihm sich zu bekehren, wie er uns bekehrt (2 *Paralip.* 15, 2; *Jer.* 4, 1; 31, 18; *Zach.* 1, 3; 2 *Cor.* 5, 19. 20); Christo zu folgen (*Matth.* 10, 38; 19, 21; *Joann.* 6, 35. 37), wie wir gezogen werden zu ihm (*Joann.* 6, 44. 66); in ihm zu bleiben, wie er in uns bleibt (*Joann.* 15, 4); unser Herz hinzulenken zu den Geboten Gottes (*Is.* 55, 3; *Ps.* 118, 112), wie Gott es dazu lenkt (*Ps.* 118, 36). Gott bereitet uns zu Gefäßen der Ehre (*Rom.* 9, 33), und wir bereiten uns selbst dazu (2 *Tim.* 2, 21); Gott stärkt uns, und wir sollen uns selbst ermannen und stark erweisen (*Hebr.* 22, 1. 12; 1 *Petr.* 5, 8); wir sollen weise sein (*Ps.* 31, 9) und Gott bitten, daß er uns die Weisheit schenke (*Ps.* 118, 125; *Jac.* 1, 5); wir sollen enthaltsam sein (*Gal.* 5, 16; *Eph.* 5, 3; *Phil.* 4, 8) und Gott bitten, daß er uns dazu mache (*Sap.* 8, 21); wir sollen das Böse meiden (*Ps.* 118, 27) und beten, daß Gott uns davor bewahre (2 *Cor.* 13, 7; *Col.* 1, 9); Gott erwählet uns (*Joann.* 15, 16. 19), und wir erwählen ihn (*Matth.* 19, 27; *Luc.* 10, 42).

1562. Das Verhältnis zwischen Gnade u. freiem Willen nach Schrift u. Tradition.

II. Was aber das Verhältnis zwischen diesen beiden Faktoren betrifft, so ist es Gottes Gnade, welche bewirkt, daß wir dasjenige wollen, was Gott gefällig und uns heilsam ist. Deus est, qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate. *Phil.* 2, 13. Aptet vos [Deus] in omni bono ut faciatis eius voluntatem, faciens in vobis, quod placeat coram se per Jesum Christum. *Hebr.* 13, 21.

Deshalb ist nicht unser Wille, sondern die Gnade Gottes die erste Ursache unseres Heils. Igitur non volentis, neque currentis sed miserentis est Dei. *Rom.* 9, 16. Ex ipso [Deo] vos estis in Christo Jesu, qui factus est nobis sapientia a Deo et iustitia et sanctificatio et redemptio, ut quemadmodum scriptum est: Qui gloriatur, in Domino glorietur. 1 *Cor.* 1, 30 sq. Gratia enim estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis (Dei enim donum est), non ex operibus, ut ne quis glorietur. *Eph.* 2, 8 sq.

Daß aber Gott uns diese Gnade gibt, hat seinen letzten Grund in dem Ratschlusse seiner Erbarmung, durch den er uns erwählt hat von Ewigkeit. Sicut elegit nos in ipso [Christo] ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu eius. *Eph.* 1, 4.

Daher haben wir nicht uns selbst, sondern Gott zu rühmen, wenn wir ausgeschieden sind aus der Zahl der Verlorenen: Quis enim te discernit? quid autem habes, quod non accepisti? si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis? 1 *Cor.* 4, 7.

Die Wahrheit, daß der Mensch das Gute und Heilsame frei will, aber daß die Gnade Gottes dieses freie Wollen in ihm wirkt und zwar in solcher Weise wirkt, daß dadurch die Freiheit des Wollens nicht aufgehoben, sondern erst recht verwirklicht wird, war die stete Lehre der Kirche und der hl. Väter.

1563. Die Wirkungsweise der Gnade ein Geheimnis.

III. Die Art und Weise aber, die miri modi, wie Gott innerlich im Menschen bewirkt, daß derselbe frei der Gnade folgt, ist ein unbegreifliches Geheimnis.

Wohl aber ist es leicht einzusehen, daß, wenn Gott den Willen bewegt, er ihn so bewegt, daß der Wille sich selbst frei bestimmt; denn es ist un-

möglich, daß Gott sich selbst widerspricht und das Werk der Schöpfung, nämlich die Freiheit des Willens, durch das Werk der Gnade aufhebt und den Zweck der Gnade, nämlich nicht unfreie und deshalb sittlich wertlose, sondern tugendhafte und deshalb freie Akte, durch die Wirksamkeit der Gnade selbst vernichtet. Gott bewegt, wie wir bereits in der Lehre von der Providenz sahen (n. 585) alle Wesen ihrer Natur entsprechend, die vernunftlosen in Weise der Naturnotwendigkeit, die freien in Weise der Freiheit. Ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem; ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus secundum effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa; sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius. S. Th. 1. 2 q. 10 a. 4 c.

IV. Die Wirksamkeit der Gnade und ihr Verhältnis zum freien Willen wird in folgenden, teils gegen die Pelagianer, teils gegen die Reformatoren und Jansenisten gerichteten Thesen näher präcisiert.

Thesis 1. Es gibt eine *gratia efficax*, d. h. eine Gnade, 1564.
welche gewiß und unfehlbar das Wollen und Vollbringen
des Guten bewirkt, zu dem sie gegeben wird.

Existenz der gratia efficax und ihre Bedeutung.

Die These ist *de fide*.

1. In diesem Satz sind drei Wahrheiten ausgesprochen, nämlich

a. daß es eine Gnade gibt, die den von ihr beabsichtigten Erfolg wirklich hat, d. h. den guten Akt, den sie hervorbringen soll, wirklich hervorbringt;

b. daß der Grund, weshalb in diesem Fall der freie Wille den fraglichen Akt wirklich setzt, principaliter in dieser Gnade liegt, die daher nicht bloß das Vermögen und die Anregung, sondern das Wollen und Vollbringen selbst verleiht;

c. daß es in der Macht Gottes steht, diesen Erfolg hervorzubringen, wann und wo er will. Gott kann also wenn er will, gratiam efficacem schenken, und wenn er sie schenkt, ist diese Gnade unfehlbar wirksam.

2. Der Beweis dieser Wahrheit ergibt sich

a. aus der heiligen Schrift. Gott kann das Herz des 1565.
Menschen lenken, wie es ihm beliebt: Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini: quocunque voluerit, inclinabit illud. *Prov.* 21, 1. Niemand kann dem Willen Gottes widerstehen: Domine Domine rex omnipotens, in ditione enim tua cuncta sunt posita et non est, qui possit tuae resistere voluntati, si decreveris salvare Israel. *Esth.* 13, 9. Gott wirkt das Wollen und Vollbringen im Menschen (*Phil.* 2, 13). Vgl. auch die schon citierten Stellen (n. 1561 f.);

Die Wirksamkeit der Gnade nach der heil. Schrift.

b. aus der Lehre und den Gebeten der Kirche. Die 1566.
hierher gehörigen Entscheidungen der Synoden von Karthago, Mileve und Orange haben wir bereits gesehen. Um die gratia efficax betet auch die Kirche in vielen Orationen. Daher Augustin: Prorsus hac in re non operosas disputationes expectet Ecclesia, sed attendat quotidianas orationes suas. Orat, ut increduli credant, Deus ergo convertit eos ad

Die Wirksamkeit der Gnade nach der Lehre der Kirche.

fidem, orat, ut credentes perseverent; Deus ergo dat perseverantiam usque ad finem. De don. pers. 7;

1567. Die Wirksamkeit der Gnade nach den Vätern. Ratio theologica. c. aus der Lehre der hl. Väter. Klar und bestimmt sagt der hl. Augustin: Wer wollte so gottlos und albern sein, zu behaupten, Gott könne den bösen Willen des Menschen nicht, soweit er wolle, wann er wolle, und wo er wolle zum Guten wenden. Thut er es aber, so thut er es aus Barmherzigkeit; thut er es nicht, so thut er es aus Gerechtigkeit nicht. *Enchir.* 98. In diesen Worten deutet Augustinus auch die *ratio theologica* für unsere These an. Der allwissende, allweise und allmächtige Gott kann durch seine Gnade den Verstand so erleuchten und den Willen derart bewegen, daß der Mensch sicher den Akt setzt, zu dem diese Gnade verliehen wird. Die gegenteilige Behauptung wäre eine Schmälerung der Würde und Majestät Gottes.

1568. Freiheit des Willens unter der gratia efficax. Reformatoren. These 2. Die *gratia efficax* nötigt den freien Willen nicht. Was immer der Wille vermöge der wirksamen Gnade Heilsames will, das will er daher ohne innere Notwendigkeit mit vollkommener Wahlfreiheit, d. h. er will es, obwohl er es auch nicht wollen könnte.

1. Diese These ist *de fide* und richtet sich zunächst gegen die Reformatoren, welche das liberum arbitrium leugneten (n. 665 ff.) und lehrten, der Mensch könne weder der Gnade widerstehen, noch ihr mit freier Wahl beistimmen. Dabei unterscheiden Luther und Calvin sich nur dadurch, daß jener ein rein passives Bewegtwerden, dieser ein zwar notwendiges, aber spontanes Selbstbewegen des Willens annahm.

1569. Das Tridentinum über die Willensfreiheit. Gegen diese Lehren erklärt das Tridentinum: Declarat praeterea, ipsius iustificationis exordium in adultis a Dei per Christum Jesum praeveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab eius vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur, ut, qui per peccata a Deo aversi erant, per eius excitantem atque adiuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando, disponantur ita, ut tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, *quippe qui illam et abicere potest*, neque tamen sine gratia Dei movere se ad iustitiam coram illo libera sua voluntate possit. Sess. 6 de iustif. cap. 5.

Im Kanon 4 aber heißt es: Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac praeparet, *neque posse dissentire, si velit*, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere, anathema sit.

Hiernach ist es Dogma, daß der Mensch alles Heilsame, was er will und wirkt, in Kraft der Gnade, die all seinem Wollen zuvorkommt und es begleitet, will und wirkt, aber mit vollkommener Wahlfreiheit, also während er es auch nicht wollen und der Gnade widerstehen könnte.

2. Bewiesen wird dies Dogma

1570. Das Dogma der Freiheit des Willens unter a. aus der heiligen Schrift. Der Mensch wirkt Gutes, obschon er es auch nicht wirken könnte, und handelt mit voller Wahlfreiheit: Qui *potuit* transgredi, et non est transgressus; facere

mala, et non fecit. *Ecclus.* 31, 10. Dominum *elegisti* hodie, ut sit tibi Deus. *Deut.* 26, 17. Testes invoco hodie coelum et terram, quod proposuerim vobis vitam et mortem, benedictionem et maledictionem. *Elige* ergo vitam. *Deut.* 30, 19. S. auch *Matth.* 23, 37; *Act.* 7, 51; *Rom.* 2, 5; 1 *Cor.* 3, 8; 2 *Cor.* 6, 1; *Phil.* 2, 12; 1 *Tim.* 4, 7; — Der gratia efficax nach Schrift und Tradition. Ratio theologica.

b. aus den hl. Vätern. Der hl. Augustinus hat eigens ein Werk geschrieben, um die Freiheit des Menschen unter dem Einflusse der Gnade zu beweisen, nämlich *De gratia et libero arbitrio.* Daß die gesamte Tradition unsere Wahrheit bezeugt, wird selbst von den Reformatoren zugegeben. So schreibt Calvin: Voluntatem Deus movet, non qualiter *multis saeculis traditum est et creditum,* ut nostrae postea sit electionis motioni aut obtemperare aut refragari;

c. aus den Lehrentscheidungen der Kirche, die oben (n. 1569) angeführt wurden. Vgl. auch Propp. Jansen. 2. 4 und Propp. Quesnel. 9 sqq.;

d. aus dem theologischen Denken. Ohne Freiheit des Willens kann wie von Sünde und Schuld, so auch von etwas sittlich Gutem, Heiligem, Verdienstlichem, von Geboten, Verboten, Mahnungen, Lob und Strafe nicht die Rede sein.

1571. Wie die Gnade die Willensfreiheit erhöht.

3. Da nun die Gnade gerade gute Akte bezweckt, so kann sie die Grundbedingung aller Sittlichkeit nicht aufheben. Im Gegenteil hat die Gnade die Freiheit des Willens nicht bloß zur Voraussetzung, sondern auch zum Zwecke. Nicht aufgehoben, sondern erhöht wird die Freiheit durch die Gnade, und zwar in dreifacher Weise.

a. Die Schwächung und Hemmung der Freiheit durch die Knechtschaft der Sünde wird vor allem durch die Gnade als gratia *medicinalis* beseitigt. Voluntas tanto liberior, quanto sanior, tanto autem sanior, quanto divinae misericordiae subiectior. *Aug.*, Ep. 159 n. 8.

b. Aber die Gnade hebt nicht bloß die Hemmnisse der Freiheit auf, indem sie die Schwäche und die bösen Neigungen mehr und mehr mindert und heilt, sondern sie verleiht auch dem Willen eine höhere Stärkung und Energie, wodurch er um so tüchtiger wird, frei sich selbst zu bestimmen.

c. Endlich verleiht die Gnade zur natürlichen Willensfreiheit die Freiheit der Kinder Gottes, die übernatürliche Freiheit, indem sie dem Menschen die Neigung einflößt und ihn bewegt, das wahrhaft Gute und Seligmachende, wonach er strebt, auch frei und entschieden zu wollen und zu vollbringen. Aber wie kräftig hier auch die Gnade wirkt, wie siegreich sie auch die stärksten Begierden überwindet, die Hartherzigkeit erweicht, den größten Stolz bricht, die äußerste Schwäche stark macht, die kältesten Seelen erwärmt und ihnen die Furcht und Liebe Gottes einflößt, so daß man mit Augustinus sagen kann, es sei moralisch unmöglich, daß der menschliche Wille der Gnade Gottes, wenn Gott ihn bekehren will, widerstehe, so hebt sie doch nie die physische Möglichkeit dieses Widerstandes auf, erhöhet viel mehr in demselben Maße, als sie den Willen zum Guten hinzieht, auch seine Freiheit, dieses Gute zu wählen.

Thesis 3. Die *gratia efficax* besteht nicht in der *delectatio coelestis relative victrix* im Sinn der Jansenisten.

1572. Die delectatio nach Augustinus.

1. Der hl. Augustin spricht oftmals in einem ganz richtigen und unverfänglichen Sinn von der delectatio, welche die Konkupiscenz überwinde;

ja er stellt den Satz auf: Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est. Expos. Ep. ad Gal. n. 49. Da der Wille alles, was er will, oder begehrt, sub specie boni will und begehrt, so ist es ganz richtig, daß der Wille nichts will, als woran er Wohlgefallen hat, und das erwählt, woran er am meisten Wohlgefallen hat. Allein das Wohlgefallen, durch welches die Wahl oder der Entschluß des Willens bestimmt wird, und von dem Augustinus redet, ist keineswegs die der freien Selbstbestimmung vorhergehende, vom Willen unabhängige und deshalb weder zum Verdienst noch zur Schuld gereichende Anregung des Begehrungsvermögens, die delectatio *obiectiva, indeliberata et antecedens,* sondern es ist das freiwillige Wohlgefallen, durch das der Wille sich aus eigener Wahl dem Objekte seines Begehrens zuwendet, die delectatio *subiectiva, deliberata et subsequens.*

Jedem Willensentschluß geht nämlich eine Anregung des Willens voraus, die vom Willen unabhängig ist. Dagegen hängt es vom Willen ab, was er wählen oder verschmähen will. Diese Wahl nennt der hl. Augustin vielmals *amor, dulcedo, suavitas, voluptas, delectatio.*

1573. Die delectatio indeliberata u. die freie Willensentscheidung.

Die Gnade Gottes bewirkt nun, daß uns das Gute gefällt und wir es wählen. Die delectatio indeliberata dagegen bewirkt bloß den Kampf. Die Entscheidung gibt das freiwillige Wohlgefallen. Die böse Begierde kann wohl ohne und gegen unsern Willen sich erheben, aber sie kann nicht siegen ohne ihn. Allerdings wollen wir, wo immer wir wollen, von einer Begierde oder Furcht bewegt; aber es steht in unserer Macht, was wir begehren, und was wir fürchten wollen. Ob die heilige oder die sündhafte Liebe oder Furcht siegt, hängt nicht von der Stärke der delectatio indeliberata, sondern von der freien Willensentscheidung ab; wir müssen daher mit ganzem Willen wollen und Gott bitten, daß er uns helfe.

Der Sieg tritt immer ein, wie stark auch die Versuchung sei, wenn wir nur mit der göttlichen Gnade mitwirken. Wir müssen daher die apostolische Mahnung befolgen: Noli vinci a malo, sed vince in bono malum. *Rom.* 12, 21. Wie stark dagegen auch der Zug der Gnade, und wie schwach das Böse ist: ohne den Willen tritt der Sieg nicht ein. Das schildert Augustinus an sich selbst aus der Zeit unmittelbar vor seiner Bekehrung. Vgl. Confess. l. 8 c. 8 sqq. Dabei bekennt er von sich: Ich that nicht, was mir in unvergleichlich höherem Grade zusagte. L. c. c. 8. Über den Sieg nach dem langen Kampfe aber schreibt der Heilige: Wo war in dem vieljährigen Zeitraume meine freie Selbstbestimmung, und aus welchem hohen und tiefen Geheimnisse wurde sie in einem Augenblicke hervorgezogen, so daß ich meinen Nacken unter dein mildes Joch beugte und meine Schultern unter deine leichte Bürde? L. c. l. 9 c. 1.

1574. Warum Augustinus die wirksame Gnade als delectatio bezeichnet.

Daß aber der hl. Augustin die wirksame Gnade so gern als delectatio oder mit ähnlichen Ausdrücken bezeichnet, hat ohne Zweifel darin seinen Grund, weil er schon durch den Ausdruck jede Vorstellung eines Zwanges oder einer Nötigung durch die Gnade ausschließen wollte. Trahit sua quemque voluptas, non necessitas, sed voluptas, non obligatio, sed delectatio . . . . Videte, quomodo trahit Pater: docendo delectat, non necessitatem imponendo. Tract. 26 in Joann. n. 7.

1575. Die jansenistische delectatio.

2. Die Jansenisten dagegen gaben es als die echte, seit vielen Jahrhunderten in der Kirche durch den Pelagianismus verdunkelte augustinische Lehre aus, daß der Wille des gefallenen Menschen nicht durch freie Selbst-

bestimmung, delectatio subiectiva, subsequens et deliberata, sondern durch die delectatio obiectiva et antecedens bestimmt werde und mit Notwendigkeit der delectatio relative victrix folge, sei dieses die delectatio coelestis oder die delectatio carnalis.

a. Jansenius lehrte nämlich: 1576. Lehre des Jansenius über Gnade und Freiheit.

α. Durch die Sünde der ersten Menschen hat der menschliche Wille das liberum arbitrium, d. h. die Kraft, nach Belieben Entgegengesetztes zu wählen, verloren.

β. An die Stelle des liberum arbitrium trat eine doppelte *delectatio*, die *terrena*, welche zum Bösen, die *coelestis*, welche zum Guten antreibt.

γ. Diese delectationes wirken in verschiedener Stärke gegen einander, und zwar so, daß die stärkere immer die schwächere besiegt.

δ. Der menschliche Wille folgt notwendig der Einwirkung der stärkeren delectatio.

ε. Diese Notwendigkeit ist nicht eine absolute, sondern eine relative, da der Mensch unter der vorherrschenden delectatio *hic et nunc* nicht anders handeln kann, wenn er auch unter anderen Verhältnissen anders handeln könnte. Vgl. *Mazzella*, De gratia Christi pag. 386.

b. Es ist klar, daß diese Lehre das liberum arbitrium vernichtet und im wesentlichen mit der Lehre Calvins übereinstimmt. Denn wenn der Wille mit Notwendigkeit der relativ stärkeren Lust folgt, dann kann von einer freien Wahl nicht mehr die Rede sein. Daraus ergeben sich dann von selbst die als häretisch verworfenen fünf Sätze des Jansenius, nämlich 1577. Die verurteilten fünf Sätze des Jansenius.

α. daß die Gerechtfertigten mitunter das Gesetz nicht erfüllen können, weil ihnen die notwendige Gnade fehlt;

β. daß der Mensch im gefallenen Zustand der Gnade niemals widersteht;

γ. daß im gefallenen Zustand zum Verdienst und Mißverdienst libertas a *necessitate* nicht erforderlich ist, sondern libertas a *coactione* genügt;

δ. daß die Möglichkeit des Widerstandes zu behaupten, semipelagianisch ist;

ε. daß es semipelagianisch ist, zu behaupten, Christus sei für alle Menschen gestorben.

3. Die Falschheit der jansenistischen Lehre von der delectatio relative victrix ergibt sich aus folgenden Beweisen: 1578. Die jansenistische delectatio relative victrix wird widerlegt.

a. Jedes Argument für die Freiheit des menschlichen Willens (n. 665) beweist zugleich, daß es eine delectatio victrix in jansenistischem Sinne nicht gibt.

b. Alle Beweise, mit welchen in der vorhergehenden These die Existenz der gratia *mere*, sed *vere sufficiens* dargethan wurde (n. 1551 ff.), sind eine Widerlegung der jansenistischen delectatio victrix.

c. Außer den oben (Thes. 2) citierten Lehraussprüchen der Kirche ist die jansenistische Irrlehre noch ausdrücklich verworfen in den genannten fünf Sätzen des Jansenius.

d. Mit der Freiheit zerstört der Jansenismus auch notwendig das Mysterium der Gnade, als dessen Verteidiger er sich rühmt. Gerade darin besteht nämlich das Geheimnis der Wirksamkeit der Gnade, daß sie den Willen bewegt, ohne seine Freiheit zu beeinträchtigen. Daß dagegen der Wille mit Notwendigkeit der delectatio relative victrix folge, ist falsch, aber nicht geheimnisvoll und unbegreiflich, stimmt vielmehr, wie 1579. Die jansenistische delectatio zerstört das Geheimnis der Gnade.

man mit Recht den Jansenisten vorgehalten, vollkommen überein mit dem Determinismus der naturalistischen Systeme; nur daß diese den Willen lediglich durch natürliche Ursachen bewegt denken (n. 674), während der Jansenismus auch übernatürliche Ursachen gelten läßt.

1580. Die gratia victrix und die vollkommene Liebe. e. Mit dem bisher betrachteten Irrtum von der delectatio relative victrix verbanden die Jansenisten den andern, daß sie die Gnade Gottes mit der vollkommenen und reinen Liebe identificierten und lehrten, die gratia victrix sei die siegreiche, reine und vollkommene Liebe Gottes, jedes andere Motiv aber, insbesondere die Furcht, aus der Konkupiscenz entsprungen, sei selbstsüchtig, schlecht und sündhaft. Diese Behauptung hatte bereits das Tridentinum verworfen (Sess. 6 de iustif. can. 8); aufs neue wurde sie censuriert durch die Bulle *Unigenitus* Clemens' XI. (Propp. 44. 45. 53 sqq.) und *Auctorem fidei* (Propp. 23 sqq.).

§ 148. Die verschiedenen theologischen Systeme über die Wirksamkeit der Gnade.

Vgl. Heinrich Gutberlet, Dogmatische Theologie VIII § 446 ff.; *Mazzella*, De gratia Christi. Disp. 4 a. 4 sqq.

1581. Worin die Theologen hier verschiedener Meinung sind. Zu den bisher dargelegten Wahrheiten bezüglich der gratia sufficiens und efficax stimmen alle katholischen Schulen überein. Nur bezüglich der Art und Weise, wie sie sich bei der gratia efficax die Einwirkung der Gnade auf den Willen und die Vereinigung der Willensfreiheit mit der unfehlbaren Wirksamkeit der Gnade klar zu machen suchen, bestehen verschiedene Meinungen.

1582. Doppelte Weise, das Geheimnis der Gnade zu betrachten. Es gibt aber der Natur der Sache nach für uns Menschen eine doppelte Betrachtungsweise dieses Geheimnisses. Bald tritt die eine, bald die andere mehr in den Vordergrund, je nach dem Gegner, den man bekämpft, und je nach dem besonderen Zwecke und der Eigentümlichkeit der verschiedenen Väter und Theologen.

Dem heidnischen Fatalismus und dem Manichäismus gegenüber wurde die Willensfreiheit, dem Pelagianismus gegenüber die Wirksamkeit der Gnade hervorgehoben. So haben auch die Väter von vorherrschend praktischer Tendenz, wie Chrysostomus in seinen Predigten, die menschliche Freiheit, dagegen Väter und Theologen von mehr spekulativer Richtung mehr die Gnade betont.

1583. Die Gnadenlehre im Mittelalter. Vier Systeme. Im Mittelalter wurde die strengere Gnadenlehre mehr durch Thomas und seine Schule, die die Freiheit hervorhebende mehr durch die Scotisten vertreten, während das Konzil von Trient die Kontroversen zwischen beiden Schulen absichtlich unberührt ließ.

Nach dem Tridentinum entbrannte der Kampf aufs neue, als Bajus gegenüber ein die Freiheit des Willens sehr urgierendes System aufgestellt wurde, das von einigen Universitäten als falsch erklärt ward, während der apostolische Stuhl einer Entscheidung sich enthielt.

Man kann vier verschiedene Systeme unterscheiden, nämlich den Thomismus, den neueren Augustinianismus, den Molinismus und Kongruismus und endlich den Synkretismus.

1584. Der Thomismus. 1. Der Thomismus wurde von dem spanischen Dominikaner,

Dominikus Banez aufgestellt. Nach den Thomisten besteht ein innerlicher und wesentlicher Unterschied zwischen der gratia sufficiens und efficax, abgesehen von der hinzukommenden Thätigkeit des menschlichen Willens. Die gratia sufficiens verleiht die bloße Möglichkeit oder Potenz zur Setzung des heilsamen Aktes. Damit aber diese Potenz ad actum übergehe und der heilsame Willensakt wirklich zu stande komme, muß die gratia efficax, welche die Potenz zum Akte überführt, hinzukommen. Wenn dies geschieht, tritt der Akt unfehlbar ein. Es geschieht aber, wenn der menschliche Wille der Verleihung der gratia efficax kein Hindernis entgegensetzt.

Die eigentliche Wirksamkeit der gratia efficax aber nannten die Thomisten *praemotio* oder *praedeterminatio physica*. Hiermit wollten sie aber nicht den durch die wirksame Gnade erfolgenden Willensakt als etwas Unfreies, Naturnotwendiges und in diesem Sinne als etwas Physisches bezeichnen, sondern nur ausdrücken, daß die Gnade nicht etwa bloß den Willen zum Wollen befähigt und moralisch dazu anregt, während dann der Wille sich aus sich selbst bestimmt. In ihrem Systeme hat vielmehr das Wollen, die Selbstbestimmung des Willens selber die Gnade zur ersten Ursache, und zwar wirken Wille und Gnade nicht neben einander, concursu *simultaneo*, zur Hervorbringung eines gemeinsamen Effektes zusammen, sondern die freie Selbstbestimmung des Willens selbst ist ein Werk der Gnade und folgt als Akt der causa *secunda* der Aktualisierung der Potenz durch die causa *prima* erst nach; daher ist der Einfluß Gottes nicht eine bloße *motio*, sondern eine *praemotio*. 1585. Die praemotio oder praedeterminatio physica.

Näheres über die praemotio physica s. in der Philosophie. Hier seien zum besseren Verständnis des Systems noch die Hauptschwierigkeiten erwähnt, welche gegen die thomistische Gnadenlehre erhoben werden.

a. Man hat gesagt, wenn die gratia efficax *ab intrinseco* wirksam sei und deshalb unfehlbar die Einwilligung zur Folge habe, so sei der Wille nicht mehr frei, da die Nichteinwilligung nicht mehr möglich sei. Dabei hat man übersehen, daß mit der gratia efficax die freie Selbstbestimmung des Willens in eins zusammenfällt. Selbstverständlich kann der Widerstand gegen die Gnade nur so lange ein wirklicher werden, als eben die Einwilligung noch nicht stattgefunden. Ist dagegen dieselbe in Kraft der wirksamen Gnade eingetreten, so kann freilich der Widerstand gegen die Gnade nicht mehr wirklich werden, so gewiß der Wille nicht zu gleicher Zeit dasselbe wollen und nicht wollen kann; aber ebenso gewiß ist die bloße Möglichkeit, nicht zu wollen, fortwährend vorhanden, d. h. der Willensentschluß ist frei. Dies drückt die thomistische Formel aus, der Wille könne der wirksamen Gnade widerstehen in sensu *diviso*, aber nicht in sensu *composito*. 1586. Ob der Thomismus die Willensfreiheit beeinträchtigt.

b. Sagt man ferner, die thomistische Lehre leugne die wahre Sufficienz der Gnade, da ja ohne die hinzutretende, die Gnade wirksam machende praemotio physica die heilsame Willensbestimmung nicht eintreten könne, so erwidern die Thomisten: die gratia sufficiens gewährt allerdings die ganze und volle Möglichkeit der freien und heilsamen Willensbestimmung, aber selbstverständlich ist die bloße Möglichkeit noch nicht der wirkliche Akt selbst. Dazu bedarf der Wille allerdings, um sich zu diesem Akt selbst zu bestimmen, der praemotio durch die Gnade, aber diese fehlt dem Willen niemals, wenn er nicht durch eigne Schuld der Gnade ein Hindernis (obex) setzt. 1587. Wie im Thomismus die Sufficienz der Gnade gewahrt wird.

Wenn daher die gratia efficax nicht gegeben wird, so ist der Wille allein schuld daran, indem er freiwillig der Gnade widersteht und dadurch schuld ist, daß ihm die wirksame Gnade, durch welche der heilsame Akt wirklich wird, nicht zu teil wird. So kommt das Sehen durch das Licht zu stande, und nur in Kraft des Lichtes sieht das Auge wirklich, aber das Auge kann dadurch, daß es sich schließt, seine Erleuchtung und infolge davon die Aktualisierung seiner Sehkraft durch das Licht verhindern. Deus, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare . . . . . . Sed illi soli gratia privantur, qui in seipsis gratiae impedimentum praestant; sicut sole mundum illuminante, in culpam imputatur ei, qui oculos claudit, si ex hoc aliquod malum sequatur, licet videre non possit nisi lumine solis praeveniatur. C. Gent. l. 3 c. 160.

1588. Bewegung der Kreaturen durch die causa prima.

c. Wenn geltend gemacht wurde, der Wille bedürfe, da er potentia *activa* ist, keiner bewegenden Ursache, um zum Akt überzugehen, so ist zu antworten, daß er allerdings keiner kreatürlichen Ursache bedarf, daß aber auch für ihn das allgemeine Grundgesetz gilt, nach dem jede Thätigkeit oder Bewegung einer jeden erschaffenen Ursache von der causa prima abhängt. Gott bewegt aber wie alle causae secundae, so auch den Willen seiner Natur entsprechend, den freien Willen also nicht zu einem passiven Bewegtwerden, sondern zur freien Selbstbestimmung. Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas; sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur, et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingenter, in quantum Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque ad suum modum. QQ. disp. De malo q. 6 a. unic. ad 3.

1589. Der neuere Augustinianismus.

2. Der neuere Augustinianismus nimmt auch eine Wirksamkeit der Gnade *ab intrinseco* an und stimmt hierin mit dem Thomismus überein. Dagegen weicht er vom thomistischen System dadurch ab, daß er der gratia efficax nicht einen physischen, sondern einen moralischen Einfluß auf den Willen zuschreibt. Die *delectatio moraliter victrix* übt nach der jüngeren Augustinerschule einen solchen moralischen Einfluß auf den Willen aus, indem sie ihn zum Guten einladet und anlockt und solche Lust in ihm hervorruft, daß er zwar frei, aber mit unfehlbarer Gewißheit den Heilsakt setzt.

Dieses System, das besonders von Berti ausgebildet ward, hat Anklänge an die jansenistische Lehre und wird von den meisten Theologen als unhaltbar bezeichnet. Vgl. Heinrich Gutberlet a. a. O. S. 465 f.; *Mazzella*, l. c. disp. 3 a. 6.

1590. Der Molinismus.

3. Der Molinismus. Gegen Banez erhoben sich sofort mehrere Professoren des Jesuitenkollegs von Salamanca, und während dieses Streites ließ Ludwig Molina (1588) sein Buch erscheinen: Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia. Das Werk war mit der Approbation des Großinquisitors von Portugal versehen und erfreute sich allgemeinen Beifalles.

Molina lehrte, der Unterschied zwischen gratia efficax und sufficiens

hänge davon ab, ob der freie Wille mitwirke oder nicht. Wirkt der freie Wille nicht mit, so bleibt die Gnade mere *sufficiens*, wirkt er mit, so wird sie *efficax*. Die nämliche Gnade ist also entitativ, innerlich und wesentlich sufficiens und efficax; der Unterschied zwischen beiden ist also nicht innerlich und wesentlich wie im Thomismus, sondern äußerlich, *ab extrinseco*.

1591. Die Notwendigkeit der Gnade und ihre Wirksamkeit ab intrinseco nach Molina.

Dabei leugnet Molina durchaus nicht die allseitige Notwendigkeit der Gnade. Auch nach ihm verdankt der Mensch der Gnade alles, was er Heilsames wirkt. Allein er hält die praemotio physica der Thomisten für unverträglich mit der Freiheit des Willens. Ebensowenig leugnet er die Wirksamkeit der Gnade ab intrinseco überhaupt. Wirksam ab intrinseco ist die Gnade aber nur in actu primo, während sie in actu secundo nur durch die Zustimmung des Willens wirksam ist. Während daher die Thomisten sagen, der Wille wirke mit der Gnade mit, weil sie efficax ist, behaupten die Molinisten gerade umgekehrt, die Gnade sei efficax, weil der Wille mitwirkt. Über die *efficacia virtutis* und *efficacia connexionis* vgl. *Palmieri*, De gratia divina actuali. Thes. 55.

1592. Die Unfehlbarkeit der Gnadenwirksamkeit und die scientia media.

Die Unfehlbarkeit der Gnadenwirksamkeit (n. 272. 279) aber führte Molina auf die *scientia media* zurück. Gott wisse von Ewigkeit, welche Gnade efficax sei, weil er wisse, mit welcher Gnade ein Mensch mitwirke und sich bekehre. Daß aber Gott dem einen Menschen Gnade verleiht, deren Wirksamkeit er voraussieht, während er einem anderen nur gratia mere sufficiens schenkt, ist ein Geheimnis der unerforschlichen Ratschlüsse Gottes.

Kurz hat Mazzella (Disp. 3 a. 7) das molinistische System also formuliert: Efficacia gratiae collocanda videtur in libera voluntatis determinatione ad consensum, per scientiam mediam infallibiliter praevisa, atque gratuito ac benevolo decreto, formaliter aut virtualiter, a Deo praedefinita. Quaerenti ergo: cur si talis gratia conferatur, ex. gr. Petro, obtentura est conversionem, seu futura est efficax efficacia connexionis? respondetur: quia Petrus, illa gratia accepta, licet possit dissentire, de facto tamen libere ei consentiet. Cur infallibile est, Petrum illi gratiae consensurum esse, si ei conferatur? respondetur: Quia Deus per scientiam mediam id infallibiliter praevidit. Cur Deus confert Petro eam praecise gratiam, cui praevidet eum consensurum? respondetur, id ad occultum ac misericors Dei iudicium pertinere.

1593. Der Kongruismus.

4. Mit dem Molinismus nahe verwandt, ja nur eine Modifikation desselben ist der Kongruismus. Was nach diesem System die Gnade wirksam macht, ist nicht die praemotio physica, sondern die Kongruenz der Gnade, d. h. der Umstand, daß Gott eine der inneren Verfassung und den äußeren Umständen eines Menschen entsprechende Gnade mitteilt, von welcher er kraft der scientia media weiß, daß der Mensch ihr unfehlbar zustimmen werde. Suarez, der Hauptvertreter des Kongruismus erklärt dies folgendermaßen: Addendum igitur est, omnimodam efficaciam huius (i. e. congruae) vocationis in hoc consistere, quod Deus infinita sua sapientia praevidens quid unaquaeque causa seu voluntas in omni eventu et occasione operatura sit, si in ea constituatur, etiam cognoscit, quando et cui vocationi sit unaquaeque voluntas assensum praebitura, si ei detur. Unde

quando vult hominem convertere, vult etiam illum vocare illo tempore et modo, quo novit illum consensurum: et talis vocatio appellatur *efficax*, quia licet ex se non habeat infallibilem effectum, tamen, ut subest tali scientiae divinae, infallibiliter est illum habitura. De aux. l. 3 c. 14 n. 9.

1594. Congruitas interna und externa. Wirksamkeit der Gnade.

Die Kongruisten unterscheiden demgemäß eine congruitas *interna*, welche in der Angemessenheit der Gnade zum Innern des Begnadigten, und eine congruitas *externa*, welche in der Angemessenheit der Gnade zu den äußeren Umständen besteht. Da es aber pure Gnade ist, wenn Gott solche kongruente Gnade gibt, so ist klar, daß auch nach diesem System der Mensch sein Heil im letzten Grund nicht seinem eigenen Wollen, sondern der Gnade zu danken hat, und daß die Efficacität derselben im göttlichen Willen ihre erste und im menschlichen nur ihre sekundäre Ursache hat. Dadurch, lehren die Kongruisten, werde der Lehre der Kirche und des hl. Augustin von der Wirksamkeit der Gnade vollkommen genügt, wie denn auch Augustinus diese kongruistische Anschauung mehrfach ausspreche. So z. B. wenn er zur Stelle: Multi vocati, pauci electi bemerkt: Illi enim electi, qui *congruenter* vocati: illi autem, qui non congruebant neque contemperabantur vocationi, non electi, quia non secuti, quamvis vocati . . . . . Etiamsi multos vocet, eorum tamen miseretur, quos *ita vocat, quomodo eis vocari aptum est, ut sequantur* . . . . Cuius miseretur, sic eum vocat, *quomodo scit ei congruere ut vocantem non respuat.*

1595. Der hl. Thomas, die hl. Väter u. die Lehrentscheidungen der Kirche.

Wie den hl. Augustinus, so citieren die Kongruisten mit den Molinisten auch den hl. Thomas für ihre Ansicht. In der That schreibt der heilige Lehrer ganz unzweideutig: Vocatio, qua trahitur praedestinatus, nihil aliud est, quam quidam mentis instinctus, et haec vocatio in praedestinatis est *efficax, quia huiusmodi vocationi assentiunt.* Lect. in Ep. ad Rom. c. 8. Ein so unzweideutiges Zeugnis des hl. Thomas für die gratia *ab intrinseco* efficax lasse sich nicht anführen. Vgl. *Mazzella*, l. c. art. 9.

Endlich berufen sich die Kongruisten darauf, daß der Begriff der praemotio physica in den Vätern und kirchlichen Lehrentscheidungen nicht vorkommt, sondern, namentlich auch vom Tridentinum Ausdrücke, wie *vocare, excitare, adiuvare, illuminare, inspirare* gewählt wurden, welche mehr dem kongruistischen Systeme günstig sind.

Wenn der Molinismus in der Form des Kongruismus auch mehr die Gnade betont, so ist doch auch in diesem System die Gnade efficax, weil der Wille mitwirkt. Unfehlbar wirksam aber ist die Gnade, weil Gott durch die scientia media erkennt, daß der Mensch mit der ihm zu verleihenden gratia congrua frei mitwirken werde.

1596. Das synkretistische System.

5. Das synkretistische System sucht die Kontroverse zwischen Thomismus und Molinismus zu beseitigen, indem es für die schwierigen Werke mit dem Thomismus eine ab intrinseco wirksame Gnade annimmt, während es für die leichteren Akte mit Molina eine ab extrinseco wirksame Gnade für genügend erklärt. Den Synkretismus verteidigten Tournely, Petavius, Thomassin, Noris, Alphons von Liguori und andere.

Dieses System beseitigt aber nicht die Schwierigkeiten, sondern vereinigt vielmehr die des Thomismus mit denen des Molinismus, da es für

die schwierigen Heilsakte die Willensfreiheit, für die leichteren die Unfehlbarkeit der gratia efficax durch die scientia media zu erklären hat.

6. Von den genannten Systemen kommen vor allem der Thomismus und der Molinismus in Betracht. Zwischen den Anhängern beider Systeme wurden heftige Kontroversen geführt. Zur Klärung der Frage wurde von Klemens VIII. die *Congregatio de auxiliis divinae gratiae* eingesetzt, zu der die berühmtesten Theologen der damaligen Zeit berufen wurden. Fast zehn Jahre lang (1598—1607) wurden die eingehendsten Untersuchungen angestellt, die damit endigten, daß Paul V. beiden Teilen die Verteidigung ihrer Theorie bis zur Entscheidung des apostolischen Stuhles freigab. Aquaviva, General der Gesellschaft Jesu, empfahl seinen Söhnen, den Molinismus-Kongruismus in ihren Schulen zu lehren. 1597. Die Kontroverse zwischen Thomisten und Molinisten.

Mit der Entscheidung Pauls V. war der Streit nicht beigelegt. Er entflammte vielmehr noch häufig, besonders in Frankreich, Belgien und Spanien, weshalb die Päpste noch mehrmals im Sinne Pauls V. entschieden und die gegenseitige Verdächtigung und Verketzerung verboten.

Viel wurde auch von jeher darum gestritten, welcher Ansicht der hl. Thomas gehuldigt habe. Dieser Streit wurde neuerdings zwischen P. Dummermuth O. P. und P. Frins S. J. geführt. Card. Jos. Pecci meint, und wohl mit Recht, der englische Lehrer habe die Streitfrage in dem Sinne der späteren Kontroverse nicht berührt. Ähnliches gilt vom hl. Augustinus. Vgl. Heinrich-Gutberlet a. a. O. S. 451 ff.; *Mazzella*, l. c. art. 9.

7. Bis in die letzten Jahre herab wurden die beiden Hauptsysteme zum Gegenstand eingehender Kritik gemacht, z. B. von Kleutgen, Scheeben, Gutberlet, Schell u. a. Der Standpunkt der heutigen Theologie ist der, daß keines der beiden Systeme einwandfrei ist. 1598. Der Standpunkt der heutigen Theologie.

Anm. des Herausg. Wie oben (n. 289) schon erwähnt wurde, schwankte der Verfasser zwischen Thomismus und Molinismus, ohne zu einem Resultate kommen zu können. Am meisten dürfte auch hier der scharfsinnige Nachfolger Heinrichs, Prälat Gutberlet, die Ansicht des Verfassers getroffen haben, wenn er von den innerhalb der kirchlichen Orthodoxie von den Theologen gemachten Versuchen, das Zusammenwirken von Gnade und Freiheit begreiflich zu machen, schreibt: „Wir haben keinen derselben als allseitig und endgiltig befriedigend erklären können; wir sprechen ihnen aber die Bedeutung von mehr oder weniger annehmbaren theologischen Erklärungen nicht ab. Mit probabelen Meinungen müssen wir uns ja vielfach begnügen, wenn es gilt, die Glaubenssätze, insbesondere die Geheimnisse der menschlichen Vernunft zugänglicher zu machen.“ A. a. O. S. 475 f. 1599. Ansicht des Verfassers.

III. Die Gratuität und Austeilung der Gnade.

§ 149. Die Gratuität der Gnade.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VIII § 417 ff.; *Mazzella*, De gratia Christi. Disp. 4 a. 1.

Inwiefern von dem Verdienste eines Geschöpfes Gott gegenüber die Rede sein kann, sowie über den Begriff und die Bedingungen des meritum de condigno und de congruo wird unten in der Lehre vom Verdienst die Rede sein. Hier aber wird nur die Frage behandelt, inwiefern die Gnade verdient werden kann.

I. Der Mensch kann durch bloß natürliche Werke die Gnade in gar keinem Sinne verdienen, weder *de condigno* noch *de congruo*. 1600. Natürliche Werke können die Gnade nicht verdienen.

Dieser Satz ist *de fide* und wird bewiesen

1. aus der heiligen Schrift. Im Römerbrief weist der Dies lehrt die heilige Schrift;

Apostel eingehend nach, daß die Gnade nicht verdient werden kann, sondern ein freies Geschenk der erbarmenden Liebe Gottes ist. Igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei. *Rom.* 9, 16. Ja der Begriff der Gnade und der Begriff des Verdienstes stehen im Widerspruch mit einander. Si autem gratia, iam non ex operibus, alioquin gratia iam non est gratia. *Rom.* 11, 6. Vgl. auch 1 *Cor.* 4, 7; *Eph.* 2, 8 sq.; 2 *Tim.* 1, 9;

die Tradition; 2. aus den hl. Vätern, welche unsere These gegen die Pelagianer und Semipelagianer lehren. Der hl. Augustinus schreibt: Gratia praecessit meritum tuum: non gratia ex merito, sed meritum ex gratia. Nam si gratiam ex merito emisti, non gratis accepisti . . . . Omnia merita praecedis, ut dona tua consequantur merita mea. Prorsus gratis das, gratis salvas, qui nihil invenis, unde salves. Sermo 169 n. 2. Vgl. andere Väterstellen *Mazzella* l. c. pag. 535 sqq.;

die Kirche; 3. aus den Lehraussprüchen der Kirche gegen die Pelagianer und Semipelagianer. Das Arausicanum II. erklärt: Si quis ad invocationem humanam gratiam Dei dicit posse conferri, non autem ipsam gratiam facere, ut invocetur a nobis, contradicit Isaiae prophetae vel Apostolo idem dicenti: Inventus sum a non quaerentibus me, palam apparui his, qui me non interrogabant. Can. 3. Debetur merces bonis operibus, si fiant: sed gratia, quae non debetur, praecedit, ut fiant. Can. 18. Das Konzil von Trient aber lehrt, ipsius iustificationis exordium in adultis a Dei per Christum Jesum praeveniente gratia sumendum esse, h. e. ab eius vocatione, qua *nullis eorum existentibus meritis* vocantur. Sess. 6 de iustif. cap. 5. Nach dem Konzil von Orange kann der Mensch ohne aktuellen Beistand Gottes nicht einmal die Gnade auf Gott wohlgefällige Weise erflehen;

rationes theologicae. Der hl. Thomas. 4. aus folgenden *rationes theologicae*, deren der hl. Thomas (1. 2 q. 114 a. 5) drei anführt.

a. *Gratia excedit proportionem naturae*, d. h. zwischen einem bloß natürlich guten Werke und einer übernatürlichen Gnade besteht schlechthin keine Proportionalität. Einem natürlichen Werke kann als Lohn nur ein natürliches, nicht ein übernatürliches Gut gebühren.

b. *In statu peccati habet homo impedimentum promerendi gratiam.* Im Stande der Ungnade ist der Mensch nicht der Gnade, sondern der Verwerfung würdig. Dieses Argument gilt also auch für die auf die Rechtfertigung vorbereitenden Gnaden.

c. *Principium meriti non potest cadere sub merito.* Da die Gnade selbst das Princip heilsamer und verdienstlicher Akte ist, so kann sie nicht selbst die Wirkung dieser Akte sein. Daher kann man auch nicht sagen, daß der Mensch durch die Werke, die er mit der zuvorkommenden Gnade wirkt, mit rückwirkender Kraft diese zuvorkommenden Gnade selbst verdienen könne. Postquam autem iam aliquis habet gratiam, non potest gratia iam habita sub merito cadere, quia merces est terminus operis; gratia vero est principium cuiuslibet boni operis in nobis . . . . Si vero aliud donum gratuitum aliquis mereatur virtute gratiae praecedentis, iam non erit prima. S. Th. 1. 2 q. 114 a. 5 c.

1601. Wert der natürlich guten Werke.

Scholion. 1. Daraus, daß die bloß natürlich guten Werke kein übernatürliches Verdienst begründen, folgt keineswegs, daß sie in jeder Beziehung gleichgültig und nutzlos sind. Denn sowie durch jedes böse Werk Strafe verdient wird, verdienen natürlich gute Werke, wenigstens *de congruo* natürlichen Lohn. Vgl. S. Th. 1. 2 q. 21 a. 4. Auch können sie vielleicht Hindernisse der Gnade entfernen und dadurch für die Gnade empfänglicher machen; nur darf die Gnade und ihre Verleihung von der natürlichen Beschaffenheit und den natürlichen Werken des Menschen in keiner Weise abhängig gedacht werden. Gott erbarmt sich, wessen er sich erbarmen will. Vgl. Heinrich-Gutberlet a. a. O. § 420.

1602. Facienti, quod in se est, Deus non denegat gratiam.

Scholion. 2. Der bei den Vätern und Scholastikern so oft vorkommende Satz: Facienti, quod in se est, Deus non denegat gratiam, schließt die Gnade Gottes nicht aus, sondern ein und drückt die einfache Wahrheit aus, daß der Mensch, der mit der Gnade thut, was er vermag, zum Heil gelangt. Näheres hierüber bei der Austeilung der Gnade.

1603. Ob der Mensch vor der Rechtfertigung Gnaden verdienen kann.

II. Hier behandeln die Theologen die Frage, ob und inwiefern der Mensch auf Grund der der Rechtfertigung vorausgehenden Gnaden weitere, auf die Rechtfertigung disponierende Gnaden und die Rechtfertigung selbst verdienen kann.

Da das eigentliche Verdienst, meritum *de condigno*, den Gnadenstand voraussetzt, so kann von einer Verdienstlichkeit der opera salutaria in diesem engeren und strengen Sinn nicht die Rede sein. Ob dagegen hier ein meritum *de congruo* behauptet werden könne, wird von vielen Theologen, z. B. Petrus Lombardus, Bonaventura, Albertus Magnus, Suarez bejaht, von anderen, z. B. Gotti und überhaupt den spätern Thomisten verneint.

1604. Nähere Erklärung der bejahenden Ansicht. Was auch die anderen Theologen zugeben.

Von der bejahenden Meinung ist zu bemerken:

1. Sie ist specifisch verschieden vom semipelagianischen Irrtum, der eine kongruente Verdienstlichkeit bloß natürlich guter Werke behauptete.

2. Sie verstößt nicht gegen das Tridentinum, welches vom meritum de condigno verstanden werden kann.

3. Ferner ist wohl zu beachten, wie jene Theologen ihre Meinung näher bestimmen. Wenn, so sagen sie, der Sünder eine ihm verliehene Gnade treu benutzt, so verdient er de congruo die nächstfolgende sufficiente Gnade in der Reihe der zur Justifikation disponierenden Gnaden. Die Rechtfertigung selbst werde nur durch die vollkommene Liebe, beziehungsweise die Kontrition verdient.

Nun stellen auch die Anhänger der negativen Meinung durchaus nicht in Abrede, daß es im höchsten Grad kongruent ist, daß dem, der eine Gnade benutzt, die nächstfolgende geschenkt werde; allein sie wollen hierfür das Wort *meritum* nicht gebraucht wissen wegen des Standes der Ungnade, während die anderen hierin kein Hindernis erblicken, das Wort Verdienst im Sinne des meritum de congruo und also im weiteren Sinn zu gebrauchen, wie solches auch von den Vätern und im gewöhnlichen Sprachgebrauch sehr oft geschieht. Dahin gehört z. B. der häufig vorkommende Ausdruck, daß durch Buße die Sündenvergebung verdient werde. Hiernach dreht sich der Streit nicht sowohl um die Sache, als um das Wort. Um Mißverständnisse, zumal den Protestanten gegenüber, zu vermeiden, ist es vielleicht ratsam, sich hier des Ausdruckes Verdienst zu enthalten und mit dem Tridentinum nur von Vorbereitung, dispositiones, auf die Rechtfertigung zu reden.

1605. Verdienste des Gerechten.

III. Der Gerechtfertigte verdient durch übernatürlich gute Werke de

condigno Vermehrung der heiligmachenden Gnade, gratia secunda, und die ewige Seligkeit. Darüber siehe unten die Lehre vom Verdienste.

§ 150. Die Austeilung der Gnade.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VIII § 424—428; *Mazzella*, De gratia Christi. Disp. 4 a. 3 sqq.

1606. Die Gnade ein Werk der Barmherzigkeit. I. Gott schuldet niemand seine Gnade; vielmehr haben alle, die gesündigt haben, Strafe verdient (*Eph.* 2, 3). Es könnte also niemand Gott der Ungerechtigkeit anklagen, wenn er vielen, ja allen gar keine Gnade schenkte. Quis stabit contra iudicium tuum? . . . . aut quis tibi imputabit, si perierint nationes, quas tu fecisti? *Sap.* 12, 12; vgl. *Rom.* 9, 12 sqq. Wenn Gott Gnaden verleiht, so ist es ein Werk seiner Barmherzigkeit: *miserentis* est Dei. *Rom.* 9, 16.

Ob und inwieweit der barmherzige Gott der sündigen Menschheit Gnaden austeilt, können wir, da es lediglich vom freien Willen Gottes abhängt, nur aus der göttlichen Offenbarung erkennen. Welche Gnadenökonomie Gott thatsächlich aufgestellt hat, wird in den folgenden drei Thesen untersucht.

1607. Den Gerechten wird zur Beobachtung des Gesetzes gratia sufficiens gegeben. Dies wird gelehrt Thesis 1. Allen Gerechten wird jederzeit zur Erfüllung der Gebote (*urgente praecepto*) *gratia vere sufficiens* gegeben.

Diese These ist *de fide* gegen die Reformatoren und Jansenisten.

1. Unser Satz gilt

a. von dem Gerechtfertigten, so lange er im Stande der Gnade ist;

b. von der Beobachtung des Gesetzes, also nicht schon bloßer Räte, sofern solche nicht durch das Sacramentum *Ordinis* oder durch ein votum *solemne* zu streng verpflichtendem Gesetz geworden sind;

c. von der gratia *sufficiens*. Alle Gerechte, die fallen, hatten also gratiam vere, und zwar nicht bloß *absolute*, sondern auch *relative* sufficientem und fielen bloß durch eigene Schuld.

2. Die These wird bewiesen

von der heiligen Schrift; a. aus der heiligen Schrift. Wiederholt wird darauf hingewiesen, daß die Gebote Gottes nicht schwer seien: Iugum meum suave est, et onus meum leve. *Matth.* 11, 30. Mandata eius gravia non sunt. 1 *Joann.* 5, 3. Ferner lehrt die heilige Schrift, daß Gott die Seinen nicht verläßt, sondern beschützt: Non vidi iustum derelictum . . . . Dominus . . . non derelinquet sanctos suos. *Ps.* 36, 25. 28; vgl. *Ecclus.* 2, 12. Ego diligentes me diligo. *Prov.* 8, 17; vgl. *Ps.* 33, 16. Auch sollen sie nicht über ihre Kräfte versucht werden: Fidelis Deus est, qui non patietur vos tentari supra id, quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum. 1 *Cor.* 10, 13. Vgl. *Trident.*, Sess. 24 can. 9;

von den Vätern; b. aus den heiligen Vätern. Der hl. Augustinus lehrt: Deus . . . . iustificat impium, et cum . . . . ad perfectam vitam iustitiamque perduxerit, non deserit, si non deseratur, ut pie semper iusteque vivatur. De nat. et grat. c. 26. Non igitur Deus impossibilia iubet, sed iubendo admonet, et facere quod possis, et

petere quod non possis. L. c. c. 43. Beide Stellen wurden vom Konzil von Trient aufgenommen (Sess. 6 de iustif. cap. 6);

c. aus den kirchlichen Lehrentscheidungen: *von der Kirche:*

α. Das Konzil von Orange lehrt: Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia omnes baptizati Christo auxiliante et cooperante, quae ad salutem pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere. *Konzil von Orange;*

β. Das Konzil von Trient: Si quis dixerit, Dei praecepta homini etiam iustificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia: anathema sit. Sess. 6 de iustif. can. 18. *Konzil von Trient;*

γ. Folgender Satz des Jansenius ist als häretisch verurteilt worden: Aliqua Dei praecepta hominibus iustis volentibus et conantibus, secundum praesentes, quas habent vires, sunt impossibilia: deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant; *gegen Jansenius;*

d. aus folgender *ratio theologica.* Dem Gerechtfertigten ist als Kind Gottes das ewige Leben und alles dazu Notwendige zugesichert. Nun ist aber im Menschen, so lange er im Stand der Gnade sich befindet, nichts Verdammliches (*Rom.* 8, 1), das vor dem Gesetz der Gerechtigkeit eine Entziehung oder Vorenthaltung der zum Heile notwendigen aktuellen Gnaden rechtfertigen könnte. *ratio theologica.*

Thesis 2. Gott verleiht allen gefallenen Gerechten hinreichende Gnade, vermöge deren sie vor neuen Todsünden sich bewahren und vom Falle wieder aufstehen können. 1608.

Die Gnaden der gefallenen Gerechten, auch der verstockten.

1. Zum Verständnis der These ist zu bemerken:

a. Sie bezieht sich auf alle Menschen, welche die heiligmachende Gnade besessen und durch eine schwere Sünde verloren haben.

b. Unter diesen Sündern gibt es auch solche, welche verstockt, verblendet, verhärtet sind. Auch auf sie dehnen wir unsere These aus.

Hierdurch wird aber selbstverständlich nicht geleugnet, daß es für die Sünder besondere Zeiten der Gnade gibt, von denen das Wort gilt: Hodie, si vocem audieritis, nolite obdurare corda vestra, und daß, wenn der Sünder diese Zeit versäumt, eine relative Gottverlassenheit eintreten kann. Aus wichtigen Gründen verteidigen wir jedoch, daß dieselbe sich nicht bis zum gänzlichen Mangel der hinreichenden Gnade erstrecken kann.

c. Die den Sündern verliehene hinreichende Gnade ist *vere* sufficiens, wenn auch nicht *proxime,* so doch *remote.*

d. Unsere These kann, soweit sie sich auf die Sünder bezieht, welche den Glauben besitzen und getauft sind, nach den Erklärungen des vierten Laterankonzils und des Tridentinums nicht in Zweifel gezogen werden; soweit sie sich aber auch auf die verstockten Sünder erstreckt, ist sie sententia *certa.*

2. Folgende Beweise lassen sich für die Wahrheit unseres Satzes anführen:

a. In der heiligen Schrift werden alle Sünder ohne Ausnahme ermahnt, Buße zu thun und sich zu bekehren, was ohne Gnade unmöglich wäre: Convertimini et agite poenitentiam ab omnibus iniquitatibus vestris. *Ezech.* 18, 30. Nolo mortem impii, sed ut 1609.

Die heilige Schrift mahnt zur Buße und preist Gottes Erbarmung.

convertatur impius a via sua et vivat. Convertimini, convertimini a viis vestris pessimis. *Ezech.* 33, 11. Vgl. *Luc.* 5, 31 sq.; 2 *Petr.* 3, 9. Auch die allgemeine Liebe und Erbarmung Gottes gegen alle Menschen zeugt für die allgemeine Gnadenausteilung: Misereris omnium. *Sap.* 11, 24. Parcis omnibus, quoniam tua sunt, Domine, qui amas animas. 11, 27. Vgl. 12, 1. Daß die Sünder vor neuen Sünden sich bewahren können, wird ausdrücklich gelehrt, wenn Gott den Juden, unter denen auch Sünder waren, sagt: Mandatum hoc . . . non supra te est. *Deut.* 30, 11.

1610. Die verstockten Sünder. Von den verstockten Sündern insbesondere heißt es: Dura cervice et incircumcisis cordibus et auribus, vos semper Spiritui Sancto resistitis. *Act.* 7, 51. Zu dem *impoenitens* cor redet der Apostel: An divitias bonitatis eius et patientiae et longanimitatis contemnis? Ignoras quoniam benignitas Dei ad poenitentiam te adducit. *Rom.* 2, 4.

1611. Die Väter über die Bekehrung der Sünder. b. Die heiligen Väter ermahnen mit der heiligen Schrift alle Sünder zur Bekehrung und schreiben ihnen allein die Schuld zu, wenn die Bekehrung nicht stattfindet. Numquid consilii corrigendi et mutandae vitae malae in bonam non est locus, non est tempus? Nonne si vis, hodie fit? nonne si vis, modo fit? *August.*, Enarr. in Ps. 63 n. 19. Andere Väterstellen s. bei *Mazzella*, l. c. pag. 570 sqq.

1612. Lehre der Kirche: c. Die Kirche ist durch Wort und Praxis immer für die Wahrheit unserer These eingetreten.

Laterankonzil: α. Das vierte Laterankonzil erklärt: Si post susceptionem baptismi quisquam prolapsus fuerit in peccatum, per veram potest semper poenitentiam reparari. Cap. *Firmiter.*

Tridentinum: β. Deus . . . illis etiam vitae remedium contulit, qui se postea in peccati servitutem et daemonis potestatem tradidissent. *Trident.*, Sess. 14 de poenit. cap. 1; vgl. Sess. 6 de iustif. cap. 14 und can. 29.

Gebete der Kirche. γ. Die Kirche betet für die Bekehrung der Sünder und befiehlt allen die österliche Kommunion.

1613. Ratio theologica nach dem hl. Thomas. d. Der hl. Thomas führt folgenden Vernunftgrund an: In operibus Dei non est aliquid frustra . . . . Frustra autem aliquid moveretur, nisi posset pervenire ad finem motus. Necessarium est ergo quod id quod natum est moveri ad aliquem finem sit possibile venire in illum finem. Sed homo postquam in peccatum cecidit, quamdiu status huius vitae durat, remanet in eo aptitudo ut moveatur ad bonum . . . . Est igitur possibile hominem post peccatum iterum redire ad bonum, quod gratia in homine operatur. C. gent. l. 3 c. 157. Vgl. S. Th. 3 q. 86 a. 1; Qq. disp. De verit. q. 24 a. 11.

Wenn es heißt, Gott gebe die Sünder ihrem bösen Sinne anheim, verlasse, ja verstocke sie, so hat das nach der Gesamtlehre der heiligen Schrift und der Überlieferung keinen anderen Sinn, als daß Gott in seiner Gerechtigkeit Sünde und Verstockung zuläßt, aber nie in dem Maße, daß die Bekehrung nicht dennoch möglich bliebe. Vgl. *Mazzella*, l. c. p. 576 sqq.

1614. Die Gnaden der Ungläubigen. Thesis 3. Gott schenkt auch den Ungläubigen je nach Zeit und Ort hinreichende Gnaden, mit welchen sie zum Glauben und Heile gelangen können.

1. Folgende Punkte sind zu beachten:

1615. Negative und positive Ungläubige.

a. Es ist hier vor allem von den negativ Ungläubigen die Rede, d. h. von denen, welche den Glauben nicht kennen. Aber auch die positiv Ungläubigen, die sich freiwillig der erkannten Wahrheit des Christentums verschließen, entbehren nicht der aktuellen Gnade, vermöge deren sie sich dem wahren Glauben zuwenden können. Unsere These bezieht sich jedoch vor allem auf die Heiden.

1616. Wann die Heiden hinreichende Gnaden empfangen.

b. Und zwar wird behauptet, daß auch die Heiden wahrhaft hinreichende Gnaden erhalten, mit denen sie zum Glauben gelangen und selig werden können. Wann sie die Gnade der Berufung zum Glauben empfangen, ist in den Ratschlüssen Gottes verborgen. Nach der Ansicht gelehrter Theologen werden ihnen aktuelle Gnaden geschenkt, wenn sie Versuchungen zu überwinden, Gebote zu erfüllen haben, von Zweifeln gequält werden und in der Todesstunde.

1617. Wie den negativ Ungläubigen das Heil ermöglicht wird.

c. Fragt man aber, in welcher Weise den negativ Ungläubigen das Heil ermöglicht werde, so antworten gewöhnlich die Theologen, daß Gott vor allem hinreichende Gnade gebe zur Erfüllung des Naturgesetzes (gratia *medicinalis*). Wenn der Ungläubige das Naturgesetz dann vollkommen erfüllte, so würden ihm auch Gnaden der übernatürlichen Ordnung zu teil, durch welche er, sei es durch innere Erleuchtung, sei es auch durch äußere Hülfe zu dem zur Rechtfertigung notwendigen Glauben und zur Rechtfertigung selbst gelangen könnte. Si enim aliquis taliter (in silvis) nutritus ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum, quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea, quae sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei praedicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium. *S. Thom.*, Qq. disp. De verit q. 14 a. 11 ad 1.

1618. Ob hier fides explicita notwendig ist oder fides implicita genügt.

Ob aber in diesem Fall fides *explicita* in Christum notwendig ist, was einige für die sententia *probabilior* halten, oder ob fides *implicita*, die jedoch übernatürlich sein muß, genügt, ist bestritten. Scotus, Soto, Suarez und auch der hl. Thomas sind der letzten Meinung. Si qui tamen salvati fuerunt, quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque gratia Mediatoris; quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos, et secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus Spiritus revelasset. S. Th. 2. 2 q. 2 a. 7 ad 3. Über die ohne Taufe sterbenden Kinder siehe unten in der Lehre von der Prädestination und der Taufe.

1619. Die Allgemeinheit der Güte Gottes nach Schrift;

2. Beweise für unsere These werden hauptsächlich folgende geltend gemacht.

a. Die Liebe und Barmherzigkeit Gottes ist nach der heiligen Schrift so allgemein, daß kein Grund vorhanden ist, die Ungläubigen auszunehmen. Vgl. *Sap.* 11, 24 sqq.; 2 *Petr.* 3, 9 (oben n. 1609). Gott ist nicht bloß der Juden, sondern auch der Heiden Gott (*Rom.* 3, 29) und will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen (1 *Tim.* 2, 4).

Der Logos aber ist das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt (*Joann.* 1, 9). Christus ist für alle Menschen gestorben: Pro omnibus mortuus est Christus. 2 *Cor.* 5, 15. Dedit redemptionem semetipsum pro omnibus. 1 *Tim.* 2, 6. Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi. 1 *Joann.* 2, 2.

b. Die heiligen Väter sprechen sehr häufig unsere These aus, Tradition;

besonders in den Erklärungen der eben citierten Schriftstellen: Gratia in omnes diffusa est: non Iudaeum, non Graecum, non Scytham, non liberum, non servum, non virum, non mulierem, non senem, non iuvenem effugit: omnibus eadem est, omnibus se facilem exhibet, omnes pari honore advocat. *Chrysost.*, Hom. 8 in Joann. Orosius lehrt, Gott teile seine Gnade nicht bloß in der Kirche aus, sondern universis in hoc mundo gentibus. Apol. de lib. arbitr. n. 19. Verbum non permisit ullum mortalium excusare se de umbra mortis, et ipsum enim penetravit Verbi calor. *August.*, Enarr. in Ps. 18.

Lehre der Kirche. c. Alexander VIII. verurteilte folgende Sätze: Dedit semetipsum pro nobis oblationem Deo, non pro solis electis, sed pro omnibus et solis fidelibus. — Pagani, Judaei, haeretici aliique huius generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum, adeoque hinc recte inferes, in illis esse voluntatem nudam et inermem sine omni gratia sufficienti. Klemens XI. aber verwarf in der Bulle *Unigenitus* die Sätze Quesnels: Nullae dantur gratiae nisi per fidem. — Fides est prima gratia et fons omnium aliarum. — Extra ecclesiam nulla conceditur gratia. Hiernach ist jedenfalls gewiß, daß auch Ungläubige innerliche Gnade empfangen und nicht ohne gratia sufficiens sind.

1620. Inwiefern der Glaube die erste Gnade ist. Was insbesondere den Satz betrifft, der Glaube sei die erste Gnade, so kann er insofern einen richtigen Sinn haben, als er nur von den unmittelbar auf die Rechtfertigung disponierenden Gnaden verstanden wird. Allein falsch ist es, zu behaupten, auch andere, entfernt auf die Rechtfertigung und somit auf den Glauben selbst disponierenden Gnaden könnten dem Glauben nicht vorhergehen, und zwar nicht bloß entitative Gnaden zur besseren Erfüllung des natürlichen Gesetzes, sondern auch übernatürliche Gnaden, welche Augustinus inchoationes fidei, auch fides imperfecta nennt.

1621. Der allgemeine Heilswille Gottes und die Verpflichtungen der Menschen fordern die Allgemeinheit der Gnade. d. Als *rationes theologicae* werden angeführt:

α. Da Gott will, daß alle Menschen selig werden, muß er auch alle in die reale Möglichkeit versetzen, zur Seligkeit zu gelangen; sonst wäre der Wille Gottes nicht ernst und aufrichtig. In die reale Möglichkeit, sein Heil zu wirken, wird der Mensch aber versetzt durch die Gnade.

β. Alle Menschen sind verpflichtet, die Gebote Gottes, auch in schweren Dingen zu halten und schwere Versuchungen zu überwinden. Wie früher (§ 142) gezeigt wurde, ist dies aber nicht möglich ohne die aktuelle Gnade. Folglich verleiht Gott allen hinreichende Gnade, durch die sie in stand gesetzt werden, ihren Verpflichtungen nachzukommen.

1622. Ungleichheit der Gnadenausteilung. II. Wenn in den vorstehenden Thesen die Allgemeinheit der Gnadenausteilung verteidigt wurde, so ist auf der anderen Seite festzuhalten, daß keineswegs allen Menschen gleiche Gnade zu teil wird. Gott teilt vielmehr nach seinem Willen und seiner Weisheit die Gnade mannigfaltig aus. Wenn daher auch alle hinreichende Gnade empfangen, empfangen doch nicht alle wirksame Gnade und die Gabe der Beharrlichkeit. Desgleichen ist das Maaß sowohl der sufficienten, als der wirksamen Gnade sehr verschieden.

Da nun das Heil der Menschen seinen letzten Grund hat in der Gnade Gottes, die Gnade aber in dem freien und ewigen Willen oder Ratschluß Gottes, so müssen wir zum Schluß der allgemeinen Gnadenlehre vom Heilsratschlusse Gottes handeln.

§ 151. Der allgemeine Wille Gottes, alle selig zu machen.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VIII § 422.

1623. *Gott will das Heil aller Menschen.*

Gott will das Heil nicht bloß der Prädestinierten, sondern aller Menschen, auch unter der Voraussetzung des Sündenfalls, und Christus ist nicht bloß für die Prädestinierten, sondern für alle ohne Ausnahme gestorben.

I. Der Beweis für unsere These ergibt sich

1624. *Die Schrift über die, welche verloren gehen, und alle Gläubigen.*

1. aus der heiligen Schrift:

a. Daß Gott das Heil auch solcher wollte, die verloren gingen, sehen wir am Beispiele des Judas. *Joann.* 6, 39; 17, 12.

b. Aus *Joann.* 17, 20 folgt, daß Gott das Heil aller Gläubigen will; denn er betet für alle, die an ihn glauben, was den aufrichtigen Willen Gottes, alle selig zu machen, voraussetzt. Non pro eis autem rogo tantum, sed et pro eis, qui credituri sunt per verbum eorum in me. *Joann.* 17, 20. Auch ist Christus wenigstens für alle Gläubigen gestorben, auch für diejenigen, welche verloren gehen. Qui etiam proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum, quomodo non etiam cum illo omnia nobis donavit? *Rom.* 8, 32; vgl. 14, 15; 1 *Cor.* 8, 11.

1625. *Alle ohne Ausnahme sollen selig werden.*

c. Daß Gott das Heil aller Menschen ohne Ausnahme will, ergibt sich aus 1 *Tim.* 2, 1 sqq., wonach für alle Menschen gebetet werden soll, weil es so Gott, unserem Heiland, wohlgefällig ist. Obsecro primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus . . . . Hoc enim bonum est et acceptum coram Salvatore nostro Deo, qui *omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire. Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus.* Noch prägnanter heißt es: Nolens *aliquos* perire, sed *omnes* ad poenitentiam reverti. 2 *Petr.* 3, 9.

1626. *Die gefallenen Menschen sollen selig werden.*

d. Alle diese Stellen beziehen sich auch und zunächst auf den gefallenen Menschen. Es ist aber auch vielmal ausdrücklich ausgesprochen, daß Christus zur Erlösung aller gekommen und gestorben ist. Venit Filius hominis salvare, quod perierat. *Matth.* 18, 11. Non misit Deus Filium suum in mundum, ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum. *Joann.* 3, 17. Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae. *Rom.* 5, 18. Unus pro omnibus mortuus est. 2 *Cor.* 5, 14. Unus mediator . . . qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus. 1 *Tim.* 2, 5. 6. Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi. 1 *Joann.* 2, 2;

2. aus der Tradition.

1627. *Die Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens nach den Vätern.*

a. Nicht bloß haben die Väter vor und nach Augustinus und dieser selbst unzähligemal unsere Wahrheit ausgesprochen, sondern es stand auch die Allgemeinheit der Erlösung so unwidersprochen fest, daß sie für Augustinus ein Hauptargument war, um die Allgemeinheit der Erbsünde gegen die Pelagianer zu beweisen.

b. Die Kirche, welche im nicänischen Symbolum bekennt: Qui

1628. Entscheidungen gegen Lucidus, Gottschalk, die Reformatoren und Jansenisten.

propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis, hat wiederholt für unsere These sich erklärt:

α. Gegen Lucidus wurde auf der Synode von Arles (475) das Anathem ausgesprochen, weil er behauptete, Christus sei nicht für alle gestorben und wolle nicht das Heil aller. Qui dixerit, quod Christus non pro omnibus mortuus est nec omnes homines salvos esse vult, anathema sit.

β. Wiederholt wurde diese Lehre von der Synode zu Quiercy gegen Gottschalk: Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri, licet non omnes salventur.

γ. Gegenüber den Reformatoren erklärte das Tridentinum: Si quis iustificationis gratiam non nisi praedestinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate praedestinatos ad malum, anathema sit. Sess. 6 de iustif. can. 17.

δ. Gegen die Jansenisten, welche wie die calvinischen Infralapsarier behaupteten, Gott habe zwar vor dem Sündenfall das Heil aller gewollt, nach dem Falle aber wolle er nur das der Auserwählten, censurierte der Apostolische Stuhl folgenden Satz: Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse, und zwar in dem Sinne, als ob Christus nur für das Heil der Prädestinierten gestorben sei, als impia, blasphema, contumeliosa, divinae pietati derogans et *haeretica*.

1629. Der Heilswille Gottes keine bloße velleitas.

II. In unserer These ist nicht bloß ausgesprochen, daß Gott das Verderben keines Menschen will, sondern auch, daß er positiv das Heil aller will und demgemäß auch allen das Heil ermöglicht durch wahrhaft zureichende Gnade. Die jansenistische Behauptung, daß der Wille Gottes, alle selig zu machen, nur ein völlig wirkungsloser Wunsch, eine *velleitas* sei, ist falsch und mit dem Wesen des göttlichen Willens unverträglich.

1630. Voluntas antecedens und subsequens.

III. Da nun aber gleichfalls dogmatisch gewiß ist, daß nicht alle selig werden, diejenigen aber, welche selig werden, es der Gnade und mithin dem Willen Gottes verdanken, so folgt daraus, daß es einen doppelten Willen oder Ratschluß Gottes, die Menschen selig zu machen, gibt, nämlich

1. den allgemeinen, von dem bisher die Rede war. Dieser ist, weil er bei vielen durch ihre eigne Schuld wirkungslos bleibt, voluntas *antecedens et conditionata.*

Der Einwand, es widerstreite der Absolutheit des göttlichen Willens, wenn er jemals nicht in Erfüllung gehe, wurde bereits in der Lehre vom göttlichen Willen gelöst. Gott selbst will ja die Freiheit des erschaffenen Willens und läßt den Mißbrauch dieser Freiheit zu. Vgl. § 34. 47;

2. einen besonderen, durch den er das Heil derer will, die durch seine Gnade und ihren guten Willen wirklich selig werden. Dieser Heilsratschluß ist daher voluntas *subsequens, absoluta, efficax* (n. 435). Von diesem besonderen Heilsratschluß ist in der Lehre von der Prädestination die Rede.

§ 152. Die Prädestination.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VIII § 429 ff.; *Franzelin*, De Deo uno. Th. 47 sqq.

1631. Die Prädestination in ihrem Verhältnis zur Providenz.

Die Prädestination ist im allgemeinen nichts anderes als die Providenz, insofern sie sich auf das ewige und übernatür-

liche Heil der vernünftigen Geschöpfe bezieht. Daher finden alle bezüglich der Vorsehung früher (§ 69) entwickelten Grundsätze hier ihre Anwendung.

Insbesondere sahen wir, daß die Providenz sich ganz anders zum Guten als zum Bösen verhält. Das Gute will und wirkt Gott in seiner Vorsehung, das Böse, insoweit es solches ist, läßt er zu (n. 311 f.). So ist es auch mit der Vorherbestimmung. Daß die einen selig werden, will Gott positiv und bewirkt es durch seine Gnade. Dagegen läßt er bloß zu, daß die anderen durch ihre Schuld zu Grund gehen. Was er bezüglich ihrer positiv will, ist nur die gerechte Strafe. Daher ist die praedestinatio *ad vitam* wesentlich verschieden von der praedestinatio *ad mortem* oder der *reprobatio*. Der Name praedestinatio wird im weiteren Sinn für beides, im engeren Sinn nur für die Vorherbestimmung zur Seligkeit gebraucht.

Thesis 1. Es gibt von seiten Gottes eine wahre Prädestination zur Seligkeit. Diese Prädestination ist gewiß und unwandelbar; aber kein Mensch kann ohne specielle Offenbarung *certitudine fidei* wissen, ob er zu den Prädestinierten gehört. 1632. Die Prädestination zur Seligkeit

I. Der dogmatische Beweis für die Existenz der Prädestination wird geführt

1. aus der heiligen Schrift, welche neben dem allgemeinen Ratschluß Gottes, alle selig zu machen, der durch die Bosheit der Menschen und die Zulassung Gottes oft vereitelt wird, eine besondere, ewige Vorherbestimmung derjenigen lehrt, die wirklich selig werden; eine Auserwählung, die niemals vereitelt wird. Diejenigen, welche die Gebote gehalten, sind die *benedicti Patris*, und ihnen ist das Reich von Ewigkeit zubereitet. Venite benedicti Patris mei, possidete *paratum vobis regnum a constitutione mundi. Matth.* 25, 34. Sie sind die kleine Herde, welcher der Vater das Himmelreich bestimmt hat (*Luc.* 12, 32); sie sind Christo vom Vater übergeben, und niemand kann sie seiner Hand entreißen (*Joann.* 10, 28 sq.); sie sind die wenigen Auserwählten im Gegensatz zu den vielen Berufenen (*Matth.* 22, 14); für sie, die der Vater ihm gegeben, betet Christus in besonderer Weise, wie er nicht betet für die Welt (*Joann.* 17, 9). In diesem Sinne heißt es auch, daß die Abtrünnigen nie zu uns gehört haben (1 *Joann.* 2, 19). So ist auch Gott der Erlöser aller, besonders aber der Gläubigen: In hoc enim laboramus et maledicimur, quia speramus in Deum vivum, qui est Salvator omnium hominum, maxime fidelium. 1 *Tim.* 4, 10. Darum glaubten auch alle der Predigt des Evangeliums, quotquot erant praeordinati ad vitam aeternam. *Act.* 13, 48. Nach seinem freien Willen aber hat Gott uns auserwählt und vorherbestimmt vor Gründung der Welt. Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu eius in caritate, qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suae. *Eph.* 1, 4 sq. Das Erste aber ist die Prädestination, das Zweite die Berufung, das Dritte die Justifikation, das Letzte die Glorifikation. Scimus autem, quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis, qui secundum propositum vocati sunt sancti. Nam quos praescivit et praedestinavit conformes nach der heiligen Schrift;

fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Quos autem praedestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et iustificavit; quos autem iustificavit, illos et glorificavit. *Rom.* 8, 28 sqq.;

nach der Lehre der Väter und Theologen; 2. aus der einmütigen Lehre der Väter und Theologen. Der hl. Augustinus hat ein eigenes Buch *de praedestinatione Sanctorum* geschrieben. Überhaupt gibt es keinen katholischen Theologen, der die Existenz der Prädestination in Zweifel gezogen hätte, obgleich in der Erklärung der Prädestination verschiedene Meinungen vorgetragen werden. Die Lehre von der Prädestination ist eben nach den Worten des hl. Augustin so alt wie die Kirche selbst;

nach der Verwerfung der Irrtümer; 3. aus der Verwerfung der entgegenstehenden Irrtümer, namentlich

a. des origenistischen, die Seelen hätten ihre Vorherbestimmung durch die in ihrer vermeintlichen Präexistenz geübten Tugenden verdient;

b. des pelagianischen, nach welchem das Vorherwissen des Verdienstes einziger Grund der Prädestination ist, wie auch nach dieser Irrlehre der freie Wille einziges Princip des Verdienstes ist, nicht die Gnade Gottes;

c. des semipelagianischen. Da nach demselben der Mensch aus eigener Kraft seine Rechtfertigung beginnen und in der erlangten Rechtfertigung beharren kann, so ist auch nach den Semipelagianern freie, lediglich vorhergewußte Willensentscheidung des Menschen der Grund der Prädestination.

Zur Widerlegung ihrer Behauptung hatte Augustinus den Semipelagianern das Beispiel von zwei Kindern entgegengehalten, von denen das eine getauft, das andere ungetauft stirbt. Die Semipelagianer entgegneten, es habe die Prädestination des einen in den Verdiensten seinen Grund, die es sich nach Gottes Vorherwissen bei längerem Leben erworben hätte. Der Heilige erwidert, das stehe mit Vernunft und Offenbarung in Widerspruch, da jeder lediglich nach seinem wirklichen Verdienst oder seiner wirklichen Schuld gerichtet werde und auch gerichtet werden könne;

nach der Lehre der Kirche; 4. aus den Entscheidungen der Synoden von Quiercy und Valence. Erstere erklärte: Deus bonus et iustus elegit ex eadem massa perditionis secundum praescientiam suam quos per gratiam destinavit ad vitam, et vitam illis praedestinavit aeternam. Cap. 1. Zu Valence aber wurde gelehrt: Fidenter fatemur praedestinationem electorum ad vitam. Can. 3;

ratio theologica. 5. aus folgender *ratio theologica*. Wer selig wird, verdankt es der wirksamen Gnade und insbesondere dem donum perseverantiae finalis. Die Verleihung beider aber ist im letzten Grund pure Barmherzigkeit Gottes. Was Gott aber in der Zeit den Geschöpfen schenkt, hat er von Ewigkeit ihnen schenken wollen. Die Prädestination ist aber nichts anderes, als der ewige Willensratschluß Gottes, einem Menschen die Gnade und Glorie zu schenken. Praedestinatio Sanctorum nihil aliud est, quam *praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicunque liberantur. August.*, De don. persev. c. 14. Praedestinatio est quaedam ratio ordinis aliquorum in salutem aeternam in mente divina existens. S. Th. 1 q. 23 a. 2. c.

Daß kein Mensch ohne specielle Offenbarung vollkommene Gewißheit darüber haben kann, daß er zu den Prädestinierten gehört, ergibt sich aus dem Dogma, daß niemand ohne göttliche Offenbarung certitudine fidei wissen kann, ob er im Stande der Gnade ist (n. 1755) und im Gnadenstande sterben wird (n. 1762 ff.).

II. Zum näheren Verständnis der Prädestination sind folgende Punkte von großer Wichtigkeit.

1. Es muß genau unterschieden werden zwischen der *praedestinatio* und der *executio praedestinationis* oder zwischen praedestinatio in ordine *intentionis* und in ordine *executionis*.

Die praedestinatio in ordine intentionis ist nichts anderes, als der göttliche Wille oder Ratschluß, ein Geschöpf zu begnadigen und zu beseligen. Deshalb beantwortet der hl. Thomas die Frage: Utrum praedestinatio aliquid ponat in praedestinato? mit Nein. Praedestinatio non est aliquid in praedestinatis, sed in praedestinante tantum. Sie ist ja nichts anderes, als quaedam ratio ordinis aliquorum in salutem aeternam in mente divina existens. S. Th. 1 q. 23 a. 2 c. Im Prädestinierten ist bloß die *executio* praedestinationis. Executio huius ordinis est passive quidem in praedestinatis, active autem est in Deo. S. Th. l. c. 1633. Praedestinatio in ordine intentionis.

Daher haben auch viele Theologen die Prädestination bei der Lehre vom Willen Gottes im Traktat De Deo uno behandelt.

Die Vollziehung der Prädestination aber geschieht einesteils durch Gott und anderenteils durch den Prädestinierten; durch jenen primario, durch diesen secundario, und zwar 1634. Die Vollziehung der Prädestination

a. von seiten Gottes dadurch, daß er Gnade und Glorie schenkt. Diese nennt man daher die Effekte der Prädestination. Gnade wird aber hier im weitesten Sinn genommen und begreift alles, was nach Gottes gnädiger Vorsehung die Auserwählten zum Heile führt. Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis qui secundum propositum vocati sunt sancti. *Rom.* 8, 28. Gnaden sind hier also die übernatürlichen Gnaden, gratiae actuales, gratia iustificationis, donum perseverantiae; die natürlichen Gaben, auch die Übel, mala poenae, selbst die Zulassung der Sünde, freilich nicht sofern sie malum culpae ist, wohl aber insofern sie eine Veranlassung ist zu einem Guten, das zum Heile führt, z. B. zur Verdemütigung, Buße; von seiten Gottes;

b. von seiten des Prädestinierten dadurch, daß er mit der göttlichen Gnade frei mitwirkt und die ihm bestimmte Glorie sich verdient. von seiten des Prädestinierten.

2. Durch diese Unterscheidung zwischen der Prädestination und ihrer Vollziehung erledigt sich der Haupteinwand, den schon die Mönche von Adrumet gegen die Prädestination erhoben. Wenn nämlich, sagt man, der Prädestinierte unfehlbar selig wird, der Reprobierte verloren geht, so ist es nutzlos für eigenes und fremdes Heil zu wirken und zu beten. 1635. Warum es nicht nutzlos ist, für eigenes und fremdes Heil zu wirken und zu beten.

Allerdings steht die Prädestination ewig und unwandelbar fest im göttlichen Ratschluß, an dem menschliches Thun und Beten nichts ändern kann; allein durch denselben Ratschluß ist auch bestimmt, daß die Prädestination durch der Menschen eigenes und gegenseitiges Wirken und Beten vollzogen werden soll. Praedestinatur a Deo salus alicuius, ut etiam sub ordine praedestinationis cadat, quidquid hominem promovet in

salutem, vel orationes propriae vel aliorum vel alia bona vel quidquid huiusmodi sine quibus aliquis salutem non consequitur. S. Th. 1 q. 23 a. 8 c. Daher betet Christus für die Auserwählten (*Joann.* 17, 9); desgleichen die Kirche: Ut eos beatae praedestinationis liber scriptos retineat, und der hl. Petrus mahnt: Satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis. 2 *Petr.* 1, 10.

Wollte man einwenden, daß die Prädestination nicht bloß im göttlichen Willen feststehe, sondern auch unfehlbar vollzogen werde, so haben wir oben gesehen, daß die wirksame Gnade die Freithätigkeit des Willens nicht aufhebt, sondern aufrecht hält. Praedestinatio certissime et infallibiliter consequitur suum effectum, nec tamen imponit necessitatem, ut scilicet effectus eius ex necessitate proveniat. S. Th. 1 q. 23 a. 6 c.

1636. Die praedestinatio adaequata kann nicht verdient werden.

3. Daß die Prädestination in ihrer Totalität, d. h. die Prädestination zur Gnade und Glorie (praedestinatio *adaequata*) nicht verdient werden kann, darin sind alle katholischen Theologen einig. Denn die erste Gnade kann, wie oben (n. 1600 ff.) bewiesen wurde, auf keine Weise verdient werden; die Prädestination zu derselben und demnach auch zur Glorie, wenn dieselbe in Verbindung mit der ersten Gnade betrachtet wird, ist ohne Rücksicht auf Verdienste des Prädestinierten erfolgt.

1637. Die praedestinatio inadaequata ante od. post praevisa merita.

Nun kann man aber auch die Vorherbestimmung zur Glorie von der zur Gnade trennen und in Bezug auf die Prädestination zur Glorie, getrennt von der zur Gnade (praedestinatio *inadaequata*), die Frage aufwerfen, ob sie gleichfalls ohne, oder aber mit Rücksicht auf unser Verdienst stattfinde. In anderer Form wird die Frage lauten: Hat die praedestinatio inadaequata ad gloriam ihren Grund in dem göttlichen Vorherwissen der mit der Gnade erworbenen Verdienste, so daß also die praedestinatio ad gratiam unbedingt, die ad gloriam bedingt ist, oder aber in dem Willen Gottes allein und abgesehen von jeglichem Verdienste? Kurz hat man die Frage in die Formel gebracht: Vollzieht sich die praedestinatio ad gloriam *ante praevisa merita* oder *post praevisa merita?*

1638. Meinungen der Theologen. Thomisten u. Molinisten. Unterschied der beiden Meinungen.

Beide Ansichten haben unter den Theologen ihre Vertreter gefunden. Die praedestinatio *ante* praevisa merita wird von fast allen Thomisten gelehrt, aber auch von Molinisten, wie Suarez und Bellarmin. Die Mehrzahl der Molinisten jedoch verteidigt die praedestinatio *post* praevisa merita, z. B. Lessius, Vasquez, Gregor von Valencia, Toletus. Ihnen schließt sich der hl. Franz von Sales an. Den hl. Thomas nehmen beide Teile für sich in Anspruch. In neuerer Zeit verteidigt Gutberlet ebenso scharfsinnig wie warm die Meinung des hl. Franz von Sales.

Der Unterschied zwischen beiden Meinungen ist der, ob man in der göttlichen Intention das Vorherwissen der causa meritoria oder die Bestimmung der causa finalis als das Erste und den Grund der andern betrachtet und demgemäß sagt, Gott habe von Ewigkeit beschlossen, dem Prädestinierten die Glorie als Lohn seiner mit der unverdienten Gnade erworbenen Verdienste zu geben, oder er habe ihm die Gnade bestimmt, mit der er die ihm bestimmte Glorie verdienen werde.

1639. Lehre der Thomisten.

Nach den Thomisten ist die Glorie das Erste, was Gott inten-

diert. Nachdem Gott aber den Menschen durch diesen ersten Ratschluß zur Glorie prädestiniert hat, bestimmt er ihm auch die Mittel zur Erlangung dieses Zieles, nämlich die Gnade. Mit dieser Gnade wirkt der Mensch frei mit und verdient die Glorie.

Die Molinisten aber lehren: Gott prädestiniert den Menschen zur Gnade. Er sieht voraus, daß der Mensch mit der Gnade mitwirkt und auf Grund dieses Wissens kommt als letztes Moment die Prädestination zur Glorie. 1610. Lehre der Molinisten.

Eine Mittelstellung zwischen diesen beiden Ansichten nehmen einige Theologen ein, indem sie lehren, einzelne, aber nicht alle, welche wirklich selig werden, seien *ante* praevisa merita zur Glorie prädestiniert. Hierher gehören Isambert, Mariana, Biel u. a. Diese Möglichkeit wird auch von den Molinisten zugegeben.

Kommen wir nun zu den Beweisen der beiden Meinungen.

a. Die Thomisten berufen sich 1611. Beweise für die Meinung der Thomisten.

α. auf die heilige Schrift. Die Hauptstelle für die absolute Prädestination ist dem Römerbrief entnommen (9, 11 sqq.). Nach dem Zeugnis des hl. Hieronymus ist dies die dunkelste Stelle im ganzen Römerbrief. Das ist wohl auch der Grund, weshalb Calvin sich auf dieselbe für seine Reprobation beruft. Als entscheidendes Argument für die thomistische Prädestination kann sie nicht angesehen werden. Eine gute Erklärung gibt Gutberlet a. a. O. S. 346 ff. Auch mit *Act.* 13, 48; 1 *Cor.* 4, 7; *Ephes.* 1, 5 u. s. w. wird die praedestinatio *ante* praevisa merita begründet;

β. auf Aussprüche des hl. Augustinus und des hl. Thomas, für die indes von den Verteidigern der pradestinatio *post* praevisa merita eine probabele Lösung gegeben wird, so daß auch hierdurch die Kontroverse nicht entschieden werden kann. Vgl. Gutberlet a. a. O. S. 351 ff. und 332 ff.;

γ. auf die *ratio theologica,* es sei Sache des Weisen, zuerst das Ziel und dann die Mittel zum Ziele zu bestimmen. Wenn aus diesem Satz die praedestinatio absoluta ad gloriam folgt, so könnte auch die absolute Vorherbestimmung zur Verdammnis und Sünde daraus gefolgert werden.

b. Die Molinisten beweisen ihre Ansicht 1612. Beweise für die Meinung der Molinisten.

α. aus der heiligen Schrift, in welcher die Seligkeit als Lohn der Verdienste bezeichnet wird: *Matth.* 25, 34 sq.; *Rom.* 8, 29; 2 *Tim.* 4, 8; 2 *Petr.* 1, 10 u. s. w. Die Thomisten erklären alle diese Stellen von dem ordo *executionis,* in dem allerdings die Glorie den Verdiensten verliehen werde; der ordo *executionis* sei aber gerade umgekehrt wie der ordo intentionis;

β. aus der Lehre der hl. Väter und Kirchenlehrer. Indes verlieren auch diese Stellen durch die oben erwähnte thomistische Distinktion ihre Beweiskraft. Unwiderlegbar ist aber das Wort des hl. Franz von Sales, der, nach langen Seelenkämpfen durch die praedestinatio *post* praevisa merita beruhigt, an Lessius schreibt: Cognovi Paternitatem vestram sententiam illam *antiquitate, suavitate* ac *Scripturarum nativa auctoritate* nobilissimam de praedestinatione ad gloriam post praevisa merita amplecti ac tueri. Quod etiam mihi gratissimum fuit, qui nimirum eam semper ut

Dei misericordiae ac gratiae magis consentaneam ac amabilem existimavi;

γ. aus der *ratio theologica*, daß der allgemeine Heilswille Gottes nur eine Vorherbestimmung mit Rücksicht auf die Verdienste des Menschen zulasse. Ganz besonders streite mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes auch die reprobatio *negativa*, die doch eine Folgerung aus der absoluten Prädestination sei.

Beide Erklärungsweisen sind von der Kirche geduldet. Wie die Wirksamkeit der Gnade, so gehört auch die Prädestination zu den unerforschlichen Ratschlüssen Gottes.

1613. Die praedestinatio ad mortem.

Thesis 2. Auf Grund des göttlichen Vorherwissens der Sünde und Unbußfertigkeit gibt es eine Vorherbestimmung zur Verdammnis als Strafe der Sünde. Dagegen eine Vorherbestimmung zur Sünde gibt es nicht, sondern nur eine Zulassung derselben. Ebensowenig gibt es eine absolute Vorherbestimmung zur Verdammnis.

1614. Unterschied zwischen praedestinatio ad mortem und praedestinatio ad vitam.

I. Zwischen der praedestinatio *ad mortem* und der praedestinatio *ad vitam* besteht ein wesentlicher Unterschied.

Die Gerechtigkeit und das Verdienst der Auserwählten hat Gott nicht bloß vorhergesehen, sondern positiv gewollt und durch seine Gnade mitverursacht. Darin stimmen Thomisten und Molinisten überein. Auch wenn nur für die zur Glorie Prädestinierten eine praedestinatio *ante* praevisa merita anzunehmen wäre, so sind doch die Reprobierten in keiner Weise zur Sünde, durch welche sie die Hölle verdienen, von Gott prädestiniert; denn daß Gott die Sünde irgendwie wolle und wirke, ist absolut unmöglich, und solches zu behaupten, die größte unter allen Gotteslästerungen. Die Sünde als die causa meritoria der positiven Reprobation ist daher lediglich zugelassen. Daraus folgt, daß die Prädestination zur Verdammnis lediglich in dem Vorherwissen der Sünde und Schuld des Reprobierten ihren Grund hat. Weil Gott vorher weiß, daß ein Mensch in der Sünde, sei es Erbsünde oder aktuelle Sünde, sterben wird, darum will er, daß ihn die seiner Schuld entsprechende Strafe trifft. Die Strafe also will er von Ewigkeit; denn die Strafe ist etwas Gerechtes und Gutes; aber er will die Verdammnis des Reprobierten nicht um ihrer selbst willen und unbedingt, sondern nur unter der Bedingung der Sünde und wegen der Sünde, nämlich zu ihrer Sühne. Die Sünde aber hat er nicht gewollt, sondern nur vorhergesehen und zugelassen. Die Reprobation wird daher von allen katholischen Theologen als eine praedestinatio ad mortem *post praevisa demerita* erklärt. Die logische Ordnung der Dekrete Gottes ist daher im System der Molinisten die gleiche für Prädestinierte und Reprobierte, während die Thomisten eine verschiedene Ordnung aufstellen: für die Prädestinierten *ante praevisa merita*, für die Reprobierten *post praevisa demerita*.

Die Reprobation schließt also ein Doppeltes in sich: die Vorherbestimmung zur Strafe auf Grund der vorhergewußten Sünde und die Zulassung der Sünde. Sicut praedestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam et inferendi damnationis poenam pro culpa. S. Th. 1 q. 23 a. 3 c.

II. Der dogmatische Beweis für unsere These ergibt sich

1645. Die heilige Schrift über die Vorherbestimmung zur Verdammnis.

1. aus der heiligen Schrift, welche lehrt,

a. daß es eine Vorherbestimmung zur Verdammnis als Strafe gibt: Discedite a me maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius. *Matth.* 25, 41. Vgl. 1 *Cor.* 9, 27;

b. daß Gott niemand zur Sünde prädestiniert. Dies ist in der Lehre vom göttlichen Willen (§ 33 ff.) und dem allgemeinen Heilsratschluß (§ 145) bereits nachgewiesen. Ausdrücklich werden wir noch darüber belehrt, daß Gott nicht den Tod des Sünders will, sondern daß er sich bekehre und lebe. Numquid voluntatis meae est mors impii . . . et non ut convertatur a viis suis et vivat? *Ez.* 18, 23. Vgl. 2 *Petr.* 3, 9.

1646. Stellen, auf welche sich die Prädestinatianer berufen: *Prov.* 16, 4; *Rom.* 9.

Calvin und überhaupt die Prädestinatianer haben sich zum Beweise der absoluten Prädestination zur Verdammnis berufen

1. auf solche Stellen, in denen es heißt, Gott habe die Sünder, den Pharao u. s. w. verhärtet und verstockt. Alle diese Aussprüche sind aber nur von der Zulassung Gottes und der Selbstverstockung zu verstehen;

2. auf Stellen wie *Prov.* 16, 4. Universa propter semetipsum operatus est Dominus; impium quoque ad diem malum und *Rom.* 9, 17, wo es von Pharao heißt: Quia in hoc ipsum excitavi te, ut ostendam in te virtutem meam. Allein hier ist nicht im entferntesten Gott als Ursache der Sünde bezeichnet, sondern nur die Wahrheit ausgesprochen, daß er sie zugelassen, und daß sie unter der Leitung seiner Providenz seiner Verherrlichung dienen muß;

3. auf *Rom.* 9, 11 sqq., wo der Apostel den Esau und Jakob als Vorbilder der Auserwählung und Verwerfung anführt. Cum enim nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent aut mali (ut secundum electionem propositum Dei maneret), non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei: Quia maior serviet minori, sicut scriptum est: Jacob dilexi, Esau autem odio habui. Darauf führt er das eben angegebene Beispiel Pharaos an und folgert aus diesen Thatsachen: Ergo cuius vult miseretur, et quem vult indurat (v. 18) und macht dieses schließlich am Vergleich mit dem Töpfer klar. Annon habet potestatem figulus luti, ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam? (v. 21).

Allein diese Stellen sagen durchaus nicht, daß Gott die Sünde wolle und verursache, um dann die Sünder zu verdammen, sondern daß der freie und gerechte Wille Gottes allein die letzte Ursache ist, warum der eine prädestiniert, der andere reprobiert wird. Je nachdem die Theologen die praedestinatio *ante* oder *post* praevisa merita verteidigen, erklären sie diese Stelle ihrem Systeme entsprechend;

1647. Die Väter und die Kirche über die Vorherbestimmung zur Verdammnis: Orange, Quiercy, Valence, Konstanz, Trient.

2. aus der Lehre der heiligen Väter. Der hl. Augustinus schreibt: Bonus est Deus, iustus est Deus. Potest aliquos sine bonis meritis liberare, quia bonus est; non potest quempiam sine malis meritis damnare, quia iustus est. Cont. Jul. l. 3 c. 18;

3. aus der Lehre der Kirche, welche die absolute Prädestination zur Verdammnis stets verurteilt. Schon die Synode von Orange hatte erklärt: Aliquos vero ad malum divina potestate praedestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam si sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus. Die gleiche Entscheidung gab die Synode von Quiercy. Gegen Gottschalk und Scotus Erigena bekannte die Synode von Valence die praedestinatio impiorum ad mortem, aber zugleich auch, daß in derselben meritum malum dem iustum Dei iudicium vorangehe. Hierher gehört auch die Verurteilung des absoluten Prädestinatianismus des Wiclef und Hus durch das Konzil von Konstanz. Endlich definierte das Tridentinum: Si quis iustificationis gratiam non nisi praedestinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes, qui vocantur, vocari quidem sed gratiam non accipere, utpote divina potestate praedestinatos ad malum: anathema sit. Sess. 6 de iustif. can. 17;

1648. Ratio theologica. 4. aus dem theologischen Denken. Gott sieht von Ewigkeit her die Sünde und Unbußfertigkeit voraus und will deshalb gleichfalls von Ewigkeit her die Bestrafung des Sünders. Daß er dieselbe aber nicht absolut will, wie die Häretiker meinten, folgt aus seiner Heiligkeit. Nur insofern kann er überhaupt die Verdammnis wollen, als sie etwas Gutes, nämlich die Strafe für die Sünde ist. Vgl. n. 311 f.

1649. Ursache der Reprobation bei ungetauften Kindern und bei den Erwachsenen. III. Welche Sünde ist die Ursache der Reprobation?

1. Bezüglich der Kinder ist es unzweifelhaft nur die Erbsünde, weil sie, wenn sie lediglich in dieser sterben, auch lediglich um dieser willen von der göttlichen Gerechtigkeit vom Himmelreich ausgeschlossen sind.

2. Bezüglich der Erwachsenen wurde bestritten, ob auch bei ihnen dasselbe der Fall sei. Die Theologen, welche solches behaupteten, beziehen sich dafür auf die beim hl. Augustinus vorkommende und auch vom hl. Thomas reproducierte Vorstellung von der sogenannten *massa perditionis*. Darunter wird von den Verteidigern dieser Ansicht die gefallene Menschheit verstanden, aus welcher Gott zur Offenbarung seiner Barmherzigkeit einen Teil auserwählt, während er die andern zur Offenbarung seiner Gerechtigkeit nicht auserwählt, sondern ihrem gerechten Schicksal überläßt.

Vor allem ist wiederum klar, daß Gott niemanden aus einem anderen Grunde zur Strafe prädestiniert, als wegen der wirklichen Schuld, um derenwillen er gestraft wird. Daher kann in den Getauften die Erbsünde nicht der Grund ihrer Reprobation sein, da sie in denselben wahrhaft ausgetilgt ist und nichts Verdammungswürdiges zurückgelassen hat. Dagegen ist wohl bei denen, die mit der Erbsünde sterben, diese eine Mitursache ihrer Reprobation, insofern dieselben bereits wegen der Erbsünde derselben würdig sind. Keineswegs aber darf man sich die Sache so vorstellen, als ob Gott lediglich um der Erbsünde willen einem Teile der Menschen unbedingt das Heil versagt habe; denn es steht fest, daß er allen das Heil in Christo ermöglichen will. Deshalb muß man wohl mit der Mehrzahl der Theologen sagen, daß bei allen Erwachsenen nicht die Erbsünde, sondern die persönliche Sünde die nächste Ursache der Reprobation sei.

Betrachten nun viele Theologen die Erbsünde in allen Fällen wenigstens indirekt als die Ursache der Reprobation, so scheint dieses insofern begründet, als die Erbschuld die Wurzel aller Sünden und durch ihre Folgen die Veranlassung ist, weshalb soviele, auch von den Getauften, durch eigene Schuld verloren gehen. Insofern nun Gott die Erbsünde und ihre Folgen zu einem gerechten Gerichte wegen des Sündenfalls zuläßt, ist allerdings die erste Sünde auch die erste und allgemeine Ursache der Reprobation. So sind namentlich auch die von Gottes Gerechtigkeit zugelassenen Sündenfolgen des Todes und des über die Welt verbreiteten sittlichen und religiösen Verderbens die Ursache, weshalb soviele Kinder ohne Taufe sterben.

IV. Die Reprobation widerstreitet weder der Liebe, noch der Gerechtigkeit, noch auch der Barmherzigkeit Gottes.

1650. Die Reprobation und die Liebe Gottes. 1. Auf den Einwand, es widerspreche der göttlichen Liebe, Menschen das Dasein zu geben, denen es besser wäre, nicht geboren zu sein, ist zu antworten, daß niemand von Gott erschaffen wird, damit er zu Grunde gehe. Das Erschaffenwerden ist immer eine Wohlthat Gottes, das Verdammtwerden immer die Schuld des Menschen. Die Bosheit des Geschöpfes konnte aber den Schöpfer nicht verhindern, das Werk der Schöpfung zu setzen und zu erhalten; es ist im Gegenteil eine Offenbarung der göttlichen Liebe, daß er den Sündern das Dasein gibt und erhält.

Aber warum bewirkt Gott nicht, daß alle sich bekehren, oder warum hat er nicht gänzlich Sünde und Verdammnis verhindert? Aus demselben Grunde, weshalb er überhaupt Defekte zuläßt (n. 558 ff.; 588). Gänzlicher Ausschluß der Sünde entspricht nicht der von Gott in seiner Weisheit und Güte gewollten Ordnung der natürlichen Freiheit in statu viae. Praedestinatio est pars providentiae. Ad providentiam autem pertinet permittere aliquem defectum in rebus, quae providentiae subduntur. S. Th. 1 q. 23 a. 3 c. Vgl. n. 589.

2. Mit der **Gerechtigkeit** steht die Reprobation so wenig in Widerspruch, daß sie vielmehr ein Ausfluß derselben ist. 1651. Die Reprobation u. die Gerechtigkeit Gottes.

a. Es ist schon ein Ausfluß der Gerechtigkeit gegen die Natur des Menschen, daß Gott den Mißbrauch des freien Willens zuläßt.

b. Daß aber Gott dem Geschöpf, das seine Freiheit mißbraucht, und zwar trotz hinreichender, vielleicht überaus großer Gnaden, weitere, sehr reichliche Gnaden und schließlich die Glorie entzieht, ist im höchsten Grade gerecht. Nicht ihre Reprobation ist ja Grund ihres Verderbens, sondern ihre Sünde ist der Grund ihrer gerechten Verwerfung. Quod in haec prolapsi mala *sine correctione poenitentiae* defecerunt, non ex eo necessitatem pereundi habuerunt, quia praedestinati non sunt, sed *ideo praedestinati non sunt, quia tales futuri ex voluntaria praevaricatione praesciti sunt* . . . Non relicti sunt a Deo, ut relinquerent Deum, sed *reliquerunt et relicti sunt*, et ex bono in malum propria voluntate mutati sunt. *S. Prosper*, Resp. ad cap. Gall. c. 7.

3. Aber auch mit der **Barmherzigkeit** des Erlösers steht die Reprobation nicht in Widerspruch, schon aus dem allgemeinen Grunde, weil die Barmherzigkeit die Gerechtigkeit nicht aufhebt, aber auch deshalb, weil Gott auch den Reprobierten große Gnade und Erbarmung schenkt und sie nur verwirft, weil sie dieselben von sich stoßen und mißbrauchen. Sustinuit in multa patientia vasa irae, apta in interitum. *Rom.* 9, 22. 1652. Die Reprobation und die Barmherzigkeit Gottes.

§ 153. Von der Gnadenwahl.

Bisher haben wir die Prädestination und Reprobation, eine jede für sich betrachtet. Nun fragt es sich, **weshalb** Gott an dem einen Barmherzigkeit, an dem anderen Gerechtigkeit übt, wozu namentlich auch die Frage gehört, warum er diese **vor**, jene nach Christus, diese **in**, jene **außer** der Kirche geboren werden ließ. 1653. Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in der Prädestination und Reprobation.

1. Die Gerechtigkeit, welche Gott gegen den Reprobierten übt, wird nicht dadurch zur Ungerechtigkeit, daß er an einem andern, dem Auserwählten, seine Barmherzigkeit offenbart. Aut non licet mihi quod volo facere? an oculus tuus nequam est, quia ego bonus sum? *Matth.* 20, 15. Die Gerechtigkeit wird um so weniger zur Ungerechtigkeit, als Gott auch dem Reprobierten Barmherzigkeit erweist, indem er ihm hinreichende Gnade schenkt, und auch gegen den Prädestinierten Gerechtigkeit übt, indem er von ihm wahre Gerechtigkeit fordert und ihm als gerechter Richter vergilt.

2. Fragt man nun weiter, weshalb aber im Prädestinierten die Barmherzigkeit, im Reprobierten die Gerechtigkeit vorwalte und den Sieg davon trage, so ist zu antworten: 1654. Weshalb im Prädestinierten die Barmherzigkeit, im Reprobierten die Gerechtigkeit vorwaltet.

a. Dies ist der Fall, weil der erstere **guten Willens** war und die Barmherzigkeit annahm, der andere aber in seinem **bösen Sinn** die Barmherzigkeit von sich wies.

b. In Bezug auf die **Gnade** aber ist zu bemerken

α. bei der Annahme der praedestinatio *ante* praevisa merita, daß in dem Prädestinierten die göttliche Gnade die Ursache jenes guten Willens war, während die göttliche Gerechtigkeit das Widerstreben des bösen Willens in dem Reprobierten zuließ, jedoch mit dem wesentlichen Unter-

schiede, daß der gute Wille des Prädestinierten in der Gnade, die Zulassung der Verschmähung der Gnade im Reprobierten, nämlich in dessen bösem Willen seinen ersten Grund hat;

β. bei der Annahme der praedestinatio *post* praevisa merita, daß Gott in seiner Gerechtigkeit dem Reprobierten hinreichende Gnade gab, von der er jedoch voraussah, daß der freie Wille nicht mitwirken werde, während er in seiner Barmherzigkeit dem Prädestinierten aktuelle Gnade verlieh, von welcher er voraussah, daß derselbe frei mitwirken werde.

1655. Letzter Grund der göttlichen Gnadenwahl.

3. Wollte man aber noch weiter nach dem Grunde dieser göttlichen Gnadenwahl forschen, so antworten die heiligen Väter und Theologen mit dem Völkerapostel: O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei! quam incomprehensibilia sunt indicia eius et investigabiles viae eius. Quis enim cognovit sensum Domini? aut quis consiliarius eius fuit? *Rom.* 11, 33. 34. Der letzte Grund aller göttlichen Ratschlüsse und Werke ist der freie Wille Gottes, vor dessen Majestät jegliche Kreatur verstummen muß. Ex duobus parvulis originali peccato obstrictis cur iste assumatur, ille relinquatur; et ex duobus aetate iam grandibus impiis, cur iste ita vocetur, ille non ita vocetur, inscrutabilia sunt Dei indicia. *August.*, De don. persev. c. 9. Quare hos elegit in gloriam et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem. S. Th. 1 q. 23 a. 5 ad 3.

1656. In der Gnadenwahl keine Willkür.

Jedoch müssen wir hier jeden Gedanken an eine grundlose Willkür Gottes (n. 322) fern halten, vielmehr wie die Freiheit, so auch die Weisheit und Heiligkeit aller göttlichen Ratschlüsse bewundern. Weil uns dieselben aber nicht geoffenbart sind, so bleiben sie ein Geheimnis, das wir hier auf Erden nur einigermaßen ahnen können, insofern es uns im großen Ganzen der Geschichte erschlossen wurde, während wir im einzelnen und bezüglich der einzelnen Seelen nur wissen, daß auch ihnen gegenüber alle Wege Gottes Gerechtigkeit und Erbarmung sind.

1657. Der allgemeine Heilsratschluß Gottes. Naturordnung und Ordnung der Gerechtigkeit.

Gott hat das in Adam zur Heiligkeit und Seligkeit berufene, aber durch eigene Schuld gefallene Menschengeschlecht in Christus aufs neue berufen, und dieses ist der allgemeine und alle umfassende Heilsratschluß Gottes. Derselbe ist aber nicht unbedingt, weil Gott durch die Ordnung der Gnade und Barmherzigkeit die Ordnung der Natur und Gerechtigkeit nicht aufheben will.

In dem gefallenen Menschengeschlecht verwirklicht sich die Naturordnung dadurch, daß es sich aus Adam in seinen Generationen fortpflanzt und unter dem concursus naturalis und der Providenz Gottes im Genusse seiner natürlichen Freiheit geschichtlich sich entwickelt. Die Ordnung der Gerechtigkeit aber wird dadurch vollzogen, daß Gott bis zu einer gewissen Grenze und nach einem gerechten Gerichte der Sünde ihren freien Lauf und ihre Entwickelung läßt und an den unbußfertigen Sündern seine Strafgerechtigkeit vollzieht.

1658. Ordnung der Gnade und Barmherzigkeit.

Über diese Ordnung der Natur und Gerechtigkeit aber erhebt sich die Ordnung der Gnade und Barmherzigkeit, um möglichst viele zu retten und das Reich Gottes immer weiter auszubreiten. Diejenigen nun, welche gerettet werden, sind Gegenstand jener besonderen übernatürlichen Providenz, welche man die Prädestination zum Leben nennt. Die Universalität, Fülle und Kraft dieser Heilsökonomie aber offenbaren die

Größe der göttlichen Erbarmung und den aufrichtigen Willen Gottes, alle selig zu machen.

Aus den Auserwählten erbaut Gott sein ewiges Reich, den Leib Christi, den lebendigen Tempel, indem jeder einzelne ein auserwählter, wohl zubereiteter und an der rechten Stelle eingefügter Stein ist. Die Größe und Schönheit dieses Baues wird dann den Seligen die Güte und Weisheit Gottes, die aus der sündigen Menschheit diese Bausteine erwählt, zubereitet und zusammengefügt hat, vollkommen und bis ins kleinste offenbaren.

§ 154. Die Zahl der Auserwählten und das Buch des Lebens.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VIII § 434 f.

I. In Bezug auf die Zahl der Auserwählten sind folgende Punkte zu beachten.

1. Da alle göttlichen Werke geordnet und genau bestimmt sind, ergibt sich, daß die Zahl der Auserwählten *formaliter* (wie viele) und *materialiter* (welche) bestimmt ist. Dies ist auch in der Offenbarung angedeutet. Die Zahl der Verworfenen aber ist von Gott zwar gewußt, aber nicht positiv bestimmt und angeordnet, wie ja auch die Hölle nicht ein Reich der Ordnung, sondern ein Abgrund der Unordnung ist. Numerus praedestinatorum est certus. Sed quidam dixerunt, eum esse certum formaliter, sed non materialiter; ut puta, si diceremus certum esse quod centum vel mille salventur, non autem quod hi vel illi. Sed hoc tollit certitudinem praedestinationis .... Et ideo oportet dicere, quod numerus praedestinatorum sit certus Deo non solum formaliter, sed etiam materialiter. Sed advertendum est, quod numerus praedestinatorum certus Deo dicitur, non solum ratione cognitionis, quia scilicet scit, quot sunt salvandi ...., sed ratione electionis et definitionis cuiusdam. S. Th. 1 q. 23 a. 7 c. 1659. Die Zahl der Auserwählten ist formaliter und materialiter bestimmt.

2. Die Zahl der Auserwählten kennt Gott allein. Manche meinen, es würden soviele Menschen selig, als Engel gefallen sind; andere dagegen stellen die Zahl der Prädestinierten jener der gut gebliebenen Engel gleich. Wieder andere sagen, soviele Menschen kämen in den Himmel, als Engel erschaffen wurden. Nachdem der hl. Thomas diese Ansichten aufgezählt, bemerkt er: Sed melius dicitur, quod *soli Deo est cognitus numerus electorum in superna felicitate locandus*, ut habet Collecta pro vivis et defunctis. S. Th. 1 q. 23 a. 7 c. 1660. Gott allein kennt die Zahl der Auserwählten.

3. Wenn von dem Verhältnis der Zahl der Auserwählten zur Zahl der Verworfenen die Rede ist, wird zunächst hingewiesen auf folgende Stellen der heiligen Schrift: Lata porta et spatiosa via est, quae ducit ad perditionem, et multi sunt qui intrant per eam. Quam angusta porta et arcta via est, quae ducit ad vitam, et pauci sunt, qui inveniunt eam. *Matth.* 7, 13. Vgl. *Luc.* 13, 24. Multi sunt vocati, pauci vero electi. *Matth.* 20, 16. Gestützt auf diese Worte, lehren Väter und Theologen, die Zahl der Verdammten sei weit größer, als die Zahl der Auserwählten. Zur Begründung dieser Meinung weisen sie auf die allgemeine Neigung des Menschen zum Bösen und den Umstand hin, daß die Gerechtigkeit die Regel, die Barmherzigkeit Ausnahme sei. Der hl. Thomas führt zum Beweise noch den Satz an: Bonum propor- 1661. Verhältnis der Zahl der Auserwählten zur Zahl der Verworfenen.

tionatum communi statui naturae accidit ut in pluribus et deficit ab hoc bono ut in paucioribus. Sed bonum quod excedit communem statum naturae, invenitur ut in paucioribus et deficit ab hoc bono ut in pluribus. S. Th. 1 q. 23 a. 7 ad 3.

Wie sich auch das Verhältnis zwischen Auserwählten und Verdammten gestalten möge, wenn das gesamte Menschengeschlecht in Betracht gezogen wird, so beweist doch keines der angeführten Argumente, daß auch von den Christen, insbesondere den wirklichen Gliedern der Kirche die Zahl der Reprobierten größer ist als die der Prädestinierten. Suarez hält wenigstens für die Mitglieder der Kirche die entgegenstehende Ansicht für probabel, weil doch die meisten nach gutem Empfang der Sterbesakramente aus diesem Leben scheiden. So viel ist gewiß, daß die Kirche die Mittel hat, alle selig zu machen, und daß diese Mittel in dem Maße wirksam sind, als sie angewendet werden. Daher sei der Seelsorger vorsichtig in Predigten über die geringe Zahl der Auserwählten, sonst kann er zum Pessimismus und zur Verzweiflung treiben. Überhaupt wird es am erfolgreichsten und auch tröstlichsten sein, wenn den Gläubigen immer die eine Wahrheit gepredigt wird, daß niemand verdammt wird als durch seine Schuld, wie dies Segneri in seiner 31. Fastenpredigt meisterhaft durchführt. Vgl. Heinrich-Gutberlet a. a. O. S. 366 ff.; Schneider, Das andere Leben S. 476 f.; Innsbrucker Zeitschrift für kathol. Theol. 1889 S. 1 ff.

1662. Das Buch des Lebens. II. Das Buch des Lebens (liber vitae) bezeichnet im engeren Sinne alle Auserwählten, im weiteren Sinne aber alle Gerechten. Bei der letzteren Bedeutung, aber nicht bei der ersteren kann von einer Tilgung aus dem Buch des Lebens geredet werden. In dieser Beziehung heißt es: Deleantur de libro viventium. *Ps.* 68, 29. Qui vicerit, sic vestietur vestimentis albis, et non delebo nomen eius de libro vitae. *Apoc.* 3, 5.

B. Von der habituellen Gnade oder von der Rechtfertigung.

I. Begriff und Wesen der Rechtfertigung.

§ 155. Begriff der Rechtfertigung.

1663. Iustificatio in fieri und in facto esse. 1. *Iustificare* im Sinne der katholischen Dogmatik heißt gerecht machen. Dies ist auch die Bedeutung dieses Wortes in der heiligen Schrift, namentlich im Neuen Testamente.

Man unterscheidet iustificatio *in fieri,* und zwar in aktivem (Gerechtmachung) und in passivem Sinn (Gerechtwerdung), und iustificatio *in facto esse,* d. h. den Zustand oder Stand der Gerechtigkeit.

1664. Iustificatio originalis und iustificatio impii. 2. Die Gerechtigkeit aber, von der hier die Rede ist, ist die iustitia *generalis* und zwar die übernatürliche Gerechtigkeit. Iustitia importat rectitudinem quandam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis, prout scilicet supremum hominis subditur Deo et inferiores vires animae subduntur supremae, scilicet rationi. S. Th. 1. 2 q. 113 a. 1 c. Vgl. n. 692 ff.

Diese Gerechtigkeit hat Adam vor dem Fall besessen (n. 694 ff.), und der gefallene Mensch soll sie wieder erhalten durch die Gnade Christi. Man unterscheidet daher die iustificatio *originalis* und die iustificatio *impii.* Von der letzteren ist hier die Rede. Jene ist eine Erhebung der reinen

Natur (naturae *purae*), diese eine Wiederherstellung der gefallenen Natur (naturae *lapsae*); jene hob bloß einen Mangel, diese hebt eine Privation, nämlich die Sünde auf und ist Versetzung aus dem Stande der Ungerechtigkeit in den Stand der Gerechtigkeit. Iustitia in homine potest fieri dupliciter: uno quidem modo per modum simplicis generationis, qui est ex privatione ad formam, et hoc modo iustificatio posset competere etiam ei, qui non esset in peccato, dum huiusmodi iustitiam a Deo acciperet, sicut Adam dicitur accepisse originalem iustitiam; alio modo potest fieri huiusmodi iustitia in homine secundum rationem motus, qui est de contrario in contrarium, et secundum hoc iustificatio importat transmutationem quandam de statu iniustitiae ad statum iustitiae. S. Th. 1. 2 q. 113 a. 1 c.

Die Rechtfertigung schließt daher ein negatives Moment, die Tilgung der Sünde und Schuld, und ein positives, die Erhebung zur Gerechtigkeit (Heiligung im engeren Sinn) in sich.

3. Beides aber wird in einem unteilbaren Akte bewirkt durch die heiligmachende Gnade, welche ein *donum Dei animae intrinsecum et inhaerens* ist, kraft dessen der Mensch innerlich und wahrhaft (*formaliter*) heilig und gerecht, ein Kind und Freund Gottes wird. 1665. Definition der heiligmachenden Gnade.

4. Dieser katholischen Auffassung ist die protestantische direkt entgegengesetzt, die Rechtfertigung bestehe in der bloßen Nichtanrechnung der Sünde und in der Nachlassung der Strafe kraft der Imputation der Gerechtigkeit Christi; die heiligmachende Gnade sei daher bloß ein favor divinus *externus*. So lehren sämtliche Reformatoren, welche daher das Wort iustificatio nicht im Sinn von Gerechtmachung, sondern von Gerechterklärung verstehen. Daher bezeichnen sie auch ausdrücklich die Gerechtigkeit als etwas schlechthin außer dem Menschen Liegendes. 1666. Die protestantische Rechtfertigungslehre.

5. Gegen diese Irrlehre werden wir am zweckmäßigsten zuerst die katholische Rechtfertigungslehre, wie wir sie eben kurz angegeben haben, aus der heiligen Schrift entwickeln und dann das Wesen der Rechtfertigung, die Vorbereitung auf dieselbe und ihre Eigentümlichkeiten näher untersuchen.

§ 156. Grundzüge der katholischen Rechtfertigungslehre in der heiligen Schrift.

I. Es ist eine Grundlehre, welche die heilige Schrift fast auf jeder Seite ausspricht, Gott sei heilig und fordere, daß auch die Menschen heilig seien. Sancti estote, quia ego sanctus sum. *Lev.* 11, 44. Secundum eum, qui vocavit vos, sanctum et ipsi in omni conversatione sancti sitis. 1 *Petr.* 1, 15. Diese Heiligkeit oder Gerechtigkeit bethätigt sich in der Erfüllung des göttlichen Gesetzes, in welchem Gottes Heiligkeit uns offenbart ist. 1667. Der heilige Gott fordert die Heiligkeit der Menschen u. Beobachtung der göttlichen Gebote.

Deshalb verlangt Gott vor allem Beobachtung der göttlichen Gebote und verheißt dem das Leben, der sie erfüllt: Custodite leges meas atque iudicia, quae faciens homo, vivet in eis. *Lev.* 18, 5; vgl. 26, 3. Si autem audieris vocem Domini Dei tui, ut facias atque custodias omnia mandata eius, quae ego praecipio tibi hodie, faciet

te Dominus Deus tuus excelsiorem cunctis gentibus. *Deut.* 28, 1. Justitiam, quae ex lege est, qui fecerit homo, vivet in ea. *Rom.* 10, 5. Qui fecerit ea, vivet in illis. *Gal.* 3, 12. Ganz dasselbe gilt auch bezüglich des ins Gewissen geschriebenen Gesetzes für die Heiden (*Rom.* 2, 12 sqq.). Daher vergilt Gott einem jeden nach seinen Werken: Tu reddes unicuique iuxta opera sua. *Ps.* 61, 13. Ego Dominus .... do unicuique iuxta viam suam et iuxta fructum adinventionum suarum. *Jer.* 17, 10.

1668. Das Neue Testament verlangt Gesetzeserfüllung.

Das Neue Testament stimmt hierin vollkommen mit dem Alten überein. Si vis ad vitam ingredi, serva mandata. *Matth.* 19, 17. Daher ist Christus nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern es zu erfüllen (*Matth.* 5, 17). Durch das Evangelium ist das Gesetz nicht vernichtet, sondern befestigt (*Rom.* 3, 31), und im Gerichte wird jedem vergolten nach seinen Werken (*Matth.* 16, 27).

Wenn das Alte und Neue Testament Gesetzeserfüllung fordern, so verstehen sie

1669. Die Gesetzeserfüllung muß innerlich sein.

1. nicht eine bloß äußerliche, sondern eine innerliche nach dem Geiste des Gesetzes, und noch viel weniger eine bloße Erfüllung des Cerimonialgesetzes. Die bloß äußerlichen, gesetzlichen Werke dessen, der innerlich ungerecht ist, haben keinen Wert, sind ein Gräuel vor Gott: Ne offeratis ultra sacrificium frustra: incensum abominatio est mihi. *Is.* 1, 13. Circumcisio prodest, si legem observes. *Rom.* 2, 25. Gehorsam will Gott, nicht bloß äußerliche Opfer: Numquid vult Dominus holocausta et victimas, et non potius, ut oboediatur voci Domini? Melior est enim oboedientia quam victimae. 1 *Reg.* 15, 22. Daher führt das Alte Testament gerade so wie das Neue die Erfüllung des Gesetzes zurück auf die Liebe Gottes aus ganzem Herzen: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua. *Deut.* 6, 5. Vgl. *Deut.* 30, 6; *Matth.* 22, 37; *Marc.* 12, 30; *Luc.* 10, 27. Allerdings wird dies im Neuen Testament mit größerem Nachdruck betont; namentlich ist die Bergpredigt eine Neuverkündigung des alten Gesetzes, das von den fleischlichen Juden als toter Buchstabe beobachtet wurde, im Geiste und in der Wahrheit: Finis autem praecepti est caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta. 1 *Tim.* 1, 5;

1670. Die Gesetzeserfüllung muß übernatürlich sein.

2. keine bloß natürliche, sondern die übernatürliche Gerechtigkeit und Gesetzeserfüllung. Dies folgt aus allen Stellen, welche die Übernatürlichkeit des Endzieles des Menschen aussprechen, sowie auch aus jenen, welche lehren, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit Adams, die durch Christus wiederhergestellt ward, übernatürlich war. Vgl. n. 694 f. Auch dieser übernatürliche Charakter der zum ewigen Leben führenden Gerechtigkeit tritt im Alten Testament nicht so in den Vordergrund wie im Neuen, gerade wie auch dort mehr der zeitliche und hier mehr der ewige Lohn hervorgehoben wird.

1671. Die Gnade Gottes und die übernatürliche Gesetzeserfüllung.

II. Eine solche Erfüllung des Gesetzes ist aber dem Menschen aus seinen natürlichen Kräften nicht möglich, einesteils weil eine übernatürliche Gerechtigkeit die übernatürliche Gnade wesentlich zum Princip hat, und anderenteils weil die gefallene Natur selbst von der natürlichen Gerechtigkeit deficiert. Vgl. n. 1484 ff. Die verblendeten Juden aber meinten, ohne die

Gnade Christi gerecht und selig werden zu können (*2 Cor.* 3, 14); ja sie begnügten sich mit der bloß äußeren legalen und ceremonialen Gerechtigkeit (*Gal.* 4, 9). Gegen diese vom Heilande verdammte pharisäische Gerechtigkeit eifert auch der hl. Paulus, namentlich im Römer- und Galaterbrief, und erklärt nicht nur das Ceremonialgesetz für aufgehoben (*Col.* 2, 16 sq.; *Hebr.* 10, 1), sondern lehrt auch, daß den Menschen nicht sein eigenes Wirken aus sich, sondern nur die Gnade Gottes in Christus rechtfertige.

1672. Die Gesetzesgerechtigkeit. Die Gerechtigkeit, welche der Mensch ohne Christus durch Gesetzesbeobachtung aus eigener Kraft zu erlangen strebt, nennt der Apostel Gesetzesgerechtigkeit; iustitia, quae *ex lege* est. *Phil.* 3, 9; *Rom.* 10, 5; eigene Gerechtigkeit: Ignorantes iustitiam Dei et *suam* quaerentes statuere, iustitiae Dei non sunt subiecti. *Rom.* 10, 3. Die so handeln, leben nach dem Gesetz der Werke, lex factorum, νόμος τῶν ἔργων (*Rom.* 3, 27), und ihr Thun wird Werkheiligkeit, operari, ἐργάζεσθαι (*Rom.* 4, 4) genannt. Allein dadurch gelangt man nicht zur wahren Gerechtigkeit, die vor Gott gilt: Israel sectando legem iustitiae, in legem iustitiae non pervenit. *Rom.* 9, 31. Omnes enim peccaverunt et egent gloria Dei. *Rom.* 3, 23. Ex operibus legis non iustificabitur omnis caro. *Gal.* 2, 16; vgl. *Rom.* 3, 20. Das bloße Gesetz, so gut es an sich ist und auch geeignet, den Menschen zum Bewußtsein seiner Sündhaftigkeit und dadurch zum Erlöser zu führen, bringt nicht das Heil, sondern ist sogar die unschuldige Veranlassung zu noch größerer Sünde, indem es die Verantwortung erhöht und das böse Herz durch das Verbot selbst zur Übertretung reizt; Occasione autem accepta peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam; sine lege enim peccatum mortuum erat. *Rom.* 7, 8. So wirkt das Gesetz den Zorn Gottes: Lex iram operatur (*Rom.* 4, 15) und gereicht zum Fluch (*Gal.* 3, 13), obwohl es an sich heilig und ein Führer zu Christus ist (*Gal.* 3, 24).

1673. Die Rechtfertigung kommt aus Christus. Iustitia Dei; iustitia ex fide. Deshalb kommt die Rechtfertigung nicht aus dem Gesetz und den Gesetzeswerken, sondern aus Christus und seiner Gnade. Darum ist auch die Verheißung im Alten Bunde dem Gesetze vorausgegangen, fortwährend aber der erste Grund des Heils geblieben (*Rom.* 4, 13; *Gal.* 3, 16 sqq.).

Die Gerechtigkeit nun, welche durch die Gnade Christi zu stande kommt, nennt der hl. Paulus *iustitia Dei*, weil sie von Gott stammt und etwas übernatürlich Göttliches ist; ferner *iustitia ex fide*, weil der Glaube ihre Wurzel und ihr Anfang ist, wie wir unten in der Lehre vom rechtfertigenden Glauben sehen werden (n. 1743 ff.). Verumtamen existimo omnia detrimentum esse propter eminentem scientiam Jesu Christi Domini mei, propter quem omnia detrimentum feci et arbitror ut stercora, ut Christum lucrifaciam et inveniar in illo, non habens meam iustitiam, quae ex lege est, sed illam, quae ex fide est Christi Jesu, quae ex Deo est iustitia in fide ad cognoscendum illum et virtutem resurrectionis eius et societatem passionum illius, configuratus morti eius. *Phil.* 3, 8 sqq.; vgl. *Rom.* 1, 17; 10, 6.

1674. Gesetz des Glaubens, des Geistes und des Lebens. Das Princip dieser Glaubensgerechtigkeit nennt der Apostel das Gesetz des Glaubens im Gegensatz zum Gesetz der Werke (*Rom.* 3, 27) und, weil die Gnade das Leben, das Gesetz ohne Gnade aber wegen der Sünde den Tod zur Folge hat, das Gesetz des Geistes und des Lebens im Gegensatz zum Gesetz der Sünde und des Todes (*Rom.* 8, 2).

In demselben Sinn spricht er vom *Glauben* im Gegensatz zum Werke-thun (*Rom.* 4, 5).

1675. *Mit dem hl. Paulus stimmt die ganze heilige Schrift und die gesamte Kirchenlehre überein.* Diese Lehre des hl. Paulus ist aber nicht im entferntesten ihm allein eigentümlich, sondern die Lehre des Alten und Neuen Testamentes, sowie aller Väter und der gesamten Kirche. Auch das Alte Testament lehrt, daß der Mensch aus sich selbst vor Gott nicht gerecht wird, und daß das bloße Gesetz ihn nicht zum Heil führt. Darum stammt das Heil aus der Gnade, die schon im Gesetz versprochen ist, und die der heilige Geist durch den Messias in Fülle innerlich verleiht. Circumcidet Dominus Deus tuus cor tuum et cor seminis tui, ut diligas Dominum Deum tuum in toto corde tuo et in tota anima tua, ut possis vivere. *Deut.* 30, 6. Et effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris . . . . Et dabo vobis cor novum et spiritum novum ponam in medio vestri, et auferam cor lapideum de carne vestra et dabo vobis cor carneum. Et spiritum meum ponam in medio vestri, et faciam ut in praeceptis meis ambuletis et iudicia mea custodiatis et operemini. *Ezech.* 36, 25 sqq. Vgl. *Ezech.* 11, 19.

1676. *Lehre der Reformatoren.* III. Die Reformatoren haben jene Lehre des hl. Paulus in der verderblichsten Weise mißverstanden, indem sie den paulinischen Ausdrücken einen dem Apostel absolut fremden Sinn unterstellten. Nach ihnen hat die Wiedergeburt aus dem heiligen Geiste nicht den Sinn, daß den Gerechtfertigten und Wiedergeborenen keine Ungerechtigkeit mehr anhangen soll, sondern daß Christus mit seinem vollkommenen Gehorsam alle ihre Sünden *zudeckt*, die in diesem Leben der Natur anhaften. Die Rechtfertigung besteht bei ihnen folglich darin, daß die Gerechtfertigten durch den Glauben um des Gehorsams Christi willen fromm und gerecht *gesprochen* und *gehalten* werden, obgleich sie ihrer verderbten Natur wegen noch Sünder sind und bleiben bis zum Grab.

Nichts kann dem Buchstaben und dem Geiste der heiligen Schrift und namentlich auch des hl. Paulus mehr widersprechen als diese Lehre. Denn:

1677. *Der Messias heiligt wahrhaft u. innerlich.* 1. Das ist das Werk des Messias, daß er die Menschen *wahrhaft* und *innerlich* reinigt und heiligt, so daß sie weißer werden als Schnee, wenn sie auch durch ihre Sünden rot waren wie Scharlach: Si fuerint peccata vestra ut coccinum, quasi nix dealbabuntur: et si fuerint rubra quasi vermiculus, velut lana alba erunt. *Is.* 1, 18. Ihr Herz wird er umwandeln, durch den heiligen Geist das Gesetz in ihr Herz schreiben und bewirken, daß sie es im Geist und in der Wahrheit erfüllen. Vgl. *Ezech.* 36, 25 sqq. (n. 1675) und *Ps.* 50.

1678. *Die Wiedergeburt aus Christus und die Kindschaft Gottes.* 2. Demgemäß erklärt Christus die *Wiedergeburt* als die unerläßliche Bedingung des Eintrittes in sein Reich: Amen, amen dico tibi, nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. Quod natum est ex carne, caro est, et quod natum est ex spiritu, spiritus est. *Joann.* 3, 5. Vgl. 1 *Joann.* 3, 9. 10; 4, 4 sqq.; 5, 18. In denen aber, die an ihn glauben, läßt der Heiland eine Quelle des lebendigen Wassers entspringen, die ins ewige Leben fließt. Flumina de ventre eius fluent aquae vivae. *Joann.* 7, 38; vgl. 4, 14.

Alle jene, welche dergestalt wiedergeboren sind durch die Gnade des heiligen Geistes, die in ihnen eine lebendige Quelle, d. h. Princip des

neuen übernatürlichen Lebens ist, sind Kinder Gottes. Sie werden nicht bloß so genannt, sondern sind es, weil sie durch die heiligmachende Gnade die reale Potenz dazu empfangen haben: Dedit eis potestatem filios Dei fieri . . . his qui . . . . ex Deo nati sunt. *Joann.* 1, 12. 13. Videte, qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et *simus*. 1 *Joann.* 3, 1. Wir sind Kinder Gottes, weil wir aus Gott geboren und dadurch teilhaftig göttlicher Natur sind: Divinae consortes naturae. 2 *Petr.* 1, 4. Dadurch sind wir jetzt schon, verhüllt und gleichsam im Keime, was wir in der Glorie sein und erst dort vollkommen erkennen werden. Carissimi, nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit, quid erimus. Scimus quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus. 1 *Joann.* 3, 2.

Wer aber als Kind Gottes heilig ist, muß auch heilig handeln und heilig wirken, um in Gott, d. h. im Gnadenstand zu bleiben. Omnis, qui in eo manet, non peccat . . . . Filioli, nemo vos seducat. Qui facit iustitiam, iustus est, sicut et ille iustus est. Qui facit peccatum, ex diabolo est. 1 *Joann.* 3, 6 sqq.

1679. Wirken der Kinder Gottes und Princip dieses Wirkens.

Das Princip aber, durch welches das Kind Gottes gerecht ist und gerecht handelt, ist der Same Gottes, d. h. die heiligmachende Gnade, die in ihm ist. Omnis, qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet. 1 *Joann.* 3, 9.

1680. Lebensgemeinschaft mit Gott und deren Verwirklichung im Altarsakrament.

Die Gerechtigkeit besteht demnach in der innigsten Vereinigung mit Jesus und dadurch mit dem Vater und dem heiligen Geiste, so daß er in uns und wir in ihm sind und leben. De mundo non sunt, sicut et ego non sum de mundo. Sanctifica eos in veritate . . . . Ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint . . . . Et ego claritatem, quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus. Ego in eis, et tu in me. Et notum feci eis nomen tuum et notum faciam, ut dilectio qua dilexisti me, in ipsis sit et ego in ipsis. *Joann.* 17, 16. 17. 21. 22. 23. 26. Vgl. 1 *Joann.* 1, 3; 3, 24; 4, 4. 12 sqq.

Zur allervollkommensten Verwirklichung dieser Lebensgemeinschaft mit Gott ist das allerheiligste Sakrament eingesetzt, das ein Beweis für die innerliche und übernatürliche Heiligung des Menschen durch die Rechfertigung ist: Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum. *Joann.* 6, 52. Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam . . . ., in me manet et ego in illo. Sicut . . . vivo propter Patrem, et qui manducat me et ipse vivet propter me. *Joann.* 6, 55. 57. 58.

1681. Die Rechtfertigung als Wiedergeburt und Erneuerung; der Gerechte eine neue Kreatur u. Licht.

3. Gerade so lehrt der hl. Paulus. Die Rechtfertigung ist Wiedergeburt, Neuschaffung, regeneratio et renovatio (*Tit.* 3, 5), eine Erneuerung und Umwandelung im Geiste: Renovamini spiritu mentis vestrae. *Eph.* 4, 23; *Rom.* 12, 2. Vgl. *Col.* 3, 9. 10.

Daher gilt in Christus nur die neue Kreatur: In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet neque praeputium, sed nova creatura. *Gal.* 6, 15; vgl. 2 *Cor.* 5, 17.

Durch sie sind wir, die wir Finsternis waren, Licht geworden, versetzt in das Reich seines geliebten Sohnes: Gratias agentes Deo Patri, qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine. Qui eripuit nos de potestate tenebrarum et transtulit in regnum Filii dilectionis

suae. *Col.* 1, 12. 13. Die Gerechtfertigten sind nicht mehr, was sie vor der Rechtfertigung waren. Haec quidem fuistis, sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed iustificati estis in nomine Domini Jesu Christi et in Spiritu Dei nostri. 1 *Cor.* 6, 11.

1682. Das neue Leben im Gerechten. Und nicht bloß ist die Sünde getilgt, sondern es ist das neue Leben, die Heiligkeit, an die Stelle derselben getreten: Eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino. *Eph.* 5, 8. Si qua ergo in Christo nova creatura; vetera transierunt, ecce facta sunt omnia nova. 2 *Cor.* 5, 17.

Gestorben, der Sünde, leben wir in Christus, mit dem wir gleichsam begraben werden, und mit dem wir wieder auferstehen, um mit ihm im neuen Leben der Gerechtigkeit für Gott zu leben: Consepulti sumus cum illo per baptismum in mortem, ut quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus. Si enim complantati facti sumus similitudini mortis eius, simul et resurrectionis erimus, hoc scientes, quia vetus homo noster simul crucifixus est, ut destruatur corpus peccati, et ultra non serviamus peccato. Si autem mortui sumus cum Christo, credimus quia simul etiam vivemus cum Christo. Vos existimate, vos mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo in Christo Jesu Domino nostro. *Rom.* 6, 4. 5. 6. 8. 11.

1683. Der alte und der neue Mensch. Ausziehen müssen wir den alten Menschen mit seinen Werken und anziehen den neuen Menschen, der nach Gott gebildet ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit. Nachdem der Apostel nämlich den Ephesern gesagt hat, daß sie nicht mehr wie die Heiden leben dürfen, ut iam non ambuletis, sicut et gentes ambulant in vanitate sensus sui, tenebris obscuratum habentes intellectum; alienati a vita Dei, fährt er fort: Vos autem non ita didicistis Christum, si tamen illum audistis et in ipso edocti estis . . . . deponere vos secundum pristinam conversationem veterem hominem, qui corrumpitur secundum desideria erroris. Renovamini autem spiritu mentis vestrae et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis. *Eph.* 4, 17. 18. 20 sqq.; vgl. *Rom.* 13, 14; *Gal.* 3, 27.

1684. Die Ausdrücke induere u. deponere in der heiligen Schrift. Man sollte es nicht für möglich halten, daß man den Ausdruck *induere* als Argument für eine bloße Zudeckung der Sünde und eine bloß äußerliche Gerechterklärung gebrauchte, da doch das *deponere veterem hominem* vorausgeht und von dem neuen Menschen gesagt wird, qui secundum Deum *creatus* est.

Übrigens ist es gerade umgekehrt biblischer Sprachgebrauch, daß das Umkleiden, Anziehen eine besonders vollkommene und reichliche Mitteilung ausdrückt. Daher gebraucht der hl. Paulus dieses Wort zur Bezeichnung der Verklärung in der Auferstehung: Oportet enim coruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem. 1 *Cor.* 15, 53. Nam et in hoc ingemiscimus, habitationem nostram, quae de coelo est, superindui cupientes. 2 *Cor.* 5, 2. So gewiß das ewige Leben nicht eine bloße Zudeckung des innerlichen Todes ist, denn: absorpta est mors in victoria (1 *Cor.* 15, 54), so gewiß ist der Anfang der Glorie, die Gerechtigkeit, nicht eine äußere Hülle, sondern innerliche Gnade und Heiligkeit: Ecce regnum

Dei intra vos est. *Luc.* 17, 21. Omnis gloria eius filiae regis ab intus. *Ps.* 44, 14.

Diese innere Heiligung besteht in einer so innigen Vereinigung mit dem Herrn, daß wir ein Geist mit ihm werden: Qui adhaeret Domino, unus spiritus est. 1 *Cor.* 6, 17. Es ist dies gleichsam eine Vermählung der Seele mit Christus: Despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo. 2 *Cor.* 11, 2. Zufolge davon lebt Christus in uns: Vivo autem, iam non ego, vivit vero in me Christus. *Gal.* 2, 20. Mit Christus ist unser Leben verborgen in Gott: Mortui enim estis, et vita vestra est abscondita cum Christo in Deo. *Col.* 3, 3. Umgekehrt offenbart sich Christi Leben in uns: Semper mortificationem Jesu in corpore nostro circumferentes, ut et vita Jesu manifestetur in corporibus nostris. 2 *Cor.* 4, 10. 1685. Der Gerechte ein Geist mit Gott u. Christo gleichförmig.

Darin besteht also die Rechtfertigung, daß uns Gott durch seine Gnade Christus gleichförmig macht: Nam quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Quos autem praedestinavit, hos et vocavit, et quos vocavit, hos et iustificavit. *Rom.* 8, 29. 30.

Wer aber Christus ähnlich ist, muß auch gesinnt sein und handeln wie Christus. Daher all die Aufforderungen zur Nachfolge Christi und Gottes: Estote imitatores Dei . . . ambulate in dilectione. *Eph.* 5, 1. 2. Daher auch die Ermahnungen zur heiligen Liebe, die des Gesetzes Erfüllung ist und vom heiligen Geist in die Herzen ausgegossen wird: Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis. *Rom.* 5, 5. Die Gerechtfertigten sind deshalb lebendige Tempel des heiligen Geistes 1 *Cor.* 3, 16 und eben dadurch Kinder Gottes: Quicunque enim spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei. *Rom.* 8, 14. Diese durch den heiligen Geist verliehene übernatürliche Gerechtigkeit, die wesentliche Liebe ist und Gleichförmigkeit mit Christus, bethätigt sich dann im Lebenswandel nach dem heiligen Geiste in Tugenden und guten Werken: Nihil ergo nunc damnationis est eis, qui sunt in Christo Jesu, qui non secundum carnem ambulant. *Rom.* 8, 1. Spiritu ambulate, et desideria carnis non perficietis. *Gal.* 5, 16. Fructus autem Spiritus est caritas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas. *Gal.* 5, 22. 23. Ipsius enim sumus factura, creati in Christo Jesu in operibus bonis, quae praeparavit Deus, ut in illis ambulemus. *Eph.* 2, 10. 1686. Die Gesinnungen des Gerechten.

Wenn also der hl. Paulus lehrt, die Gesetzeswerke, nämlich die ohne Gnade vollbrachten, seien tote Werke und könnten *Hebr.* 6, 1; 9, 14 nicht rechtfertigen, so lehrt er dagegen überall die Notwendigkeit und Kraft der mit der Gnade gewirkten heilsamen und verdienstlichen Werke. Lex enim spiritus vitae in Christo Jesu liberavit me a lege peccati et mortis. Nam quod impossibile erat legi, in quo infirmabatur per carnem: Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, et de peccato damnavit peccatum in carne, ut iustificatio legis impleretur in nobis, qui non secundum carnem ambulamus, sed secundum spiritum. *Rom.* 8, 2 sqq. Weil also Christi Gnade bewirkt, daß wir im Geist und in der Wahrheit dem Gesetz entsprechen oder gerecht sind und gerecht handeln, darum ist unsere Gerechtigkeit nicht aus dem 1687. Gesetzeswerke u. heilsame Werke.

Gesetz, sondern aus Christus; und daher ist Christus, wie unsere Weisheit, auch unsere Gerechtigkeit: Qui factus est nobis sapientia a Deo et iustitia. 1 *Cor.* 1, 30, nicht als ob wir bloß für weise und gerecht gehalten würden, weil Christus es ist, sondern weil Christus durch seine Gnade uns weise und gerecht macht.

§ 157. Nähere theologische Bestimmung des Wesens der Rechtfertigung.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VIII § 459 ff.; *Mazzella,* De gratia Christi. Disp. 5 a. 2. 3. 6.

I. Bevor wir über das Wesen der Rechtfertigung in einigen Thesen uns aussprechen, sind folgende Bestimmungen des Tridentinums zu beachten.

1688. Die Rechtfertigung nach dem Tridentinum. 1. Das Konzil erklärt die Rechtfertigung als translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Jesum Christum salvatorem nostrum. Sess. 6 cap. 4. Diese translatio ist aber nicht sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo ex iniusto fit iustus, et ex inimico amicus, ut sit haeres secundum spem vitae aeternae. Sess. 6 cap. 7. Beziehen sich diese Aussprüche zunächst auf die Rechtfertigung durch das Sakrament der Taufe, so heißt es in Bezug auf die Rechtfertigung der Buße: Qui vero ab accepta iustificationis gratia per peccatum exciderunt, rursus iustificari poterunt, cum excitante Deo per poenitentiae sacramentum merito Christi amissam gratiam recuperare procuraverint. Sess. 6 cap. 14.

1689. Die Ursachen der Rechtfertigung. 2. Das Konzil unterscheidet die verschiedenen Ursachen der Rechtfertigung.

a. Causa *finalis* derselben ist gloria Dei et Christi (finis *primarius*), ac vita aeterna (finis *secundarius*).

b. Causa *efficiens* ist misericors Deus, qui gratuito abluit et sanctificat, signans et ungens Spiritu promissionis sancto, qui est pignus haereditatis nostrae.

c. Causa *meritoria* ist dilectissimus unigenitus suus, Dominus noster Jesus Christus, qui essemus inimici, propter nimiam caritatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit, et pro nobis Deo Patri satisfecit.

d. Causa *instrumentalis* ist sacramentum baptismi, quod est sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contigit iustificatio.

e. *Unica formalis causa* est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit, qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur, sed vere iusti nominamur et sumus, iustitiam in nobis recipientes unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult, et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem. Sess. 6 cap. 7.

1690. Wichtigkeit dieser Unterscheidung. Diese genaue Unterscheidung der Ursachen der Rechtfertigung ist den Verwechselungen und der Arglist der Häretiker gegenüber höchst wichtig. Die Verherrlichung Gottes und unser Heil ist das Ziel, und Gott, d. h. seine Thätigkeit die bewirkende Ursache. Christus als Mensch aber, beziehungsweise sein Opfer die verdienende Ursache unserer Rechtfertigung.

Die Rechtfertigung selbst aber, kraft der wir gerecht sind, ist eben die durch die heiligmachende Gnade bewirkte, innerliche Reinheit und Heiligkeit unserer Seele, kraft welcher wir dann auch des Verdienstes und der Genugthuung Christi teilhaftig sind. Um nämlich an dem von Christus uns verdienten Heile teil zu haben, muß uns dasselbe innerlich und wahrhaft zugeeignet werden, was durch die Eingießung der heiligmachenden Gnade geschieht. Da man nun dasjenige, wodurch ein Ding ist, was es ist, *forma* nennt, so wird diese der Seele inhärierende Gerechtigkeit als die causa *formalis* der Rechtfertigung bezeichnet.

Sowie es also häretisch wäre, zu leugnen, daß Gott die bewirkende und der Erlöser allein die verdienende Ursache unserer Gerechtigkeit ist, eben so häretisch ist es zu sagen, daß Christi oder Gottes Gerechtigkeit, wodurch sie gerecht sind, die causa formalis unserer Gerechtigkeit sei. Si quis dixerit, homines sine Christi iustitia, per quam nobis meruit, iustificari, aut per eam ipsam formaliter iustos esse, anathema sit. Sess. 6 can. 10.

1691. Die heiligmachende Gnade ein donum Dei animae inhaerens.

3. Die Justifikation bewirkt daher, daß die Sünde wahrhaft getilgt und die übernatürliche Gerechtigkeit wahrhaft der Seele mitgeteilt wird, so daß sie rein von Sünden und wahrhaft gerecht und heilig vor Gott ist, und ihr daher die Gerechtigkeit Christi nicht bloß von der göttlichen Güte äußerlich zugerechnet, imputiert wird. Es ist unsere Gerechtigkeit also nicht eine bloß imputierte, sondern eine der Seele inhärierende Gerechtigkeit und dementsprechend die heiligmachende Gnade nicht bloß ein favor Dei externus, sondern ein donum Dei animae inhaerens. Vgl. Sess. 6 can. 11; Sess. 5 can. 5.

II. Des Nähern wird das Wesen der Rechtfertigung genauer bestimmt, indem wir untersuchen, was sie bewirkt, was sie nicht bewirkt, und wie sie sich vollzieht.

1692. Was die Rechtfertigung bewirkt.

Thesis 1. Durch die Rechtfertigung wird im Sünder *totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet*, ausgetilgt, vernichtet, und nicht bloß nicht zugerechnet oder zugedeckt oder nur in seinen Äußerungen hinweggenommen.

1. Um dieses richtig zu verstehen, ist zu unterscheiden

1693. Die Sündenthat und ihre Wirkungen.

a. die Sündenthat, peccatum *actuale*, welche vorübergeht und selbstverständlich nicht ungeschehen gemacht werden kann;

b. dasjenige, was als Wirkung, *effectus*, der Sünde bleibt. Dieses ist aber

α. entweder etwas, was wahrhaft und im eigentlichen Sinn oder formaliter Sünde ist, quod veram et propriam rationem peccati habet. Man bezeichnet es auch als peccatum *habituale*, nicht weil es ein Habitus der Seele im gewöhnlichen Sinn, eine dispositio ad actum, sondern weil es etwas Bleibendes, der Stand der Sünde ist. Dieses peccatum habituale wird durch die Rechtfertigung sofort und vollständig getilgt;

β. oder Sündenfolgen, die nicht im eigentlichen Sinne oder formaliter Sünde sind, sondern nur in einem uneigentlichen Sinne so genannt werden können. Diese werden, wie wir in der fogenden These sehen, nicht sofort und vollständig durch die Rechtfertigung aufgehoben.

1694. Macula culpae und reatus poenae.

2. Das peccatum habituale im eigentlichen Sinn besteht aber in der *macula culpae* und dem *reatus poenae*.

Die That der Todsünde, von der hier zunächst die Rede ist, bewirkt nämlich ein Doppeltes: sie befleckt die Seele, *macula culpae*, und macht sie der entsprechenden, nämlich der ewigen Strafe würdig, *reatus poenae*. Von dieser Strafwürdigkeit ist die Strafe selbst zu unterscheiden; denn, wenn auch die Strafe nicht einträte, wäre doch die Strafwürdigkeit vorhanden; die Strafe als solche kommt von Gott und ist etwas Gutes, die Strafwürdigkeit kommt allein vom Sünder und ist etwas Böses.

Daß die macula culpae und der reatus poenae verschieden sind, ist eine auf Schrift und Tradition gegründete, allgemeine Lehre der Theologen. Auch ist sie kirchlich ausgesprochen nach der Verwerfung der Prop. 56. des Bajus, welche lautet: In peccato duo sunt, actus et reatus; transeunte autem actu nihil manet nisi reatus sive obligatio ad poenam. Wie Bajus hatten auch die Reformatoren gelehrt. Hätte die Sündenthat keine andere Folge als die Strafschuld, dann bestände auch die Sündentilgung lediglich in der Aufhebung dieser Strafschuld, und dazu bedürfte es einer innerlichen Eingießung der heiligmachenden Gnade nicht. Wie der Sündenstand lediglich in der Zurechnung der Sündenthat, so bestände dann die Rechtfertigung lediglich in der Nichtzurechnung der Sündenthat.

1695. Unterschied zwischen Menschen zugefügtes Unrecht und der Sünde.

Es liegt dieser Auffassung eine oberflächliche, rationalistische Übertragung rein menschlicher Verhältnisse auf die Sünde zu Grund. Das einem Menschen zugefügte Unrecht hat freilich keine andere rein juristische Wirkung als die Pflicht, dieses Unrecht wieder gut zu machen. Daher auch solche Verschuldung einfach durch Nachlassung von seiten des Verletzten aufgehoben wird. Anders aber ist es mit der Sünde und der Rechtfertigung.

1696. Die Befleckung der Seele und die Reinigung od. Abwaschung.

Die Sündenthat bewirkt wahrhaft eine innere Befleckung der Seele, durch welche dieselbe infolge der begangenen Sünde innerlich abscheulich ist vor Gott und eben deshalb der Strafe würdig. Daher sagt der hl. Thomas: Macula est *medium* inter actum peccati et reatum, quasi *effectus* actus et *fundamentum* reatus. 2 Dist. 42 q. 1 a. 2.

Von dieser Makel reden Schrift und Väter unzähligemal. Inquinatae sunt eorum et mens et conscientia. *Tit.* 1, 15. Salvabo vos ex universis inquinamentis vestris. *Ezech.* 36, 29. Deshalb wird die Rechtfertigung auch so oft als Reinigung und Abwaschung bezeichnet.

Der Ausdruck ist sinnbildlich. Sowie nämlich ein glänzender Körper durch Berührung mit einem anderen Körper seines Glanzes beraubt und dadurch befleckt wird, so wird die Seele, indem sie von Gott in sündhafter Weise zur Kreatur sich wendet, ihres Glanzes und ihrer Schönheit beraubt und dadurch befleckt. Est autem quasi quidam animae tactus, quando inhaeret aliquibus rebus per amorem. Cum autem peccat, adhaeret aliquibus rebus contra lumen rationis et divinae legis .... Unde ipsum detrimentum nitoris ex tali contactu proveniens macula animae metaphorice vocatur. S. Th. 1. 2 q. 86 a. 1 c. Diese Makel ist aber nicht so zu verstehen, als ob die Kreaturen der Seele etwas mitteilten oder etwas nähmen, sondern die Seele beraubt sich selbst durch ihre Liebe und Hinwendung zu den Kreaturen ihres Glanzes. Anima non inquinatur ex rebus inferioribus virtute earum, quasi agentibus eis in animam; sed magis e converso anima sua actione

se inquinat, inordinate eis inhaerendo contra lumen rationis et divinae legis. S. Th. l. c. ad 1.

1697. Die macula culpae ist Privation der übernatürlichen Gerechtigkeit;

3. Worin besteht aber eigentlich dieser Flecken der Seele?

a. Er besteht vor allem und zunächst in dem Verlust der heiligmachenden Gnade und damit in der Privation der übernatürlichen Gerechtigkeit.

Befleckung der natürlichen Schönheit der Seele;

b. Da aber in der übernatürlichen auch die natürliche Gerechtigkeit enthalten ist, und die Lostrennung von Gott in ordine supernaturali auch die Abwendung von ihm in ordine *naturali* in sich schließt, so kann man mit Recht sagen, daß durch die Sünde auch die natürliche Schönheit der Seele befleckt und verdunkelt wird. Habet anima hominis duplicem nitorem, unum quidem ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in suis actibus, alium vero ex refulgentia divini luminis, scilicet sapientiae et gratiae, per quam etiam homo perficitur ad bene et decenter agendum. S. Th. 1. 2 q. 86 a. 1 c. Wie aber nach dem Akte der Trennung die Getrenntheit und nach dem Akte der Entfernung das Fernesein bleibt, so lange es nicht aufgehoben wird, so bleibt auch die Makel, nachdem die Sündenthat vorüber ist. Vgl. S. Th. 1. 2 q. 86 a. 2.

nichts Positives;

c. Diese Makel der Sünde ist nichts Positives. Etwas Positives an der Seele wäre ein Habitus im engeren Sinne, eine dispositio ad actum, also eine böse Neigung oder Gewohnheit. Daß aber die Makel der Seele nicht hierin besteht, ergibt sich daraus, daß jener Habitus, z. B. der Habitus des Geizes durch den Habitus der Verschwendung, aufgehoben sein kann, ohne daß die Makel der Sünde getilgt ist, und daß umgekehrt, wie wir in der folgenden These sehen werden, schlimme Habitualitäten fortbestehen können, obwohl die Makel vollständig getilgt ist.

nicht eine bloße Privation.

d. Die macula ist aber auch nicht eine bloße Privation, sondern sie ist eine Privation, welche in Beziehung steht zu der Sünde, durch welche sie verursacht ist. Daher nennt man sie auch macula *culpae*. Aus diesem Umstand erklärt es sich einigermaßen, wie eine jede Sünde ihre eigentümliche Makel hat. So ist auch, sagt der hl. Thomas, der Schatten eine Privation des Lichtes; aber je nach den verschiedenen Körpern, welche die Schatten werfen, sind auch die Schatten verschieden. Macula non est aliquid positive in anima, nec significat privationem solam, sed significat privationem quandam nitoris animae in ordine ad suam causam, quae est peccatum; et ideo diversa peccata diversas maculas inducunt; et est simile de umbra, quae est privatio luminis ex obiecto alicuius corporis, et secundum diversitatem corporum obiectorum diversificantur umbrae. S. Th. 1. 2 q. 86 a. 1 ad 3.

1698. Aufhebung der macula culpae und des reatus poenae.

4. Durch die Rechtfertigung wird sowohl die macula culpae, als der reatus poenae wahrhaft und vollständig aufgehoben, so daß nichts Verdammliches in denen ist, die in Jesus Christus sind (*Rom* 8, 1), d. h. durch die heiligmachende Gnade lebendige Glieder desselben sind. Die Aufhebung der macula culpae wird durch die Eingießung der heiligmachenden Gnade und die dadurch bewirkte Wiederherstellung der übernatürlichen und natürlichen Gerechtigkeit, die Aufhebung des reatus poenae aber dadurch bewirkt, daß die mit Christus verbundene Seele der unendlichen Genugthuung Christi zur wahrhaften Tilgung ihrer Schuld realiter

teilhaftig ist. Ad peccatorum perfectam emundationem duo requiruntur, secundum quod duo sunt in peccato, scilicet macula culpae et reatus poenae. Macula quidem culpae deletur per gratiam, qua cor peccatoris convertitur ad Deum; reatus autem poenae totaliter tollitur per hoc, quod homo Deo satisfacit. Utrumque autem horum efficit sacerdotium Christi. Nam virtute ipsius gratia nobis datur . . . Ipse etiam pro nobis plenarie satisfecit. S. Th. 3 q. 22 a. 3 c.

1699. Ob macula culpae u. reatus poenae trennbar sind.

5. Hier erhebt sich noch die lehrreiche Frage, **ob und inwiefern die** *macula culpae* **und der** *reatus poenae* **von einander trennbar sind und daher unabhängig von einander getilgt werden, beziehungsweise fortbestehen können.**

a. So lange die *macula culpae* besteht, ist eine Aufhebung des reatus poenae schlechthin unmöglich; denn es ist unmöglich, daß Gott der Wahrhaftige, Heilige und Gerechte denjenigen nicht verabscheut und für strafbar hält, der wirklich im Stande der Sünde und demnach der Ungnade sich befindet.

b. Es fragt sich aber, ob nach **Wegnahme** der *macula culpae* ein reatus poenae bleiben könne.

1700. Poena vindicatoria u. satisfactoria.

α. Vor allem kann nicht bleiben die Strafe als *vindicatoria*, d. h. als **eigentliche** Strafe; denn wo keine Sünde mehr ist, da kann auch keine vindikatorische Strafe mehr sein. Es kann daher nicht fortbestehen der reatus poenae *aeternae;* denn die ewige Strafe ist ja die **absolute** Trennung von Gott; durch die heiligmachende Gnade aber ist die Seele mit Gott vereinigt, und die heiligmachende Gnade ist dem Wesen nach eins mit der Glorie.

β. Wohl aber kann bleiben und bleibt wirklich bei den durch das Bußsakrament Gerechtfertigten die Verpflichtung zu einer poena *satisfactoria,* welche der mit Gott versöhnte Sünder nach einer gerechten und heiligen Anordnung Gottes noch zu leiden, oder durch andere Satisfaktionen zu ersetzen hat.

Die satisfaktorische Strafe aber verträgt sich aufs beste mit dem Stande der Gnade und Versöhnung, weil ja gerade dadurch der Büßer der heiligen Ordnung Gottes sich vollkommen unterwirft, und eben vermöge dieser freiwilligen Unterwerfung hat die satisfaktorische Strafe nicht den Charakter der *vindicta*, der **eigentlichen** Strafe. Coniungitur autem Deo homo per voluntatem. Unde macula peccati ab homine tolli non potest, nisi voluntas hominis ordinem divinae iustitiae acceptet, ut scilicet vel ipse sibi poenam spontaneus assumat in recompensationem culpae praeteritae, vel etiam a Deo illatam patienter sustineat; utroque enim modo poena rationem satisfactionis habet. Poena autem satisfactoria diminuit aliquid de ratione poenae. Est enim de ratione poenae, quod sit contra voluntatem. Poena autem satisfactoria, etsi secundum absolutam considerationem sit contra voluntatem, non tamen ut nunc, et per hoc est voluntaria; unde simpliciter est voluntaria, secundum quid autem involuntaria. S. Th. 1. 2 q. 87 a. 6 c.

1701. Die These wird gelehrt in der Schrift;

6. Bewiesen wird unsere These

a. **aus der heiligen Schrift.** Dieselbe lehrt,

α. daß durch die Rechtfertigung die Sünden weggenommen und getilgt werden: Obsecro *aufer* iniquitatem servi tui. 1 *Par.* 21, 8. Dominus *transtulit* peccatum tuum. 2 *Reg.* 12, 13. *Longe fecit* a nobis iniquitates nostras. *Ps.* 102, 12. Ecce agnus Dei, ecce qui *tollit* peccatum mundi. *Joann.* 1,29. Omnes iniquitates meas *dele. Ps.* 50, 11. Ego sum, ego sum ipse, qui *deleo* iniquitates tuas. *Is.* 43, 25. Convertimini, ut *deleantur* peccata vestra. *Act.* 3, 19;

β. daß die Seele bei der Rechtfertigung gereinigt und abgewaschen wird: Asperges me hyssopo, et *mundabor; lavabis* me, et super nivem *dealbabor*. *Ps.* 50, 9. *Lavamini*, mundi estote. *Is.* 1, 16. Et *emundabo* illos ab omni iniquitate sua. *Jerem.* 33, 8. *Mundabimini* ab omnibus inquinamentis vestris. *Ezech.* 36, 25. *Abluti* estis. 1 *Cor.* 6, 11. Vgl. auch § 156;

b. aus der Lehre der Väter. Dicimus baptisma omnium dare indulgentiam peccatorum et auferre crimina, non radere. *August.*, Ad. Bonif. l. 1 c. 13. Qui dicit, peccata in baptismate funditus non dimitti, dicat in mari rubro Aegytios non veraciter mortuos. Si autem fateatur Aegyptios veraciter mortuos, fateatur necesse est peccata in baptismate funditus mori . . . . Totus mundus dici non potest, cui de peccato aliquid remansit. *Gregor M.*, Ep. l. 11 ep. 45; von den Vätern

c. aus den Lehrentscheidungen der Kirche; vgl. oben n 1888 f.; von der Kirche und bestätigt

d. aus dem theologischen Denken. Wie wir in der dritten These sehen werden, wird der Mensch durch die Rechtfertigung ein Kind und Freund Gottes, ein Erbe des Himmels; durch die Sünde aber ist er ein Feind Gottes und eine Beute der Hölle. Würde bei der Rechtfertigung die Sünde nicht getilgt, so wäre der Mensch zugleich ein Freund und ein Feind Gottes, ein Erbe des Himmels und eine Beute der Hölle. Da dies unmöglich ist, so wird durch die Rechtfertigung der reatus culpae und der reatus poenae wahrhaft und wirklich beseitigt. durch die ratio theologica.

1702. Was die Rechtfertigung nicht bewirkt.

Thesis 2. Die übrigen Sündenfolgen, namentlich die Konkupiscenz, werden durch die Rechtfertigung hier in *statu viae* nicht aufgehoben; allein sie sind im Gerechtfertigten nicht Sünde, wenn sie auch öfter in einem uneigentlichen Sinne so genannt werden.

Diese These stützt sich auf folgende Beweise:

1703. Die Konkupiscenz nach dem Tridentinum.

1. Das Tridentinum erklärt: Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec sancta Synodus fatetur et sentit; quae, cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet; quinimo qui legitime certaverit coronabitur. Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta Synodus declarat, Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit: anathema sit. Sess. 5 de peccat. orig. c. 5.

1704. Die Konkupiscenz nach der Schrift u. Tradition.

2. Das ist auch die Lehre der heiligen Schrift und der gesamten Tradition. Auf der einen Seite wird klar und bestimmt ausgesprochen, daß die Konkupiscenz vorhanden ist, auf der andern aber ebenso bestimmt gelehrt, daß die Konkupiscenz nichts Sündhaftes sei. Übrigens sind auch alle Stellen, welche den letzten Satz aussprechen, ein Beweis für den ersten, da sie das Vorhandensein der Konkupiscenz voraussetzen. Die wichtigsten Stellen sind folgende:

a. Die Versuchung an und für sich ist keine Sünde, wie Gott selbst den Kain belehrt: Sub te erit appetitus eius et tu dominaberis illius. *Gen.* 4, 7.

b. Eine klassische Stelle ist *Iac.* 1, 14. 15: Unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus. Deinde concupiscentia, cum conceperit, parit peccatum; peccatum vero, cum consummatum fuerit, generat mortem. Zu dieser Stelle schreibt der hl. Augustin: Profecto in his verbis partus a pariente discernitur: pariens enim est concupiscentia, partus peccatum. Sed concupiscentia non parit, nisi conceperit; nec concipit nisi illexerit, hoc est, ad malum perpetrandum obtinuerit volentis assensum. C. Julian. l. 6 c. 15 n. 41.

c. Hierher gehört auch die Schilderung des Kampfes des Fleisches wider den Geist (*Rom.* 7), wenn wir mit den meisten katholischen Exegeten diese Stelle von dem Gerechtfertigten und seinem Kampfe mit der bösen Begierlichkeit verstehen.

d. Jedenfalls ist *Rom.* 8, 1 ganz entscheidend; denn obwohl im Gerechtfertigten die Konkupiscenz ist und in der heftigsten Weise sich bethätigen kann (2 *Cor.* 12, 7 sqq.), so ist doch nichts Verdammliches in ihm.

1705. Die Konkupiscenz nach der Natur d. Sache.

3. Dasselbe ergibt sich aus der Natur der Sache. Das Wesen der Sünde besteht in der Unordnung des Willens, nicht in der Unordnung des niederen Menschen, obwohl dieselbe durch die Sünde, die dem Menschen das donum rectitudinis raubte, eingetreten ist. Vgl. n. 718 ff.

Allerdings hätte Gott durch die Rechtfertigung dem Sünder die rectitudo und die übrigen dona praeternaturalia (n. 723 ff.) zurückgeben können; allein er hat es nicht gewollt, sondern für die Auferstehung, durch welche das Werk unserer Wiedergeburt aus Christus vollendet wird, vorbehalten.

Nur annäherungsweise können wir mit der Gnade Gottes auch jetzt schon diese Sündenfolgen mehr und mehr austilgen und auch im niederen Menschen die ursprüngliche Ordnung herstellen.

1706. Kongruenzgründe.

4. Als Kongruenzgründe, weshalb Gott im Gerechtfertigten die Konkupiscenz und die übrigen Sündenfolgen fortbestehen läßt, werden namentlich angegeben

a. die Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit, welche verlangt, daß der gefallene Mensch anders behandelt wird, als der unschuldige;

b. die Ordnung der Natur, nach welcher die Heilung wie der Krankheit des Leibes, so auch der Krankheit der Seele allmählich und von innen heraus erfolgt;

c. die Heilsordnung. Wie Adam, so sollen auch wir durch Versuchung erprobt werden, nur daß die Versuchung Adams von außen kam,

während unsere vorzugsweise von innen ausgeht. Wird die Versuchung überwunden, so gereicht sie uns zum größten Heile; namentlich dient sie dazu, daß der Mensch demütig und vorsichtig wird und bußfertig die Sehnsucht nach dem Himmel erweckt; auch bietet sie Gelegenheit, größere Verdienste und reicheren Lohn sich zu erwerben.

Mit dem Bisherigen steht in Widerspruch die Lehre der Reformatoren und des Bajus, daß die Konkupiscenz an sich Sünde sei und nur dem Gerechtfertigten nicht als Sünde zugerechnet werde. Abgesehen von dem Gesagten, steht es mit der göttlichen Wahrhaftigkeit in Widerspruch, etwas, was wahrhaft Sünde ist, nicht als Sünde anzusehen und zuzurechnen.

Thesis 3. Die Rechtfertigung besteht in der Heiligung des inneren Menschen, also nicht in einer bloß äußeren Zurechnung der Gerechtigkeit Christi. 1707. Die Rechtfertigung keine Gerechterklärung.

1. Die Beweise für diese Glaubenswahrheit aus der heiligen Schrift haben wir zum Teil oben (§ 156) schon kennen gelernt; andere werden wir in der folgenden These kennen lernen. Wie unbegründet es ist, wenn die Reformatoren aus den Briefen des hl. Paulus nachweisen wollen, die Rechtfertigung sei nur eine auf der bloß äußeren Zurechnung der Gerechtigkeit Christi beruhende Gerechterklärung, wurde oben (n. 1681 ff.) nachgewiesen. 1708. Lehre der Schrift und des Tridentinums.

2. Das Konzil von Trient erklärt: Iustificatio non est sola peccatorum remissio, sed et *sanctificatio et renovatio interioris hominis* per voluntariam susceptionem gratiae et donorum; unde homo *ex iniusto fit iustus et ex inimico amicus*, ut sit haeres secundum spem vitae aeternae. Sess. 6 de iustif. c. 7. Im Kanon 11 aber heißt es: Si quis dixerit homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur, atque illis inhaereat, aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei: anathema sit.

3. Folgende *rationes theologicae* lassen sich geltend machen. Es ergibt sich nämlich unsere Wahrheit 1709. Die innere Heiligung wird gefordert

a. aus der Natur der göttlichen Liebe. Dieselbe ist allerdings an sich als gratia *increata* ein favor divinus und hat keinen andern Grund als Gottes Barmherzigkeit und Christi Verdienst. Allein dieser favor ist nicht mere externus, weil die göttliche Liebe oder Gnade ad extra wirksam ist. Wenn nämlich Gott einen Menschen liebt, so macht er ihn dadurch auch gut amore *effectivo* oder *benevolentiae*, um ihn dann auch als einen guten amore *affectivo* oder *complacentiae* und *amicitiae* zu lieben. Vgl. n. 304 f.; von der göttlichen Liebe;

b. aus der Wahrhaftigkeit, Unveränderlichkeit, Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes. Gott fängt an, den Gerechtfertigten zu lieben amore complacentiae in dem Augenblick, da derselbe wirklich gerechtfertigt ist, nachdem er ihn vorher, so lange er in Sünden war, verabscheut hatte. Das kann aber wegen der genannten göttlichen Eigenschaften nicht dadurch geschehen, daß Gott seinen Willen und seine Gesinnung, sondern nur dadurch, daß der Mensch seine Beschaffenheit ändert, d. h. aus einem Ungerechten und Verabscheuungswürdigen ein Gerechter und Liebenswürdiger wird, so daß nun Gott vermöge derselben wahrhaftigen und unveränderlichen von der Wahrhaftigkeit, Unveränderlichkeit, Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes;

Heiligkeit und Gerechtigkeit seines Wesens, kraft welcher er jenen Menschen vorher verabscheut hatte, nunmehr ihn liebt;

von der Ordnung der Rechtfertigung. c. aus der Ordnung, welche der Natur der Sache nach beim Hergange der Rechtfertigung stattfindet. Der Sünder wird nämlich nur dadurch wieder gottgefällig, daß sein Wille durch die heiligmachende Gnade wiederum mit Gott vereinigt wird. Daher gibt es keine Vergebung der Sünde ohne infusio gratiae sanctificantis. Die Heiligung geht demnach, wie die sententia communis lehrt, der Sündentilgung zwar nicht der Zeit nach — die gesamte Rechtfertigung geschieht in instanti —, wohl aber der Ordnung nach voraus. Es setzt die Sündenvergebung die Versöhnung mit Gott, diese die Liebe Gottes zum Sünder, diese wiederum die Umwandelung des Sünders und diese endlich die Gnade Gottes als amor effectivus voraus. Es verläuft daher die Rechtfertigung selbst in folgenden vier Momenten:

1710. Die vier Momente der Rechtfertigung.

α. Gott gießt die Gnade ein;

β. die Seele wendet sich zu Gott und damit

γ. von der Sünde ab, worauf dann

δ. Gott der mit ihm versöhnten Seele um der Genugthuung Christi willen Schuld und ewige Strafe nachläßt. Primum est gratiae infusio; secundum motus liberi arbitrii in Deum; tertium est motus liberi arbitrii in peccatum; quartum vero est remissio culpae. S. Th. 1. 2 q. 113 a. 8 c.

Es ist auch unmöglich, daß Gott die Sünde verzeiht, wenn nicht die Seele zuvor von der Sünde sich abgewendet; aber es gibt keine Abwendung von der Sünde ohne vorherige Hinwendung zu Gott und keine Hinwendung zu Gott ohne die Gnade.

1711. Die Genugthuung Christi und unsere Rechtfertigung.

Scholion. Daß die Tilgung des reatus poenae in Kraft der satisfactio Christi geschieht, versteht sich von selbst, da nur die Genugthuung Christi das Äquivalent ist für die durch die Sünde Gott zugefügte Beleidigung.

Daher gehört allerdings die Zurechnung der Genugthuung Christi wesentlich zu unserer Rechtfertigung; aber es ist dies keine imputatio *mere externa*. Durch die heiligmachende Gnade werden wir vielmehr wirklich Glieder Christi und infolge dessen innerlich seines unendlichen Verdienstes teilhaftig.

Das Verdienst Christi ist mithin im Werke unserer Rechtfertigung der Anfang und das Ende: der Anfang, da Christus uns die Gnade verdient hat, die uns folglich um seines Dienstes willen geschenkt wird; das Ende, weil der durch die heiligmachende Gnade mit Christus vereinigten Seele die Genugthuung Christi zur Zahlung ihrer Sündenschuld geschenkt wird. Kein Vorwurf kann daher unbegründeter sein als der, durch die katholische Rechtfertigungslehre werde das Verdienst und die Ehre Christi beeinträchtigt. Im Gegenteil gibt sie allein Christo die ihm gebührende volle Ehre. Denn durch den heiligen Geist wird Christus verherrlicht, indem er uns Christi Gnade und Verdienst zuwendet und uns dadurch wahrhaft gerecht und Christo gleichförmig macht zur Ehre Christi: Clarificatus sum in eis. *Joann.* 17, 10. Die Häretiker aber meinten, Christum dadurch zu verherrlichen, daß sie das Werk des heiligen Geistes, durch welches Christus in uns verherrlicht wird, leugneten. Damit verkürzten sie aber die Macht und Liebe Gottes; denn, wenn es wahr wäre, daß wir durch die Rechtfertigung nicht innerlich gerecht und heilig gemacht würden durch die Gnade Gottes und wegen des Verdienstes Christi, so könnte dies nur darin seinen Grund haben, daß Gott entweder solches nicht könnte oder nicht wollte.

1712. Wie die Rechtfertigung sich vollzieht.

Thesis 4. Die Rechtfertigung geschieht durch Eingießung der heiligmachenden Gnade. Die heiligmachende Gnade ist nicht eine mit dem Moment der Rechtfertigung vorübergehende, sondern eine in der Seele bleibende Gnade,

gratia habitualis. Sie ist daher eine bleibende übernatürliche Qualität, *qualitas supernaturalis inhaerens*, ein bleibender, übernatürlicher, eingegossener Zustand der Seele.

1. Darin, daß die heiligmachende Gnade im Unterschiede von der *gratia actualis* in der Seele bleibt und ihr inhäriert, sind alle Theologen einig. Nur darüber bestehen Meinungsverschiedenheiten, ob diese Lehre als formelles Dogma von der Kirche, insbesondere vom Tridentinum, ausgesprochen ist oder nicht. Der ersten Meinung waren Bellarmin, Suarez, Vega u. a., der letzteren Soto, Vasquez u. a. Jedenfalls ist unser Satz sententia *certissima* et *fidei proxima*.

Die Beweise hierfür sind:

1713. Die heilige Schrift redet von der Gnade wie von einem Habitus.

a. Die heilige Schrift wiederholt oft, daß Gott, Christus, der heilige Geist in dem Gerechten wohnt (*Joann*. 14, 23; 1 *Cor*. 3, 16; 2 *Cor*. 6, 16; *Eph*. 3, 17). Die Gnade wird ferner bezeichnet als eine Wasserquelle im Menschen, die ins ewige Leben fließt (*Joann*. 4, 14), als der Same Gottes, der im Menschen bleibt (1 *Joann*. 3, 9), als eine Salbung, ein Siegel und Unterpfand des heil. Geistes (2 *Cor*. 1, 21 sq.), endlich auch als ein Licht (*Eph*. 5, 8). Die durch die Gnade Gerechtfertigten aber werden der göttlichen Natur teilhaftig, *divinae consortes naturae* (2 *Petr*. 1, 4). Alle diese Ausdrücke enthalten klar die Lehre, daß die rechtfertigende Gnade ein übernatürlicher Habitus der Seele ist. Ebenso zeigt die Darstellung der Rechtfertigung als Wiedergeburt (*Joann*. 3, 3. 5; *Tit*. 3, 5; 1 *Petr*. 1, 3. 23) oder als eine geistige Schöpfung (*Gal*. 6, 15; *Eph*. 2, 10), daß es sich hier nicht bloß um die vorübergehende Gnade zu einzelnen Akten, sondern um die Mitteilung eines neuen übernatürlichen Seins und Lebens handelt. Das Leben ist aber etwas Bleibendes und setzt ein bleibendes Lebensprincip, hier also eine im Menschen bleibende übernatürliche Gnade voraus.

1714. Nach den Vätern ist die Rechtfertigung ein renasci, creari, renovari.

b. Ebenso stellen auch die hl. Väter das Wesen der rechtfertigenden Gnade dar als ein *renasci, creari, renovari, novam vitam accipere*. Nos, qui credimus, *renovamur* per . . . participationem perfectae novitatis Christi. *Athanas*., De Incarn. l. 1 n. 21. Der heil. Basilius nennt die Taufe *vitae initium*. (De Spir. S. c. 10 n. 26.) Gregor von Nazianz nennt einen Neugetauften *anima recens creata* (Orat. 7 n. 15). Daß die hl. Väter unsere Thesen über das Wesen der rechtfertigenden Gnade lehrten, mußten selbst die Reformatoren zugeben. Vgl. *Mazzella*, De gratia Christi pag. 630.

c. Die Kirche hat von jeher so gelehrt:

1715. Tridentinum u. der Römische Katechismus über die Gnade als Habitus.

α. Das Tridentinum erklärt, die rechtfertigende Gnade inhäriere der Seele und die von Gott uns eingegossene Gerechtigkeit sei eine der Seele inhärierende. Pallavicini aber bezeugt, daß die Väter des Konzils dadurch das habituelle Sein der rechtfertigenden Gnade in der Seele bezeichnen wollten. Ganz besonders aber ergibt sich dieses aus der dogmatischen Wahrheit, daß die heiligmachende Gnade vermehrt werden und verloren gehen kann, durch läßliche Sünden aber weder aufgehoben, noch vermindert wird. Dazu kommt die Lehre, daß durch die Rechtfertigung die Gerechtigkeit und die Tugenden eingegossen werden. Vgl. Sess. 6 de iustif. cap. 7. 10. 11. 16; can. 23. 24.

Der Grund, weshalb sich das Tridentinum des Ausdruckes Habitus enthielt, liegt wohl darin, daß manche Theologen meinten, dieses Wort sei nicht vollkommen geeignet, die durch die Rechtfertigung verliehene übernatürliche Qualität zu bezeichnen, weil es auch, wie beim habitus acquisitus, eine Geneigtheit und Leichtigkeit zu den entsprechenden Akten ausdrücke, welche nicht schon mit der heiligmachenden Gnade gegeben sei.

β. Der *Catechismus Romanus* lehrt von der heiligmachenden Gnade: Est autem gratia, quemadmodum Tridentina Synodus ab omnibus credendum poena anathematis proposita decrevit, non solum per quam peccatorum fit remissio, sed divina qualitas in anima inhaerens, ac veluti splendor quidam et lux, quae animarum nostrarum maculas omnes delet ipsasque animas pulchriores et splendidiores reddit. P. 2 c. 2 q. 49.

1716. Ratio theologica aus dem Gnadenstand der Kinder. Konzil von Vienne. d. Eine überaus stringente *ratio theologica* ist die Wahrheit, daß den Kindern, die eines jeden Aktes unfähig und daher für die *gratia actualis* unempfänglich sind, durch die Taufe die heiligmachende Gnade und durch sie die Gerechtigkeit und die Tugenden eingegossen werden. Als dem allgemeinen Konzil von Vienne die Streitfrage vorgelegt wurde, ob den Kindern durch die Taufe bloß die Schuld der Erbsünde nachgelassen oder auch außerdem virtutes ac informans gratia quoad habitum, etsi non pro illo tempore quoad usum eingegossen werde, erklärten die Väter des Konzils: Nos autem attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quae per baptisma applicatur pariter omnibus baptizatis opinionem secundam, quae dicit, tam parvulis quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes, tamquam probabiliorem, et dictis sanctorum et doctorum modernorum theologiae magis consonam et concordem, sacro approbante concilio duximus eligendam.

1717. Analogie der Naturordnung. e. Als Kongruenzgrund führen die Theologen die Analogie der Naturordnung an. Da nämlich Gott den Geschöpfen zur Vollbringung ihrer natürlichen Akte bleibende natürliche Qualitäten und Habitualitäten verliehen habe, so lasse sich nicht annehmen, daß er die Gnadenordnung unvollkommener als die Naturordnung gestaltet habe. Creaturis naturalibus sic providet Deus, ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quae sunt principia actuum. . . . . Multo igitur magis illis, quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum aeternum consequendum; et sic donum gratiae qualitas quaedam est. S. Th. 1. 2 q. 110 a. 2 c.

1718. In welchem Sinne Thomas lehrt, die Gnade der Rechtfertigung erleichtere die übernatürlichen Akte. Wenn der hl. Thomas sagt, durch die heiligmachende Gnade werde die Seele zur leichteren und freudigeren Vollbringung der übernatürlichen Akte befähigt, so huldigt er keineswegs dem Gedanken, als ob die habituelle Gnade die Setzung der heilsamen und meritorischen Akte nur erleichtere. Auch nach der Lehre des hl. Thomas besitzt die Natur zum Übernatürlichen keine positive Potenz, sondern nur die Empfänglichkeit, potentia *oboedientialis*. Nur das will der Heilige hervorheben, daß die Seele nicht bloß durch aktuelle Gnaden zu übernatürlichen Akten befähigt, sondern auch durch bleibende Qualitäten informiert und in den bleibenden Stand der übernatürlichen Gerechtigkeit erhoben sei. Deshalb wird auch die

Gerechtigkeit habitus *per se infusus* genannt: *infusus* im Gegensatz zu *acquisitus; per se,* weil er *secundum substantiam* übernatürlich ist und daher nur eingegossen sein kann, im Gegensatz zum habitus infusus *per accidens,* der möglicherweise auch erworben werden kann.

1719. Die Supernaturalität des Habitus der Rechtfertigung.

Worin die Supernaturalität dieses Habitus besteht, wurde früher (n. 1433 ff.) bereits gesagt und ergibt sich aus den Schriftstellen über die Justifikation (n. 1667 ff.). Am einfachsten und konkretesten sagt man, daß die Seele durch ihn bleibend befähigt und informiert werde, Gott durch die drei göttlichen Tugenden anzunehmen, insbesondere ihn nicht in der Weise des Geschöpfes, sondern in der Weise Gottes, speciell des Sohnes Gottes zu erkennen, nämlich jetzt durch den Glauben und später durch die Anschauung, und zu lieben, nämlich durch die übernatürliche Liebe der Kindschaft, die der heilige Geist in die Herzen ausgießt. Sowie aber das göttliche Erkennen und Lieben in dem göttlichen Sein oder Wesen seinen Grund hat, so wird auch die Seele zu jenen gottähnlichen oder gottförmigen Akten bleibend dadurch befähigt, daß sie auch ihrem Sein und Wesen nach zu einer höheren Gottähnlichkeit erhoben und so gewissermaßen vergöttlicht wird. Das ist das Geheimnis des Gnadenstandes, das von der Schrift und den Vätern in mannigfaltigen Bildern anschaulich gemacht wird, uns aber hienieden verborgen und unbegreiflich ist. Das Geheimnis wird von jener rationalisierenden Auffassung zerstört, welche die christliche Gerechtigkeit nur als einen mit der aktuellen Gnade erworbenen Habitus oder gar nur als die habituale Herrschaft der dem Gesetze Gottes gehorsamen Vernunft über die Sinnlichkeit betrachtet, was nur das niedere und natürliche Moment an der übernatürlichen Gerechtigkeit ist.

§ 158. Die Gotteskindschaft des Gerechten und die Innewohnung des heiligen Geistes.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VIII § 464 ff.; *Mazzella,* De gratia Christi. Disp. 5a. 8 sq.

I. Durch die heiligmachende Gnade werden wir Kinder Gottes.

1720. Die Kindschaft Gottes nach Schrift u. Tradition.

1. Daß die Gerechtfertigten Kinder Gottes sind, wird gelehrt

a. von der heiligen Schrift, und zwar zunächst überall, wo von der Wiedergeburt des Menschen die Rede ist. Sodann werden die Gerechten auch ausdrücklich als Kinder Gottes bezeichnet: Dedit eis potestatem filios Dei fieri. *Joann.* 1, 12. Accepistis spiritum adoptionis, in quo clamamus: Abba, Pater. *Rom.* 8, 15. Misit Deus Filium suum . . . ., ut adoptionem filiorum reciperemus. *Gal.* 4, 4. 5;

b. von den hl. Vätern. Est verus ille Filius existens a Patre, sed nos eius benignitate adoptivi, gratiae loco id accipientes. *Cyrill. Alex.,* Thes. ass. 13. Vgl. *Athanas.,* C. Arian. Or. 2 n. 59. Übrigens lehren die Väter auch immer die Gotteskindschaft, wenn sie von der Wiedergeburt in der Rechtfertigung reden;

c. von dem Konzil von Trient, das die iustificatio impii definiert als translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et *adoptionis filiorum Dei* per secundum Adam Jesum Christum Salvatorem nostrum. Sess. 6 de iustif. cap. 4. Vgl. auch cap. 3 und cap. 7.

1721. Natürliche Kindschaft und Adoption. Menschliche Adoptivkindschaft und Gotteskindschaft.

2. Zum näheren Verständnis der Gotteskindschaft ist folgendes zu beachten.

Die Kindschaft beruht auf der Einheit der Natur zwischen Vater und Kind. Ist die Einheit eine substantiale, so ist dies die eigentliche und natürliche Kindschaft. Diese ist Gott gegenüber nur Christus als dem Eingeborenen eigen. Ist die Einheit der Natur nur die auf der heiligmachenden Gnade beruhende, accidentale participatio divinae naturae (2 *Petr.* 1, 4), so ist dies eine uneigentliche Kindschaft, welche, weil auf freier Wahl beruhend, nach Analogie der menschlichen und juristischen Annahme an Kindes statt Adoptivkindschaft genannt wird. Dabei ist aber wohl zu merken, daß sie nicht wie die menschliche Adoption bloß ein moralisches und juristisches Band kraft einer fictio iuris begründet, sondern auf einer innerlichen Gleichförmigkeit mit Gott beruht. Die göttliche Adoption bewirkt die Würdigkeit der Kindschaft und Erbschaft, während die menschliche Adoption dieselbe nur voraussetzt oder fingiert. Hoc autem plus habet adoptatio divina quam humana, quia Deus hominem, quem adoptat, idoneum facit per gratiae munus ad haereditatem coelestem percipiendam; homo autem non facit idoneum eum, quem adoptat, sed potius eum iam idoneum eligit adoptando. S. Th. 3 q. 23 a. 1 c.

Die Gotteskindschaft des Gerechten ist also zu unterscheiden einerseits von der natürlichen Sohnschaft des Wortes, andererseits aber auch von der menschlichen Adoptivkindschaft.

Es beruht aber diese ganz eigene Adoptivkindschaft der Gerechtfertigten auf dem *consortium divinae naturae* (2 *Petr.* 1, 4), welche durch die heiligmachende Gnade erteilt wird. Worin dasselbe besteht, wurde oben (n. 1441 f.) gesagt.

1722. Die Formalursache der Gotteskindschaft.

Hierin ist auch enthalten, daß die gratia *creata* die Formalursache unserer Gotteskindschaft ist. Wie wir gleich sehen werden, wohnt infolge dieser Gnade der heilige Geist in besonderer Weise in der Seele des Gerechten, aber er ist nicht die Formalursache der Heiligung und Gotteskindschaft. Über die Kontroverse zwischen Scheeben und Granderath s. Katholik 1883—85 und Zeitschrift für katholische Theologie 1883—85.

1723. Mit dem consortium divinae naturae ist die Rechtfertigung abgeschlossen. Albertus Pighius.

In dem durch die heiligmachende Gnade mitgeteilten consortium divinae naturae findet die Rechtfertigung ihren vollendeten Abschluß. Sie bedarf also nicht, wie Albertus Pighius meinte, einer Ergänzung durch Imputation der Gerechtigkeit Christi. Diese Meinung suchte er mit der Thatsache zu begründen, unsere Gerechtigkeit sei stets nur eine unvollkommene. Non iustificabitur in conspectu tuo omnis vivens. *Ps.* 142, 2.

Allein diese Ansicht verträgt sich nicht mit der Erklärung des Tridentinums, daß die durch die heiligmachende Gnade uns inhärierende Gerechtigkeit *unica* causa formalis unserer Rechtfertigung ist.

Was den aus der Unvollkommenheit unserer Gerechtigkeit hergenommenen Einwand betrifft, so ist zu unterscheiden

a. die *iustitia infusa*, welche als solche immer ganze und volle Gerechtigkeit verleiht, weshalb auch an dem Neugetauften nichts Verdammliches ist. Diese iustitia infusa kann graduell vermehrt werden, aber nicht durch Imputation der Gerechtigkeit Christi, sondern durch Vermehrung der heiligmachenden Gnade;

b. die *iustitia actualis* und *acquisita*. Dieser von uns auf Grund der Gnade persönlich geübten und durch Übung erworbenen Gerechtigkeit mischt sich allerdings durch läßliche Sünden und Mängel in Übung des Guten mannigfaltige Unvollkommenheit bei. Dieselbe wird aber gleichfalls nicht durch Imputation der Gerechtigkeit Christi aufgehoben, sondern nur dadurch, daß wir uns mit der Gnade Gottes mehr und mehr bessern. Wir gelten daher vor Gott immer nur soviel, als wir wirklich und innerlich sind. Finden sich daher am Tage des Gerichtes dem lautern Golde der eingegossenen

Gerechtigkeit Schlacken unserer Unvollkommenheiten und Fehler beigemischt, so werden sie nicht vermöge einer Imputation der Gerechtigkeit Christi als nicht vorhanden angesehen, sondern müssen vom Feuer der Reinigung verzehrt werden.

II. **Durch die heiligmachende Gnade wird der Gerechtfertigte ein Tempel des heiligen Geistes.**

1724. Die Innewohnung des heiligen Geistes nach Schrift u. Tradition.

1. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die heilige Schrift die Rechtfertigung dem heiligen Geiste nicht bloß in besonderer Weise zuschreibt. Sie nennt den heiligen Geist selbst eine Gabe, welche dem Gerechtfertigten geschenkt wird; er selbst wohnt in den Erlösten, so daß sie seine Tempel oder Wohnungen sind. (*Rom.* 8, 9. 11; 1 *Cor.* 3, 16; 6, 19; 2 *Tim.* 1, 14). Dadurch ist er selbst das Unterpfand und Siegel unserer Erlösung in unseren Herzen (*Eph.* 1, 14; 2 *Cor.* 1, 22; 5, 5).

So lehren auch die Väter vielmals und in sehr prägnanter Weise ein Innewohnen des heiligen Geistes in den Seelen der Gerechten. Nicht eine erschaffene Kraft, erklären sie, heilige den Menschen, sondern der vom Vater und Sohn ausgehende heilige Geist, den sie eben deshalb und zur persönlichen Unterscheidung desselben den Heiligen nennen und den Lebendigmacher. Dies haben sie besonders den Macedonianern gegenüber als einen ganz entscheidenden Beweis für die Gottheit des heiligen Geistes geltend gemacht. Und in der That ist dieses Argument auch stringent beweisend. Denn wenn wir durch den heiligen Geist der göttlichen Natur teilhaftig und mit Gott vereinigt werden, so kann der heilige Geist kein Geschöpf sein.

1725. Die übernatürliche Liebe eine Teilnahme an der göttlichen Liebe, welche der heilige Geist ist.

2. Nun ist aber der heilige Geist selbst der Ausfluß der notionalen Liebe des Vaters und des Sohnes. Daher ist auch jene übernatürliche Liebe, welche die vorzüglichste und wesentlichste Gabe der heiligmachenden Gnade ist, ein übernatürliches Abbild und dadurch eine gewisse Teilnahme an jener göttlichen Liebe, welche der heilige Geist selbst ist. In diesem Sinne lehren die Theologen die Innewohnung des heiligen Geistes in den Seelen der Gerechten. Sie behaupten also nicht, daß die heiligmachende Gnade oder die Liebe der heilige Geist selbst sei. Das verstieße auch gegen die heilige Schrift und das Tridentinum, welche lehren, daß die Gnade und Liebe durch den heiligen Geist in unsere Herzen ausgegossen ist. Überdies ist die heiligmachende Gnade und Liebe ein Accidens, eine Qualität der Seele; desgleichen kann sie vermehrt werden, was alles von der Person des heiligen Geistes nicht gesagt werden kann.

1726. Pseudomystische Ansichten.

Durch diese Erklärung sind auch alle irrigen pseudomystischen Vorstellungen von der Vereinigung der Seele mit Gott oder dem heiligen Geiste ausgeschlossen. So die Lehre des Molinos und früherer Pseudomystiker von einer Identificierung der Seele mit der göttlichen Substanz: Non sunt amplius duae res unitae, sed una tantum, et hac ratione Deus vivit et regnat in nobis, et anima seipsam annihilat in esse operativo. Prop. 5 Mich. Molinos. Vgl. *Denzinger*, Ench. n. 1092; desgleichen die irrige Vorstellung von einer hypostatischen Vereinigung der Seele mit Gott oder dem heiligen Geiste.

1727. In welchem Sinne die Innewohnung des heiligen Geistes eine substantiale ist.

Wenn manche Theologen sagen, die Vereinigung der Gerechten mit Gott sei nicht eine bloß moralische, sondern eine physische oder substantiale, so wollen sie dadurch die rationalisierende Vorstellung ausschließen, daß sie in einer bloßen Übereinstimmung des menschlichen Willens mit Gott bestehe,

und hervorheben, daß in der übernatürlichen Gnade die erschaffene Natur übernatürlich erhoben wird und eben dadurch in eine übernatürliche Gemeinschaft mit Gott tritt. In diesem Sinne ist die Gegenwart des heiligen Geistes in der Seele des Gerechten eine substantiale, und zwar nicht bloß in der Weise, wie Gott infolge seiner Unermeßlichkeit in der Seele der Gerechten ist, sondern in einer geheimnisvollen Weise, die in dem Ausgange des heiligen Geistes durch den Akt der Liebe zwischen Vater und Sohn und der Mitteilung göttlicher Liebesgemeinschaft durch die heiligmachende Gnade ihren Grund hat. Im Gegensatz zur hypostatischen Union dagegen kann und muß man allerdings die Vereinigung des Gerechten mit Gott als eine unio moralis bezeichnen.

§ 159. Die übernatürlichen Tugenden und die Gaben des heiligen Geistes in der Seele des Gerechten.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VIII § 469 ff.

Zugleich mit der heiligmachenden Gnade werden die göttlichen und sittlichen Tugenden, sowie auch die Gaben des heiligen Geistes der Seele verliehen.

I. Folgendes ist zu beachten:

1728. Begriff und Einteilung der Tugenden.

1. Die Tugend im allgemeinen ist eine Fertigkeit des Menschen zu sittlich guten Handlungen. Die Tugenden sind

a. Tugenden des Verstandes oder des Willens, je nachdem sie dem Verstand oder dem Willen eine gewisse Fertigkeit verleihen;

b. göttliche oder sittliche Tugenden. Die göttlichen Tugenden haben Gott zu ihrem unmittelbaren Objekte, während die sittlichen Tugenden sich unmittelbar auf das sittliche Verhalten des Menschen beziehen;

c. eingegossene und erworbene Tugenden, je nachdem sie der Seele unmittelbar von Gott verliehen oder durch menschliche Thätigkeit erworben sind. Nun gibt es wieder Tugenden, die der Mensch überhaupt nicht erwerben kann; dieselben werden virtutes infusae *per se* genannt und sind ihrem Wesen nach übernatürlich. Hierher gehören die theologischen oder göttlichen Tugenden. Werden andere Tugenden, die der Mensch sich auch erwerben kann, von Gott eingegossen, so heißen sie virtutes infusae *per accidens*. Die sittlichen Tugenden können infusae per accidens sein. Die bei der Rechtfertigung eingegossenen moralischen Tugenden sind infusae *per se*, da sie wesentlich übernatürliche Tugenden sind.

1729. Die eingegossene Gerechtigkeit und die eingegossenen Tugenden.

2. In welchem Verhältnis steht nun die eingegossene Gerechtigkeit zu den eingegossenen Tugenden?

Insofern das Gute in der rechten Unterordnung des ganzen Menschen unter Gott besteht, gibt es nur eine Tugend, die Gerechtigkeit, iustitia *generalis*. In ihr sind alle Tugenden enthalten, welche nichts anderes sind, als die in den verschiedenen Seelenkräften und Beziehungen des Menschen sich offenbarende Gerechtigkeit. Daher werden mit der Gerechtigkeit auch die Tugenden, sowohl die theologischen als die sittlichen, eingegossen. Man kann daher sagen, daß die Gerechtigkeit in den Tugenden in ihrer Einheit bestehe, die Tugenden aber die Gerechtigkeit in ihrer Entfaltung und Verzweigung seien. Dementsprechend sagt man auch, daß die

Gerechtigkeit dem Wesen, die Tugenden den einzelnen Potenzen der Seele inhärieren. Vgl. S. Th. 1. 2 q. 110 a. 4.

3. Hiernach beantwortet sich auch die Frage, ob die heiligmachende Gnade von der Gnade der Liebe und die dadurch begründete Gerechtigkeit von der caritas verschieden sei. 1730. Ob die heiligmachende Gnade von der Gnade der Liebe verschieden ist.

Da die Liebe eine specielle Tugend ist, so ist sie allerdings verschieden von der iustitia generalis. Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum. *Rom.* 5, 5. Hier wird die caritas als Wirkung der Mitteilung des heiligen Geistes bezeichnet. Vgl. *Trident.*, Sess. 6 de iustif. cap. 7.

Dagegen ist die Liebe nicht bloß die Vollendung der Gerechtigkeit, vinculum perfectionis, sondern sie gehört so sehr zum Wesen der Gerechtigkeit, daß diese ohne jene nicht bestehen kann, da ja die Gerechtigkeit in der Unterwerfung unter Gott und vor allem darin besteht, daß man Gott gibt, was ihm gebührt, nämlich den Vorzug vor allem. Daraus erklären sich die Stellen, welche die Gerechtigkeit von der Liebe abhängig machen. Omnis, qui diligit, ex Deo natus est . . . Qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo. 1 *Joann.* 4, 7. 16. Qui non diligit, manet in morte. 1 *Joann.* 3, 14. Qui diligit me, diligetur a Patre meo. *Joann.* 14, 21. Beatus vir. . . . accipiet coronam vitae, quam repromisit Deus diligentibus se. *Jac.* 1, 12. Mit der Liebe geht daher notwendig die Gerechtigkeit verloren, während Glaube und Hoffnung, freilich als tote Tugenden, aber doch als virtutes infusae im Stande der Ungnade und Todsünde fortbestehen können.

4. Der hl. Thomas definiert die dona Spiritus Sancti als quaedam hominis perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc, quod bene sequatur instinctum divinum. S. Th. 1. 2 q. 68 a. 2 c. Sie sind also habituelle Dispositionen, durch welche die Seele der Gerechtfertigten für die Einwirkung des heiligen Geistes besonders empfänglich gemacht wird. Dona Spiritus Sancti sunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad prompte oboediendum Spiritui Sancto. S. Th. 1. 2 q. 68 a. 3 c. 1731. Begriff u. Zahl der Gaben des heiligen Geistes.

Gestützt auf *Js.* 11, 2. 3 unterscheidet man sieben Gaben des heiligen Geistes: der Weisheit und des Verstandes, des Rates und der Stärke, der Wissenschaft, der Frömmigkeit und der Furcht des Herrn.

Nach der Lehre des hl. Thomas werden die Gaben des heiligen Geistes verliehen, damit der Mensch außergewöhnliche Tugendakte üben und auch in sehr schwierigen Verhältnissen seinem übernatürlichen Ziele zusteuern kann. Vgl. *Weiss*, S. Thomae de septem donis Spiritus Sancti doctrina proposita et explicata. Viennae 1895. 1732. Zweck d. Gaben des heiligen Geistes.

Manche Theologen behaupten, die Gaben des heiligen Geistes seien von den Tugenden nicht verschieden. Der hl. Thomas aber und mit ihm die überwiegende Mehrzahl der Theologen lehrt, die dona Spiritus Sancti seien von den Tugenden unterschiedene habituelle Dispositionen.

5. Die Behauptung unserer These, daß mit der heiligmachenden Gnade auch die göttlichen Tugenden eingegossen werden, ist Glaubenslehre; daß der Gerechte auch die sittlichen Tugenden empfängt, ist sententia *certa*; daß auch die Gaben des heiligen Geistes verliehen werden, ist die Ansicht der meisten Theologen. 1733. Die drei Teile unserer These sind nicht gleich gewiß: de fide, sententia certa, opinio communis.

II. Der Beweis für unsere These wird geführt

1. aus der heiligen Schrift. Sie lehrt, Gott werde das steinerne Herz wegnehmen aus dem Menschen und ihm ein neues Herz geben, auf daß er wandle in seinen Geboten. *Ezech.* 11, 19; *Jerem.* 31, 33. Hierher gehören auch alle Stellen, welche die Kindschaft Gottes darthun (n. 1720). *Gal.* 4, 6; *Rom.* 8, 15. Die Liebe, welche in unsere 1734. Die Schrift lehrt die Eingießung der Tugenden u. Gaben des heiligen Geistes.

Herzen eingegossen ist (*Rom.* 5, 5) ist kein Akt, wie sich aus dem Wortlaute selbst ergibt, sondern eine habituelle Disposition, d. h. die Tugend der Liebe. Ebenso ist das neue Herz eine Gesinnung der Seele, d. h. Tugend. — Für die Verleihung der Gaben des heiligen Geistes bei der Rechtfertigung citiert der hl. Thomas: Quicunque spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei. *Rom.* 8, 14 und: Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam. *Ps.* 142, 10;

1735. Lehre der Väter und Theologen.

2. aus den heiligen Vätern und Theologen, die in Bezug auf die göttlichen Tugenden einstimmig unsere These lehren, während manche nach dem vorhin Gesagten (n. 1733) in Bezug auf die sittlichen Tugenden und die *dona Spiritus Sancti* anders urteilen. Väterstellen siehe bei *Mazzella*, De virtutibus infusis pag. 50 sq. Die Lehre vom hl. Thomas s. S. Th. 1. 2 q. 62. 63. 68;

1736. Lehre der Kirche. Konzil von Vienne. Trient: der römische Katechismus.

3. aus der Lehre der Kirche. Das Konzil von Vienne lehrt, conferri in baptismo *informantem gratiam* et *virtutes*. Das Konzil von Trient bezeichnet die Rechtfertigung als sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem *gratiae et donorum*. Sess. 6 de iustif. cap. 7. Weiterhin heißt es an derselben Stelle: Caritas Dei *diffunditur in cordibus* eorum, qui iustificantur, atque ipsis *inhaeret*, unde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul *infusa accipit* homo per Jesum Christum, cui inseritur, *fidem, spem et caritatem*. Der römische Katechismus endlich lehrt: Huic gratiae divinae autem additur nobilissimus omnium virtutum comitatus, quae in animam cum gratia divinitus infunduntur. P. 2 c. 2 q. 50.

II. Vorbereitung auf die Rechtfertigung.

§ 160. Notwendigkeit der Vorbereitung auf die Rechtfertigung.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VIII § 452; *Mazzella*, De gratia Christi. Disp. 5a. 10.

1737. Die Rechtfertigung und die Vorbereitung auf dieselbe.

Die Rechtfertigung selbst oder die Versetzung aus dem Stand der Ungnade in den Stand der Gnade geschieht *in instanti* durch die Eingießung der heiligmachenden Gnade.

Dagegen kann und muß der Erwachsene sich durch opera salutaria auf die Rechtfertigung vorbereiten und so die heiligmachende Gnade freiwillig in sich aufnehmen.

1738. Die Rechtfertigung geschieht in instanti und kann durch die Vorbereitung nicht erzeugt werden.

I. Die Versetzung aus dem Stand der Ungnade in den Stand der Gnade ist ausschließlich ein Werk Gottes. Deshalb wird die Rechtfertigung mit der Schöpfung, mit der Geburt verglichen. So wenig jemand sich selbst erschaffen oder gebären kann, ebensowenig kann er sich selbst rechtfertigen.

Dementsprechend geschieht die Rechtfertigung in einem einzigen Momente, in instanti oder absque successione durch die Mitteilung der heiligmachenden Gnade. Vgl. S. Th. 1. 2 q. 113 a. 7.

Da nämlich der Stand der Ungnade und der Stand der Gnade absolute Gegensätze sind, so kann nicht ein allmählicher Übergang, sondern nur ein plötzliche Umwandlung stattfinden. Eine Vorbereitung der Seele aber, durch welche dieselbe für die Aufnahme der heiligmachenden Gnade, der neuen und übernatürlichen forma der Gerechtigkeit empfänglich gemacht wird, ist möglich

und angemessen; nimmermehr aber kann diese bloße Vorbereitung die Rechtfertigung selbst aus sich erzeugen. So wird auch in der Naturordnung eine Materie zur Aufnahme einer neuen Form, z. B. Holz zum Brennen zubereitet, aber sie kann nicht durch sich selbst zu dieser Form werden. Allerdings pflegt bei natürlichen Dingen die Form die Materie nicht plötzlich, sondern nur allmählich zu durchdringen und umzugestalten. Anders bei der Rechtfertigung, sowohl wegen der Natur der Gnade, die als ein Werk Gottes von unendlicher Wirksamkeit ist, als auch wegen der Natur des Willens, der in instanti von einem Terminus zum andern übergeht. Vgl. S. Th. 1. 2 q. 113 a. 7.

Nur wenn man die eingegossene Gerechtigkeit leugnet und die Rechtfertigung lediglich als die Erwerbung eines habitus acquisitus betrachtet, kann von einer allmählichen Erwerbung und Gestaltung der Gerechtigkeit in gewisser Weise die Rede sein.

1739. Die Vorbereitung für die Erwachsenen conditio sine qua non der Rechtfertigung.

II. Auf der andern Seite muß sich der Erwachsene auf die Rechtfertigung disponieren, und diese Vorbereitung ist wenigstens conditio sine qua non der Rechtfertigung. Dieser Satz gilt also nicht von den Kindern, die, einer Vorbereitung unfähig, durch die Taufe ohne ihre Mitwirkung der Gnade Christi teilhaftig werden, wie sie auch ohne ihre Mitwirkung vermöge der natürlichen Abstammung der Sünde Adams teilhaftig wurden.

Die von Kindheit an des Vernunftgebrauchs Beraubten stehen selbstverständlich den Kindern gleich, während für die später des Vernunftgebrauchs Beraubten die Disposition oder Nichtdisposition im letzten Momente ihres vernünftigen Zustandes fortdauert. Vgl. S. Th. 1. 2 q. 113 a. 3 ad 1.

1740. Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung wird verlangt von Schrift und Tradition;

Daß der Erwachsene auf die Rechtfertigung sich vorbereiten muß, ist *de fide* und ergibt sich

1. aus den zahllosen Stellen der heiligen Schrift und Tradition, welche die Sünder zur Bekehrung auffordern und ihre Begnadigung von dieser Bekehrung und ihrem guten Willen abhängig machen. Si poenitentiam non egeritis, omnes similiter peribitis. *Luc.* 13, 5. Qui fecit te sine te, non iustificat te sine te. *Aug.*, De verb. apost. serm. 15;

von der Kirche;

2. aus der Lehre der Kirche.

a. Das Tridentinum hat die Behauptung der Reformatoren, nulla ex parte necesse esse eum (impium) suae voluntatis motu praeparari atque disponi als häretisch verworfen. Sess. 6 de iustif. can. 9.

Diese Irrlehre der Reformatoren hat ihren Grund einesteils in der Leugnung des freien Willens im gefallenen Menschen und anderenteils in ihrer bereits von Huß vorgetragenen und von den Jansenisten wiederholten Lehre, alle Werke des Nichtgerechtfertigten seien Sünden. Hiergegen richtet sich die Erklärung des Tridentinums: Si quis dixerit, opera omnia, quae ante iustificationem fiunt, quacunque ratione facta sint, vere esse peccata vel odium Dei mereri, aut, quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare: anathema sit. Sess. 6 de iustif. can. 7.

b. Die Kirche hat von jeher zu dem Empfang der Taufe von Erwachsenen und des Bußsakramentes überhaupt Vorbereitung verlangt;

von dem Gesetz, nach dem Gott alle Kreaturen bewegt.

3. aus dem allgemeinen Gesetz, daß Gott alle Kreaturen ihrer Natur entsprechend bewegt. Ideo in eo, qui habet usum

liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad iustitiam absque motu liberi arbitrii; sed ita infundit donum gratiae iustificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum in his, qui sunt huius motionis capaces. S. Th. 1. 2 q. 113. a. 3 c.

1741. Nur opera salutaria disponieren auf die Rechtfertigung.

III. Daß nur opera *salutaria*, d. h. mit aktueller Gnade gewirkte übernatürlich gute Akte zur Rechtfertigung disponieren können, wurde bereits in der Lehre von der Notwendigkeit der aktuellen Gnade gegen die Semipelagianer gezeigt. Vgl. n. 1472 ff.

Die Stellen der heiligen Schrift, z. B. *Rom.* 3, 28; 4, 2. 5, auf die man sich für die Nutzlosigkeit der Werke beruft, reden von bloß natürlichen Werken.

§ 161. Nähere Bestimmung der Disposition auf die Rechtfertigung.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VIII § 453 ff.; *Mazzella*, De gratia Christi. Disp. 5 a. 10.

1742. Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung. Tridentinum.

Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung besteht im Glauben in Verbindung mit den aus dem Glauben entspringenden Akten einer wahren Bekehrung, *fides formata*, oder in der aktuellen Hinwendung zu Gott, unserem übernatürlichen Ziele, und der Abwendung von der Sünde. Vgl. S. Th. 1. 2 q. 113 a. 5.

Das Tridentinum beschreibt den gewöhnlichen Verlauf dieser Vorbereitung, modus praeparationis, oder den Rechtfertigungsprozeß mit folgenden Worten:

Disponuntur autem ad ipsam iustitiam, dum excitati divina gratia et adiuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, *credentes* vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud imprimis, a Deo iustificari impium per gratiam eius, per redemptionem, quae est in Christo Jesu; et, dum peccatores se esse intelligentes, a divinae iustitiae *timore*, quo *utiliter* concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo in *spem eriguntur*, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque tamquam omnis iustitiae fontem *diligere incipiunt*, ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, hoc est, per eam *poenitentiam*, quam ante baptismum agi oportet; denique dum *proponunt* suscipere baptismum, inchoare novam vitam, et servare divina mandata. Sess. 6 de iustif. cap. 6. *Hanc* dispositionem seu praeparationem iustificatio ipsa consequitur. L. c. cap. 7.

In dieser Definition sind folgende Wahrheiten enthalten:

1743. Der Glaube das Fundament der Rechtfertigung nach Schrift und Tradition; ratio theologica.

I. Der Glaube, d. h. der übernatürliche Glaube an die von Gott geoffenbarte und von der Kirche uns zu glauben vorgestellte Wahrheit ist der Anfang und das Fundament der Rechtfertigung.

1. Dieser Glaube ist die erste und unerläßliche Disposition. Dies folgt auch

a. aus der heiligen Schrift. Ohne Glauben kein Heil. Sine fide autem impossibile est placere Deo. Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est et inquirentibus se remunerator

sit. *Hebr.* 11, 6. Er ist die Grundbedingung der Kindschaft Gottes: Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his, qui credunt in nomine eius. *Joann.* 1, 12; ferner das Fundament des ewigen Lebens: Qui credit in Filium, habet vitam aeternam; qui autem incredulus est Filio, non videbit vitam, sed ira Dei manet super eum. *Joann.* 3, 36. Vgl. auch *Matth.* 28, 19 sq.; *Marc.* 16, 15; *Joann.* 3, 16; *Act.* 8, 37; *Rom.* 3, 21 sq.; 4, 1 sqq.; *Gal.* 2, 16; *Hebr.* 11, 1 sqq.; 1 *Petr.* 1, 8; 1 *Joann.* 4, 15; 5, 1 sqq.;

b. aus der Lehre der heiligen Väter. Sine fide nullus in hoc saeculo consequitur iustificationis gratiam nec in futuro vitam aeternam. *Aug.*, Serm. 38. de temp.;

c. aus der Lehre der Kirche. *Perpetuus ecclesiae catholicae consensus* tenuit et expressit . . . quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis. *Trident.*, L. c. cap. 8;

d. aus folgender *ratio theologica.* Die Hinwendung des Willens zu Gott, dem übernatürlichen Ziel, hat die Erkenntnis dieses übernatürlichen Zieles, welche nur durch den übernatürlichen Glauben möglich ist, zur Voraussetzung und Grundlage.

Mithin ist der Glaube zur Rechtfertigung nicht bloß, wie einige meinten, necessitate *praecepti*, sondern necessitate *medii* notwendig.

1744. Dieser Glaube ist die theologische Tugend des Glaubens und nicht die fides specialis der Reformatoren. So lehrt noch ausdrücklich

2. Der Glaube, von dem hier die Rede ist, ist die theologische Tugend des Glaubens an die geoffenbarte, von der Kirche bezeugte Wahrheit, keineswegs aber die *fides* oder *fiducia specialis* der Reformatoren, kraft welcher der Sünder mit Glaubensgewißheit überzeugt ist und vertraut, daß ihm um der Verdienste Christi willen seine Sünden nicht angerechnet werden.

Die Wahrheit dieses Satzes folgt schon aus den eben angeführten Beweisen für die Notwendigkeit des Glaubens überhaupt; sie kann aber noch speciell bewiesen werden

die heilige Schrift:

a. aus der heiligen Schrift. Vom Glauben an das von den Aposteln gepredigte Evangelium wird das Heil abhängig gemacht: Praedicate *evangelium* omni creaturae . . . . Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur. *Marc.* 16, 15 sq. Für den Glauben an Jesus Christus wird das ewige Leben versprochen (*Joann.* 20, 31); ebenso für den Glauben an die Auferstehung (*Rom.* 10, 9). Der ägyptische Kämmerer wird getauft, weil er bekennt: Credo, Filium Dei esse Jesum Christum. *Act.* 8, 37. Vgl. auch die vorhin (n. 1743) angeführten Stellen, besonders *Hebr.* 11, 6;

die gesamte Tradition.

b. aus der kirchlichen Tradition, welcher der Begriff der protestantischen fides specialis völlig unbekannt war. Weder in den Schriften der Väter, noch in der kirchlichen Praxis finden sich Anhaltspunkte, welche auf einen anderen, zur Rechtfertigung notwendigen Glauben hinweisen, als den, durch welchen wir glauben, vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt (*Trident.*, Sess. 6 de iustif. cap. 6).

1745. Die fides formata ist zur Rechtfertigung nötig.

II. Der Glaube allein genügt nicht, sondern nur in Verbindung mit den übrigen disponierenden Akten, unter welchen die Liebe besonders hervorzuheben ist. (***Fides formata, viva, animata***).

Der Beweis für diesen Satz wird geführt

1746. Die Notwendigkeit der fides formata nach der heiligen Schrift.

1. aus der heiligen Schrift, welche den Glauben unterscheidet von der Hoffnung, der Liebe und den anderen Tugenden (1 *Cor.* 13, 13) und zugleich lehrt, daß der Glaube ohne die Liebe und die anderen Tugenden zwar vorhanden sein kann, aber ohne die Liebe oder die Bethätigung des Glaubens in Werken tot ist und nichts nützt. So erklärt der göttliche Heiland ausdrücklich: Non omnis, qui dicit mihi: Domine, Domine, intrabit in regnum coelorum, sed qui facit voluntatem Patris mei, qui in coelis est, ipse intrabit in regnum coelorum. *Matth.* 7, 21. Das Nämliche lehrt er in vielen Parabeln, z. B. von den klugen und thörichten Jungfrauen (*Matth.* 25, 1 sqq.), dem Gast ohne Hochzeitskleid (*Matth.* 22, 1 sqq.), dem Unkraut unter dem Weizen (*Matth.* 13, 24 sqq.), den guten und schlechten Fischen (*Matth.* 13, 47 sqq.) und überhaupt an allen Stellen von den guten und schlechten Christen.

Ferner heißt es: Quid proderit, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat? numquid poterit fides salvare eum? . . . . Fides, si non habeat opera, mortua est in semetipsa . . . . Et daemones credunt et contremiscunt. Vis autem scire, o homo inanis, quoniam fides sine operibus mortua est? Abraham pater noster nonne ex operibus iustificatus est, offerens Isaac filium suum super altare? Vides, quoniam fides cooperabatur operibus illius, et ex operibus fides consummata est, et suppleta est scriptura, dicens: Credidit Abraham Deo et reputatum est illi ad iustitiam et amicus Dei appellatus est. Videtis quoniam ex operibus iustificatur homo, et non ex fide tantum? . . . Sicut enim corpus sine spiritu mortuum est, ita et fides sine operibus mortua est. *Jac.* 2, 14. 17. 19 sqq.

Hiermit stimmt der hl. Paulus, welcher gleichfalls unter Berufung auf *Gen.* 15, 6 gegenüber den Gesetzeswerken den Glauben als die Wurzel der Rechtfertigung bezeichnet, vollkommen überein. In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet neque praeputium, sed fides, quae per caritatem operatur. *Gal.* 5, 6. Si habuero omnem fidem . . . . caritatem autem non habuero, nihil sum. 1 *Cor.* 13, 2. Vgl. auch die oben (n. 1744) angeführten Stellen.

Wie wir gleich sehen werden (n. 1750) werden in der heiligen Schrift auch andere gute Akte, welche auf die Rechtfertigung disponieren, ausdrücklich genannt;

1747. Die Notwendigkeit der fides formata in der Tradition.

2. aus der Lehre der heiligen Väter. Der hl. Augustinus schreibt ganz unzweideutig: Sine caritate fides potest quidem esse, sed non et prodesse. Und wiederum: Excutiendum est a cordibus religiosis, ne mala securitate salutem suam perdant, si ad eam obtinendam sufficere fidem putaverint. De fid. et op. c. 14;

3. aus den Lehrentscheidungen der Kirche. Si quis dixerit, sola fide impium iustificari, ita ut intelligat, nihil aliud requiri, quod ad iustificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse, eum suae voluntatis motu praeparari atque disponi: anathema sit. *Trident.*, Sess. 6 de iustif. can. 9. Vgl. auch oben (n. 1742) die Erklärung des Tridentinums;

1748. Ratio theologica.

4. aus dem theologischen Denken. Der ganze Mensch, also nicht bloß die Vernunft durch den Glauben, sondern auch Herz und Wille

durch die Liebe und die That, muß sich zu Gott bekehren, und gerade das letztere ist das, was den Glauben zum rechtfertigenden macht. Daher wird auch die Liebe als die Form des rechtfertigenden Glaubens bezeichnet. Fides, per quam a peccato mundamur, non est fides informis, quae potest esse etiam cum peccato, sed est fides formata per caritatem; ut sic passio Christi nobis applicetur non solum quantum ad intellectum, sed etiam quantum ad effectum. S. Th. 3 q. 49 a. 1 ad 5.

Anm. Wird in der heiligen Schrift gesagt, der Glaube rechtfertige (*Rom.* 3, 28; 4, 2; *Eph.* 2, 8 u. s. w.), so ist damit nicht ausgesprochen, daß er für sich allein rechtfertige, sondern nur, daß er das Fundament der Rechtfertigung ist. Der rechtfertigende Glaube ist immer nur die fides *formata*. 1749. Inwiefern der Glaube rechtfertigt.

Um so weniger können jene Stellen für die sola fides geltend gemacht werden, als die heilige Schrift auch den anderen Tugenden und guten Werken, der Hoffnung, der Liebe, ja dem Almosen (*Prov.* 15, 27), der Bekehrung der Sünder (*Jac.* 5, 20) rechtfertigende Kraft zuschreibt.

III. die einzelnen Dispositionswerte, welche außer dem Glauben durch das Tridentinum gefordert werden, sind 1750. Außer dem Glauben wird gefordert

1. die Furcht vor der göttlichen Strafgerechtigkeit. Timor Domini expellit peccatum; nam qui sine timore est, non poterit iustificari. *Ecclus.* 1, 27 sq. Initium sapientiae timor Domini. *Ps.* 110, 10. Daher erwecken auch die Propheten, Christus, die Apostel vor allem diese Furcht in den Menschen. Vgl. *Deut.* 30, 17 sq.; *Luc.* 12, 5 u. s. w. Wenn daher Luther und später die Jansenisten die Furcht nicht bloß für nicht heilsam, sondern sogar für Sünde erklären, so ist das ein Widerspruch gegen die gesamte Offenbarung. Schlecht ist nur der *timor serviliter servilis*, der den Willen nicht ändert und nur vom äußeren Werke abschreckt. Allein dieser timor serviliter servilis ist nicht die heilsame Furcht, von der die heilige Schrift redet und das Tridentinum erklärt, donum Dei esse et Spiritus Sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo poenitens adiutus viam sibi ad iustitiam parat. Sess. 14 de poen. cap. 4. die Furcht des Herrn;

Wohl kann vielleicht in außerordentlichen Fällen ein Sünder, die Furcht überspringend, sofort zur vollkommenen Liebe und Reue gelangen, aber nach dem hl. Augustinus dürfte dies höchst selten der Fall sein. Rarissime accidit, imo vero nunquam, ut quisquam veniat volens fieri christianus, qui non sit aliquo Dei timore percussus. De catechez. rud. c. 5;

2. die Hoffnung, um Christi willen Barmherzigkeit zu finden. Spe salvi facti sumus. *Rom.* 8, 24. Vgl. *Trident.*, Sess. 6 can. 3; Sess. 14 cap. 4; die Hoffnung

3. die Liebe, wenigstens in ihrem Anfang. Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum. *Luc.* 7, 47. Qui non diligit, manet in morte. 1 *Joann.* 3, 14; die Liebe;

4. die Reue und bußfertige Gesinnung. Poenitentiam agite. *Act.* 2, 38. Vgl. 2 *Cor.* 7, 10; *Trident.*, Sess. 6 cap. 6; Sess. 14 cap. 4; die Reue;

5. der Vorsatz, das Sakrament der Rechtfertigung zu empfangen und die Gebote Gottes zu halten. der Vorsatz.

Scholion. Alle diese Tugendakte disponieren wie der Glaube und mit ihm wirklich auf die Rechtfertigung. Sie sind daher nicht bloß Früchte und Zeichen des rechtfertigenden Glaubens und der durch ihn gewirkten Rechtfertigung, wie dies viele neueren Protestanten behaupten. 1751. Diese Tugendakte nicht bloß Früchte und Zeichen der Rechtfertigung.

Sagt man, der Glaube bringe notwendig als seine Frucht die Liebe und die Werke hervor, wie dies auch Luther behauptet, so ist das nach der Offenbarung und Erfahrung unwahr. Nicht von selbst und notwendig gehen die Akte der Liebe und andrer guten Werke aus dem Glauben hervor, sondern durch selbständige und freie mit der entsprechenden Gnade gewirkten Willensakte.

Ebenso falsch ist es, daß die Liebe und andere Tugendakte nur Zeichen des Glaubens und der Rechtfertigung seien; vielmehr bilden sie wesentliche Momente der Vorbereitung auf die Rechtfertigung, so daß ohne sie der Glaube nicht zum Heile gereicht.

1752. Die opera salutaria disponieren auf die Rechtfertigung, sind aber nicht derselben

IV. Der Glaube und die übrigen opera salutaria disponieren auf die Rechtfertigung, d. h. sie bereiten die Seele zur freiwilligen Aufnahme der heiligmachenden Gnade vor, und diese freiwillige Aufnahme ist im würdigen Empfang des Sakramentes oder im Akte der vollkommenen Liebe und Reue selbst die letzte Disposition. Dagegen sind sie weder die causa *formalis,* noch causa *efficiens,* noch causa *meritoria,* noch causa *instrumentalis* der Rechtfertigung selbst.

causa formalis;

1. Die disponierenden heilsamen Akte sind nicht causa *formalis* der Rechtfertigung, denn jene Gerechtigkeit, durch welche wir Kinder Gottes sind, besteht nicht in diesen Akten oder etwa in dem durch sie begründeten habitus acquisitus, sondern in der *iustitia per se infusa,* welche durch die heiligmachende Gnade der Seele verliehen wird. Dieses ist aufs klarste im Tridentinum ausgesprochen: Hanc dispositionem iustificatio ipsa *consequitur.* Sess. 6 de iustif. cap. 7. Daher ist es auch wohl richtiger, den Akt der vollkommenen Liebe, obwohl er die Rechtfertigung immer und unmittelbar zur Folge hat, nicht mit der Rechtfertigung selbst zu identifizieren, sondern als die ultima dispositio ad iustificationem zu betrachten, welche die Eingießung der heiligmachenden Gnade und damit des Habitus der Liebe unmittelbar zur Folge hat.

causa efficiens;

2. Daher ist auch nicht diese Disposition, also der mit der aktuellen Gnade mitwirkende freie Wille, sondern Gott allein durch die Eingießung der heiligmachenden Gnade, die allerdings der Mensch freiwillig in sich aufnimmt, die causa *efficiens* der Rechtfertigung.

causa meritoria;

3. Desgleichen verdienen die Dispositionswerke nicht im eigentlichen Sinne oder *de condigno* die Rechtfertigung. Ut . . . gratis iustificari ideo dicamur, quia nihil eorum, quae iustificationem praecedunt, sive fides, sive opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur. *Trident.,* Sess. 6 cap. 8.

causa instrumentalis.

4. Endlich sind die Dispositionswerke auch nicht ein bloßes Werkzeug, causa *instrumentalis,* der Rechtfertigung, wie dies die Reformatoren von der fides specialis lehren. Causae instrumentales der Rechtfertigung sind die Sakramente.

1753. Dreifacher Irrtum der Lehre von der fides specialis.

V. Falsch ist demnach die Lehre der Reformatoren, daß der Glaube allein, *sola fides,* und zwar *instrumentaliter* rechtfertige, und daß dieser rechtfertigende Glaube die fides oder fiducia *specialis* sei. Vgl. n. 1744.

In dieser Lehre liegt ein dreifacher Irrtum, nämlich

1. daß der Glaube allein rechtfertige mit Ausschluß der Liebe und der übrigen Akte. Vgl. *Trident.,* Sess. 6 de iustif. can. 9;

2. daß hier unter Glauben etwas ganz anderes verstanden wird, als was die katholische Kirche darunter versteht, nämlich die *fides promissionum* oder *fiducia,* und zwar nicht die fiducia *generalis,* daß nämlich die Verheißungen Christi überhaupt den Menschen zu gute kommen, sondern die

fides *specialis,* daß sie nämlich an dem Einzelnen, der diesen Glauben hat, unfehlbar in Erfüllung gehen. Vgl. n. 1744.

Hiernach hat die fides specialis zwar eine gewisse Ähnlichkeit mit der Hoffnung, aber sie unterscheidet sich von ihr wesentlich dadurch, daß mit der fides specialis die Glaubensgewißheit der Rechtfertigung verbunden sein soll. Während nämlich mit der Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit die heilsame Furcht wegen der eigenen Schuld und Sündhaftigkeit verbunden ist, muß nach dieser Lehre der Sünder mit Glaubensgewißheit für wahr halten, daß ihm absolut unabhängig von der Beschaffenheit seiner Seele die Sünde nachgelassen und die Gerechtigkeit Christi zugerechnet sei. Demgegenüber erklärt das Tridentinum:

Si quis dixerit, fidem iustificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinae misericordiae, peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse, qua iustificamur: anathema sit. Sess. 6 de iustif. can. 12. Si quis dixerit, omni homini ad remissionem peccatorum assequendam necessarium esse, ut credat certo et absque ulla haesitatione propriae infirmitatis et indispositionis peccata sibi esse remissa: anathema sit. Can. 13. Si quis dixerit, hominem a peccatis absolvi ac iustificari ex eo, quod se absolvi ac iustificari certo credat, aut neminem vere esse iustificatum, nisi qui credat se esse iustificatum et hac sola fide absolutionem et iustificationem perfici: anathema sit. Can. 14;

3. daß die fides specialis nicht etwa eine Disposition auf die Rechtfertigung ist, sondern dieselbe *instrumentaliter* bewirkt.

Die fides specialis ist ja keineswegs wie die opera salutaria ein tugendhafter und heilsamer Akt, der in sich einen Wert hat, sondern ein an sich wertloses Gefäß, das einen kostbaren Schatz enthält. Denn der Sünder ist nach dieser Lehre unfähig, freie und tugendhafte Akte zu setzen.

Anm. Die Lehre von der sola fides iustificans ist das natürliche Korrelat der 1751. Die Lehre von der sola fides und von der imputatio externa sind Korrelate.
Lehre von der Rechtfertigung durch die imputatio mere externa iustitiae Christi. Sowie Gott den Menschen nicht dadurch rechtfertigt, daß er ihn innerlich gerecht macht, sondern daß er ihm die Gerechtigkeit Christi zurechnet und ihn deshalb für gerecht hält, so eignet sich auch der Sünder die Gerechtigkeit Christi nicht dadurch an, daß er durch freie Mitwirkung mit der Gnade und Aufnahme derselben innerlich gerecht wird, sondern dadurch, daß er festiglich glaubt, die Gerechtigkeit Christi sei ihm zugerechnet. Dem *favor mere externus* in Gott entspricht also die *sola fides* im Menschen.

III. Eigentümlichkeiten der Rechtfertigung.

Aus dem Wesen der Justifikation und ihrem Verhältnis zur menschlichen Freiheit ergeben sich drei Folgesätze, die ebensovielen Irrtümern der reformatorischen Rechtfertigungslehre gegenüberstehen.

§ 162. Ungewißheit der Rechtfertigung.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie § 156; *Mazzella,* De gratia Christi. Disp. 5 a. 11.

Niemand kann ohne besondere göttliche Offenbarung 1755. Ungewißheit der Rechtfertigung.
mit Glaubensgewißheit seiner Rechtfertigung gewiß sein. Nur eine konjekturale oder moralische Gewißheit ist möglich.

Die These ist *de fide*. Über die Ansicht des Dominikaners Catharinus s. *Mazzella* l. c. pag. 777.

1756. Die Ungewißheit der Rechtfertigung nach der heiligen Schrift:

Der Beweis für unseren Satz wird erhoben

1. aus der heiligen Schrift. Sunt iusti atque sapientes, et opera eorum in manu Dei. Et tamen nescit homo, utrum amore an odio dignus sit, sed omnia in futurum servantur incerta. *Eccli.* 9, 1 sq. Quis potest dicere: mundum est cor meum, purus sum a peccato? *Prov.* 20, 9. Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum. 1 *Cor.* 4, 4. Cum metu et tremore vestram salutem operamini. *Phil.* 2, 12;

Tradition:

2. aus der Lehre der hl. Väter und Theologen. Im Anschluß an die eben angeführten Stellen der heiligen Schrift sprechen dieselben unzweideutig unsere These aus. Scire volui, quos Deus diligeret, quos odisset; et inveni iustorum quidem opera in manu Dei esse, et tamen utrum amentur a Deo an non, nunc eos scire non posse. *Hieron.*, In Eccles. 9, 1. Quamdiu vivimus hic, de nobis ipsis nos ipsi iudicare non possumus. *Aug.*, Hom. 35 n. 4. Vgl. *Basilius*, De humilit. n. 4; *Aug.*, De perf. iust. c. 15 n. 33; S. Th. 1. 2 q. 112 a. 5;

Lehre der Kirche:

3. aus der Lehre der Kirche. Gegen die Reformatoren erklärt das Tridentinum: Sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito deque sacramentorum efficacia dubitare debet: sic quilibet, dum seipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum. Sess. 6 de iustif. cap. 9; vgl. auch l. c. can. 13;

Vernunft:

4. aus der Vernunft. Glaubensgewißheit kann man nur von dem haben, was von Gott geoffenbart ist. Geoffenbart ist aber, daß Gott unser Heil will, aber unter der Bedingung unsrer aufrichtigen Bekehrung. Da demnach meine Rechtfertigung durch meine freie Mitwirkung bedingt ist, ich aber darüber, ob ich das Meinige gethan habe, nicht die Glaubensgewißheit, sondern nur eine menschliche moralische Gewißheit haben kann, so kann ich auch von meiner Rechtfertigung ohne specielle Offenbarung nie absolute Glaubensgewißheit, sondern nur diese relative moralische oder konjekturale Gewißheit haben. Coniecturaliter . . . . aliquis cognoscere potest se habere gratiam, in quantum scilicet percipit se delectari in Deo et contemnere res mundanas, et in quantum homo non est conscius sibi alicuius peccati mortalis . . . . Ista tamen cognitio imperfecta est. S. Th. 1. 2 q. 112 a. 5 c.

Von dieser moralischen Gewißheit in der Hoffnung, nicht aber von der absoluten Glaubensgewißheit reden jene Stellen, auf welche die Gegner sich berufen, wie *Rom.* 8, 16. 17. 35 sqq.; 1 *Cor.* 2, 12; 1 *Joann.* 5, 13. 19; *Apoc.* 2, 17;

den Konsequenzen für das religiöse Leben.

5. aus den Nachteilen der reformatorischen und den Vorteilen der katholischen Lehre.

a. Aus der protestantischen Rechtfertigungslehre folgt zwar, daß der Gerechtfertigte die absolute Glaubensgewißheit seiner Rechtfertigung nicht nur haben könne, sondern haben müsse, um gerechtfertigt zu sein. Diese absolute Gewißheit der sola fides soll der Trost des Evangeliums und das Fundament der wahren Demut sein.

Allein eine Unwahrheit kann nicht wahrhaft trösten. Und in der That führt im Gegenteil, wie Calvin selbst es geschildert hat, diese Lehre leicht zur Verzweiflung; denn in Wirklichkeit hat niemand diese absolute Gewißheit des Heils, und am wenigsten kann er sie aus dem Glauben allein schöpfen. Da nun aber die protestantische Lehre diese absolute subjektive Heilsgewißheit als Bedingung des Heils fordert, so entsteht die Versuchung, an seinem Heil zu zweifeln und, weil zu zweifeln, auch zu verzweifeln. Auch flößt die absolute Gewißheit, ein Auserwählter zu sein, keineswegs die wahre Demut ein.

b. Dagegen entspringt aus der katholischen Lehre wahre Demut im Mißtrauen auf uns selbst, heilsame Furcht, hingebendes Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes, auf den wir unsere Sorgen werfen, ohne seinen Ratschluß erforschen zu wollen, großer und beständiger Eifer, unser Heil zu wirken in Furcht und Zittern. Aus dem guten Gewissen aber, und wenn Gott will, aus den Tröstungen der Gnade entspringt Friede in der Hoffnung; ein Friede, den die fides specialis nicht geben kann.

§ 163. Ungleichheit der Rechtfertigung.

Vgl. *Mazzella*, De gratia Christi. Disp. 5 a. 11.

Die Gerechtigkeit ist nicht in allen Gerechten gleich groß, sondern sehr verschieden dem Grade nach und kann und soll in demselben Gerechten vermehrt werden. 1757. Ungleichheit der Rechtfertigung. Irrlehren: Jovinian, Reformatoren.

Die These ist *de fide* und richtet sich

1. gegen Jovinian und Genossen, welche auf Grund des stoischen Philosophems von der Gleichheit aller Tugenden und aller Sünden auch die Gleichheit der durch die Rechtfertigung bewirkten Gerechtigkeit lehrten;

2. gegen die Reformatoren, die auf Grund ihrer Rechtfertigungslehre ebenfalls die Gleichheit der Gerechtigkeit behaupteten. Da nämlich die Gerechtigkeit Christi, die dem Menschen lediglich imputiert wird, und die sola fides, durch welche man dieser Imputation teilhaftig wird, für alle dieselbe ist, Tugenden und Werke aber ohne Einfluß auf die Rechtfertigung sind, so ist die Gerechtigkeit aller absolut gleich.

Die Ungleichheit der in der Rechtfertigung erlangten Gerechtigkeit stützt sich auf folgende Beweise.

1. Die heilige Schrift lehrt: 1758. Die heilige Schrift lehrt die Ungleichheit und Vermehrbarkeit der Rechtfertigung.

a. Unicuique autem nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi. *Eph.* 4, 7. Iustorum semita quasi lux splendens, procedit et crescit usque ad perfectam diem. *Prov.* 4, 18. Qui iustus est, iustificetur adhuc. *Apoc.* 22, 11. Vgl. *Ps.* 83, 6; *Ecclus.* 18, 22; 2 *Cor.* 9, 10 u. s. w.

b. Was die Vermehrung der heiligmachenden Gnade insbesondere betrifft, so lehrt die heilige Schrift wiederholt, daß der Gerechte in der Gerechtigkeit und Heiligkeit zunehmen kann und stets zunehmen soll. Zum Vorbilde wuchs Jesus selbst, wie es bei ihm möglich war, (n. 1018. 1029) an Weisheit und Gnade (*Luc.* 2, 52), ebenso auch Johannes der Täufer (*Luc.* 1, 80). So sollen auch wir allezeit wachsen der Vollkommenheit Christi entgegen (*Eph.* 4, 13), sollen fortschreiten von Vollkommenheit zu

Vollkommenheit (2 *Cor.* 3, 18), den inneren Menschen in uns erneuernd von Tag zu Tag.

1759. Wachstum und Früchte der Gnade. Gott wirkt dieses Wachstum; aber auch wir müssen mitwirken. Wenn wir Frucht bringen, gibt er noch mehr Gnade, entzieht sie aber, wenn wir keine Frucht bringen. (*Joann.* 15, 2). Qui enim habet, dabitur ei et abundabit; qui autem non habet, et quod habet, auferetur ab eo. *Matth.* 13, 12. Wir sollen wuchern mit den Talenten, und wer dies thut, empfängt neue Talente hinzu.

Das sind die dreißig- sechzig- hundertfältigen Früchte des guten Erdreiches (*Matth.* 13, 3 sqq.), denen ebensolcher Lohn entspricht (*Matth.* 19, 29). Daher die Mahnung: Crescamus in illo per omnia, qui est caput, Christus. *Eph.* 4, 15. Ambuletis digne Deo per omnia placentes, in omni opere bono fructificantes et crescentes in scientia Dei. *Col.* 1, 10. Vgl. 2 *Petr.* 1, 2; 3, 18. Kein Stillstand soll stattfinden und findet statt, weder im Bösen noch im Guten: Qui in sordibus est, sordescat adhuc, et qui iustus est, iustificetur adhuc, et sanctus sanctificetur adhuc. *Apoc.* 22, 11.

Daher sollen wir beständig zunehmen im Glauben (*Luc.* 17, 5. 6), in der Liebe (*Phil.* 1, 9) und in guten Werken (2 *Petr.* 1, 10).

1760. Lehre der Väter und der Kirche. 2. Von den heiligen Vätern verteidigte namentlich der hl. Hieronymus gegen Jovinian unsere These (libri duo adv. Jovin.) Induti sunt sancti iustitia, alius magis, alius minus. *Aug.*, Ep. 29 ad Hieron. n. 13. Vgl. *Leo M.*, Serm. 48 n. 1.

3. Das Tridentinum erklärt: Vere iusti nominamur et sumus, iustitiam in nobis recipientes *unusquisque suam secundum mensuram,* quam Spiritus Sanctus partitur singulis, *prout vult,* et *secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem.* Sess. 6 de iustif. cap. 7. Sic ergo iustificati . . . . . in ipsa iustitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus, *crescunt atque magis iustificantur.* L. c. cap. 10. Si quis dixerit, iustitiam acceptam . . . . *non augeri* per bona opera; sed opera ipsa fructus solummodo et signa esse iustificationis adeptae, non autem ipsius *augendae* causam: anathema sit. L. c. can. 24.

1761. Gründe der Ungleichheit der Rechtfertigung. 4. Der Grund dieser Ungleichheit liegt

a. in der verschiedenen Austeilung der Gnade, da Gott nach seiner Weisheit und Güte den verschiedenen Menschen wie ein verschiedenes Maß natürlicher Gaben auch ein verschiedenes Maß übernatürlicher Gnaden verleiht. Prima causa huius diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suae gratiae dona dispensat ad hoc, quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio Ecclesiae consurgat; sicut etiam diversos gradus rerum instituit, ut esset universum perfectum. S. Th. 1. 2 q. 112 a. 4 c;

b. in der verschiedenen Disposition, mit welcher die Gnade aufgenommen wird. Cuius diversitatis ratio est aliqua ex parte praeparantis se ad gratiam; qui enim magis se ad gratiam praeparat, pleniorem gratiam accipit. S. Th. 1. 2 q. 112 a. 4 c. Vgl. *Trident.*, L. c. cap. 7;

c. darin daß die eingegossene Gerechtigkeit stets vermehrt werden kann, nach Maß der göttlichen Gnadenmitteilungen und der freien menschlichen Mitwirkung.

1762. Zunahme der Gerechtigkeit.

Anm. Bezüglich der Zunahme der Gerechtigkeit ist zu unterscheiden
1. die Zunahme der iustitia *acquisita* als solcher. Je mehr der Mensch die Tugend übt, um so mehr erstarkt der habitus acquisitus der Gerechtigkeit in ihm;
2. die Zunahme der iustitia *infusa* oder der heiligmachenden Gnade, wovon hier zunächst die Rede ist. Gott vermehrt die habituale Gnade und eingegossene Gerechtigkeit nach dem Maß des Verdienstes und dem Empfang der heiligen Sakramente.

§ 164. Verlierbarkeit der Rechtfertigung.

Vgl. *Mazzella*, De gratia Christi. Disp. 5 a. 11.

1763. Verlierbarkeit der Rechtfertigung.

Die erlangte Rechtfertigung kann wieder verloren werden und wird wirklich verloren durch jede Todsünde, keineswegs aber durch läßliche Sünden; der Unterschied zwischen Todsünden und läßlichen Sünden ist demnach katholisches Dogma.

I. Daß die heiligmachende Gnade verlierbar ist und durch jede schwere Sünde verloren wird, ist *de fide*.

1764. Irrlehren:

1. Geleugnet wurde dies

a. von Calvin, welcher lehrte, der Prädestinierte könne die Rechtfertigung niemals verlieren; der Nichtprädestinierte werde aber überhaupt nicht gerechtfertigt und seine Rechtfertigung sei nur eine Scheinrechtfertigung. Gegen ihn richtet sich *Trident.*, Sess. 6 de iustif. can. 23; vgl. unten n. 1765; *(Calvin;)*

b. von Luther, welcher behauptete, die Rechtfertigung gehe nur durch die Sünde des Unglaubens, d. h. durch den Verlust der fides specialis verloren. Vgl. *Trident.*, L. c. can. 27 (unten n. 1765); *(Luther;)*

c. von den Beguarden und Beguinen, sowie von Michael de Molinos, welche meinten, der Mensch könne einen solchen Grad von Tugend und Heiligkeit erlangen, daß die Sünde ausgeschlossen sei. Vgl. *Denzinger*, Ench. n. 1143. 1144. 1150 u. s. w. *(Beguarden, Beguinen, M. Molinos.)*

1765. Daß die Rechtfertigung verlierbar ist, wird gelehrt

2. Der Beweis für unsere Wahrheit ergibt sich

a. aus der heiligen Schrift. Justus non poterit vivere in iustitia sua, in quacunque die peccaverit. *Ezech.* 33, 12. Castigo corpus meum et in servitutem redigo, ne forte cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar. 1 *Cor.* 9, 27. Vgl. *Matth.* 26, 41; *Joann.* 15, 6; *Rom.* 11, 20. 1 *Cor.* 10, 12; 1 *Joann.* 3, 8 u. s. w. *(von der heiligen Schrift;)*

Heißt es, daß die Auserwählten nicht verloren gehen, von Gott nicht getrennt werden (1 *Joann.* 3, 9; *Rom.* 8, 30 u. s. w.), so wird dadurch nicht die Möglichkeit des Falles geleugnet, sondern nur ausgesprochen, was durch Gottes Gnade und die Mitwirkung des Menschen wirklich ist;

b. aus der Lehre der Väter. Si iam regeneratus et iustificatus in malam vitam sua voluntate relabitur, certe iste non potest dicere: Non accepi, quia acceptam gratiam suo in malum libero amisit arbitrio. *Aug.*, De corrept. et grat. c. 6; *(von den Vätern;)*

c. aus der Lehre der Kirche. Si quis hominem semel iustificatum dixerit amplius peccare non posse, neque gratiam amittere, atque ideo eum, qui labitur et peccat, nunquam vere fuisse iustificatum . . . . anathema sit. *Trident.*, Sess. 6 de iustif. can. 23. Si quis dixerit, nullum esse mortale peccatum, nisi infidelitatis, *(von der Kirche;)*

aut nullo alio, quantumvis gravi et enormi, praeterquam infidelitatis peccato semel acceptam gratiam amitti: anathema sit. L. c. can. 27;

rationes theologicae.

d. aus folgenden *rationes theologicae*.

α. *In statu viae* ist der Mensch stets frei und defektibel in seiner Freiheit; die Gnade aber wirkt nicht unwiderstehlich, und die Zulassung der Sünde gehört zur allgemeinen Regierung der Providenz.

β. Daß aber jede Todsünde im Momente ihres Eintritts den Verlust der heiligmachenden Gnade bewirkt, liegt im Wesen der Sünde und der Gnade; die heiligmachende Gnade macht formaliter gerecht, die schwere Sünde formaliter ungerecht; jene vereinigt mit Gott, diese trennt von ihm.

1766. Die läßliche Sünde hebt den Gnadenstand nicht auf. Irrlehren:

II. Daß die läßliche Sünde den Gnadenstand nicht aufhebt und somit specifisch verschieden ist von der Todsünde, ist gleichfalls *de fide*.

1. Geleugnet wurde diese katholische Lehre

Helvidius:

a. von Helvidius und früher schon von den Pelagianern, indem sie jede Uebertretung des Gesetzes für gleich schwer erklärten, womit auch der pelagianische Satz in Verbindung steht, der Mensch könne vollkommen sündenlos leben;

Reformatoren.

b. von den Reformatoren. Dieselben unterschieden zwar nach dem herkömmlichen Sprachgebrauch zwischen Todsünden und läßlichen Sünden, aber sie setzten den Grund dieses Unterschiedes nicht in die Sünde an sich, sondern in das verschiedene Verhältnis, in welchem der Sünder zu Gott steht.

Schon Wiclif und Huß lehrten, daß alle Werke der Reprobierten Todsünden, die Sünden der Prädestinierten aber läßliche Sünden seien.

Aus der Lehre Luthers von der vollkommenen Verderbtheit der menschlichen Natur und der Rechtfertigung durch den Glauben allein folgte, daß alle Werke der Nichtgerechtfertigten und an sich auch der Gerechtfertigten Todsünden sind, daß sie aber den Gläubigen wegen Christus nicht als Sünde zugerechnet werden und daher in diesem Sinne für ihn läßliche, d. h. nachgelassene, nicht zugerechnete Sünden sind. Hiermit stimmte auch Calvin überein.

Mit unabweislicher Konsequenz ergibt sich hieraus die von Luther auch ausgesprochene Folgerung, daß keine Sünde, wenn nur die fides specialis fortbesteht, den Verlust der Rechtfertigung herbeiführen kann. Vgl. oben n. 1763.

1767. Daß die läßliche Sünde den Gnadenstand nicht aufhebt, wird gelehrt von der heiligen Schrift:

2. Unsere These wird bewiesen

a. aus der heiligen Schrift. Dieselbe lehrt einesteils, daß eine Reihe von Sünden vom Himmelreich schließt (*Ez.* 33, 12; *Matth.* 12, 32; *Rom.* 6, 21; 1 *Cor.* 6, 9; *Gal.* 5, 21; 1 *Joann.* 5, 16 u. s. w.); und erklärt, daß nichts Verdammungswürdiges im Gerechtfertigten ist (*Rom.* 8, 1); und daß derselbe nicht sündige (1 *Joann.* 3, 9; 5, 18); anderteils aber sagt sie, daß der Gerechte siebenmal des Tages falle (*Prov.* 24, 16); und daß sich selbstbetrüge, wer von aller Sünde frei zu sein wähnt (*Jac.* 3, 2; 1 *Joann.* 1, 8). Daraus folgt, daß es Sünden gibt, welche die Gerechtigkeit aufheben und Sünden, welche sie nicht aufheben;

von den Vätern;

b. aus der Lehre der Väter, welche im Anschluß an die heilige Schrift den Unterschied zwischen schweren und leichten Sünden genau festhalten. Vgl. *Bellarm.*, De amiss. grat. l. 1 c. 10.

c. aus der Lehre der Kirche. Dieselbe hat unsere These ausdrücklich entschieden, und zwar von der Kirche:

α. gegen die Pelagianer. Das Konzil von Mileve erklärt, daß auch der Gerechte nicht sündelos ist und Grund hat zu beten: dimitte nobis debita nostra (can. 7); Pelagianer;

β. durch das Tridentinum in der Erklärung, daß auch der Gerechte ohne specielles Privileg nicht frei bleibe von allen läßlichen Sünden (Sess. 6 de iustif. can. 23), daß aber die läßlichen Sünden den Gnadenstand nicht aufheben, sondern antreiben, den Weg der Gerechtigkeit um so vorsichtiger und eifriger zu wandeln (l. c. cap. 11); Tridentinum;

γ. durch die Verwerfung des bajanischen Satzes: Nullum est peccatum ex natura sua veniale, sed omne peccatum meretur poenam aeternam. Prop. 20; Bajus;

d. aus dem theologischen Denken. Durch die Todsünde wendet sich die Seele von Gott, ihrem Endziel, ab und setzt ihr Ziel und ihre Glückseligkeit in irgend ein Geschöpf. Quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scilicet Deo, cui unitur per caritatem, tunc est peccatum mortale. S. Th. 1. 2 q. 72 a. 5 c. Die läßliche Sünde aber ist eine Unordnung, die eine solche Abkehr von Gott nicht in sich schließt. Quando fit deordinatio citra aversionem a Deo, tunc est peccatum veniale. S. Th. 1. 2 q. 72 a. 5 c. ratio theologica.

Daß aber solche läßliche Sünden im Gerechtfertigten möglich und wirklich sind, ergibt sich aus dem Wesen der Rechtfertigung in unserem dermaligen gefallenen Zustande. Durch die Rechtfertigung wird der Wille, der Mensch im Mittelpunkt seines Wesens, Gott unterworfen; allein die rectitudo (n. 718 ff.) wird nicht hergestellt. Allerdings soll der Gerechte sich bemühen, alle inneren und äußeren Kräfte und Thätigkeiten gänzlich nach dem Willen Gottes zu ordnen. Allein es kann immerhin geschehen und geschieht thatsächlich, daß er dieses nicht vollkommen thut und Fehltritte begeht, ohne dadurch sich von Gott abzuwenden.

1768. Im Zustande der paradiesischen rectitudo war dieses anders, und es ist daher eine sehr allgemeine theologische Meinung, daß die Möglichkeit der läßlichen Sünde erst mit dem Sündenfalle eingetreten ist. Läßliche Sünde im Paradies.

1769. Scholion 1. Die Frage, ob die heiligmachende Gnade vermindert werden kann und durch läßliche Sünden wirklich vermindert wird, wird von allen Theologen mit wenigen Ausnahmen verneint. Ob die heiligmachende Gnade vermindert werden kann und durch läßliche Sünden vermindert wird.

Es handelt sich aber hier um die iustitia *infusa* als solcher; denn daß durch läßliche Sünden die iustitia *acquisita* vermindert wird und schlimme, zur Todsünde disponierende Habitualitäten durch sie begründet werden, unterliegt keinem Zweifel.

Die ratio theologica, weshalb die heiligmachende Gnade an sich, die iustitia infusa als solche durch läßliche Sünden nicht gemindert wird, ist hauptsächlich folgende:

Da die läßliche Sünde ihrer Natur nach mit dem Stand der Gnade verträglich ist, so ist sie auch verträglich mit jedem Grade der heiligmachen- Gnade. Die Verminderung der gratia sanctificans könnte also nur dadurch eintreten, daß Gott zur Strafe der läßlichen Sünde die heiligmachende Gnade dem Grade nach mindert. Nun wollen wir nicht bestreiten, daß Gott

dieses möglich wäre; aber ebenso gewiß ist es, daß eine solche Strafe der läßlichen Sünde in der göttlichen Offenbarung nirgends angedeutet ist. Allen uns bekannten Grundsätzen der göttlichen Gerechtigkeit und Güte ist vielmehr das Gegenteil im höchsten Grade angemessen. Die läßliche Sünde verdient zeitliche Strafe, nicht aber eine Verminderung der heiligmachenden Gnade, die man besitzt, und folglich der entsprechenden Stufe der ewigen Glorie. Relinquitur, quod diminutio caritatis non possit causari nisi a Deo vel ab aliquo peccato. A Deo quidem non causatur aliquis defectus in nobis nisi per modum poenae . . . . Poena autem debetur peccato. Unde relinquitur, quod si caritas diminuatur, causa diminutionis eius sit peccatum vel effective vel meritorie. Neutro autem modo peccatum mortale diminuit caritatem, sed totaliter corrumpit ipsam et effective . . . . et etiam meritorie . . . . . Similiter etiam nec per peccatum veniale caritas diminui potest neque effective neque meritorie . . . . . . Unde consequens est, quod caritas nullo modo diminui possit, directe loquendo; potest tamen indirecte dici diminutio caritatis dispositio ad corruptionem ipsius, quae fit vel per peccata venialia vel etiam per cessationem ab exercitio operum caritatis. S. Th. 2. 2 q. 24 a. 10 c.

1770. Die heiligmachende Gnade kann wiedergewonnen werden. Verdienste und Sünden.

Scholion 2. Wer die heiligmachende Gnade verloren hat, kann sie, solang er *in statu viae* ist, mit der Gnade Gottes durch Buße wiedergewinnen.

Dies ist Glaubenslehre. Si quis dixerit, eum, qui post baptismum lapsus est, non posse per Dei gratiam resurgere: anathema sit. *Trident.*, Sess. 6 de iustif. can. 29; vgl. cap. 14.

Durch die erneute Rechtfertigung leben die Verdienste der früheren guten Werke wieder auf, welche durch die Sünde nicht vernichtet, sondern nur unwirksam gemacht waren. Vgl. S. Th. 3 q. 89 a. 5. Die getilgten Sünden aber leben durch den Rückfall nicht wieder auf, weil sie wahrhaft getilgt waren. Vgl. S. Th. 3 q. 88 a. 1. Wohl aber liegt in der Sünde des Rückfalls eine besondere Undankbarkeit und Bosheit, so daß man mit dem hl. Thomas sagen kann: Peccata dimissa per poenitentiam redire dicuntur, in quantum reatus eorum ratione ingratitudinis virtualiter continetur in peccato sequenti. S. Th. 3 q. 88 a. 2 c.

C. Vom Verdienste.

§ 165. Begriff, Einteilung und Bedingungen des Verdienstes.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VIII § 473. 475; *Mazzella*, De gratia Christi. Disp. 6 a. 1.

1771. Begriff des Verdienstes.

I. Das Verdienst kann *in concreto* und *in abstracto* aufgefaßt werden. In concreto ist es das Werk oder die Handlung selbst, welche Anspruch auf Belohnung hat; in abstracto ist es der Anspruch selbst auf Belohnung. Anspruch auf Belohnung hat ein Werk nur unter gewissen Bedingungen, die wir gleich näher sehen werden. Genauer kann das Verdienst in concreto definiert werden als opus bonum libere factum in obsequium alterius et de se aptum ad aliquid obtinendum per modum retributionis seu mercedis; das Verdienst in abstracto aber als conditio vel valor operis, ratione cuius aliquod praemium seu

alicuius boni retributio illi correspondet. Vgl. *Mazzella*, De gratia Christi. Disp. 6 a. 1.

1772. Natürliches und übernatürliches Verdienst.

Verdienst kann man sich erwerben den Menschen gegenüber und Gott gegenüber, je nachdem die Handlung zu Gunsten von Menschen oder zu Gunsten Gottes verrichtet wird. Hier ist nur von dem Verdienst die Rede, das wir bei Gott haben. Dieses kann wieder doppelt sein, natürlich oder übernatürlich. Den natürlich guten Werken des Menschen gebührt auch ein gewisses natürliches Verdienst, während übernatürliches nur den übernatürlichen guten Werken zukommt. Wir handeln hier nur von dem übernatürlichen Verdienst.

1773. Das übernatürliche Verdienst wird eingeteilt in meritum excellentiae u. meritum commune:

II. Das übernatürliche Verdienst, meritum supernaturale, wird eingeteilt in

1. meritum *excellentiae* und meritum *commune*. Ersteres, auch meritum *de rigore iustitiae* genannt, kommt nur Christus zu und beruht auf der hypostatischen Union; letzteres kommt dem durch die Gnade unterstützten Menschen zu. Von dem meritum excellentiae wurde bei der Lehre von der Erlösung gesprochen (n. 1065 ff.); hier bleibt uns das meritum commune zu erklären;

meritum de condigno und meritum de congruo.

2. meritum *de condigno* und meritum *de congruo*. De condigno ist das Verdienst, wenn zwischen dem geleisteten Wert und dem Lohne Gleichwertigkeit besteht, so daß dem Werk auf Grund der göttlichen Gerechtigkeit ein übernatürlicher Lohn zukommt. De congruo aber ist das Verdienst, wenn zwischen Werk und Lohn keine Gleichwertigkeit besteht, weshalb auch der Anspruch auf Lohn hier nicht auf Gerechtigkeit, sondern auf Billigkeit und Angemessenheit beruht. Prägnant schreibt der hl. Thomas: Dicitur aliquis mereri ex condigno, quando invenitur aequalitas inter praemium et meritum secundum rectam aestimationem; ex congruo autem tantum, quando talis aequalitas non invenitur, sed solum secundum liberalitatem donantis munus tribuitur, quod dantem decet. In 2 Sent. dist. 27 q. 1 a. 3. Vgl. S. Th. Suppl. q. 14 a. 4.

III. Zu einem actus meritorius *de condigno* gehört

1774. Erfordernisse zum meritum de condigno von seiten des Subjektes:

1. von seiten des Subjektes, welches ihn verrichtet, ex parte *operantis*,

status viae. Die Heiligen; d. armen Seelen;

a. status *viae*. Der Mensch kann sich nur solange Verdienste erwerben, als er hier auf Erden pilgert. Dies ist klar enthalten in der heiligen Schrift. Ante obitum tuum operare iustitiam. *Ecclus.* 14, 17; vgl. 18, 19. 22. Quodcunque facere potest manus tua, instanter operare, quia nec opus, nec ratio, nec sapientia, nec scientia erunt apud inferos, quo tu properas. *Eccli.* 9, 10. Si ceciderit lignum ad austrum, aut ad aquilonem, in quocunque loco ceciderit, ibi erit. *Eccli.* 11, 3. Venit nox, quando nemo potest operari. *Joann.* 9, 4.

Daher können auch die Seligen im Himmel nicht mehr verdienen; die Verdienste, welche sie in diesem Leben erworben haben, können allerdings von ihnen impetratorisch geltend gemacht werden.

Auch die Seelen im Fegfeuer können nicht mehr verdienen, weshalb im strengen Sinn bei ihnen nicht von satis*factio*, sondern nur von satis*passio* die Rede sein kann;

status gratiae:

b. status *gratiae*. Die Notwendigkeit des Gnadenstandes für jedes meritum de condigno ergibt sich

1775. Notwendigkeit des status gratiae nach Schrift und Tradition.

α. aus der heiligen Schrift. Früchte des ewigen Lebens kann nur der bringen, der mit Christus verbunden ist, wie die Rebe mit dem Weinstock (*Joann.* 15, 4 sqq.), die Glieder mit dem Haupte (*Eph.* 4, 15). Wem die Liebe, d. h. die heiligmachende Gnade fehlt, dessen Werke sind ohne Wert für den Himmel (1 *Cor.* 13, 1 sqq.); nur die Kinder Gottes sind auch Erben (*Rom.* 8, 17). Wer daher durch die Sünde aus der Gnade fällt, geht alles Verdienstes verlustig: Si averterit se iustus a iustitia sua et fecerit iniquitatem . . . . . omnes iustitiae eius, quas fecerat, non recordabuntur. *Ezech.* 18, 24. Wo immer daher die heilige Schrift die Seligkeit an Gesetzeserfüllung oder gute Werke knüpft, setzt sie den Gnadenstand voraus;

β. aus den heiligen Vätern, welche die Notwendigkeit des Gnadenstandes zum Verdienste nicht bloß für den gerechtfertigten Sünder, sondern auch für den Stand der ursprünglichen Gerechtigkeit fordern. Vgl. *Aug.*, Enchir. n. 106;

γ. aus der Lehre der Kirche. Ausdrücklich ist unsere Wahrheit vom Tridentinum ausgesprochen (Sess. 6 de iustif. cap. 16 und can. 32); desgleichen durch die Verwerfung der Propp. 12. 13. 15. 17. 18 des Bajus, welcher behauptete, daß die Verdienstlichkeit des Werkes nicht durch den Gnadenstand, sondern lediglich durch die Konformität des Werkes mit dem göttlichen Gesetz bedingt, und daß anders zu lehren pelagianisch sei. Vgl. *Denzinger*, Ench. n. 892 sqq.;

1776. Die Verdienstlichkeit unserer guten Werke hat ihren Grund in der Kindschaft Gottes und der Verbindung mit Christus.

δ. aus folgender *ratio theologica*. Wer im Stand der Ungnade ist, verdient die Verdammung und kann also in keiner Weise zugleich des Himmels würdig sein. Aber auch der Mensch in statu naturae *purae* ist nicht würdig der visio beata; nur derjenige ist der Glorie fähig und würdig, der in statu viae die übernatürliche Heiligkeit und Gerechtigkeit besitzt. Die Kondignität der Akte hängt daher vor allem von der Würdigkeit der handelnden Person ab. Wie die unendliche Verdienstlichkeit der Werke Christi in seiner göttlichen Persönlichkeit, kraft welcher er der eingeborene Sohn Gottes ist, ihren Grund hat, so ist die endliche und relative Verdienstlichkeit unserer Werke durch die Adoptivkindschaft Gottes in Christo bedingt.

An dieser übernatürlichen Würde des Gerechtfertigten ist aber ein Doppeltes zu unterscheiden. Sie entspringt nämlich offenbar nicht bloß aus jener übernatürlichen Heiligkeit, welche der Gnadenstand an sich verleiht, und welche dem Menschen in statu originali auch dann eigen gewesen wäre, wenn das Wort nicht wäre Fleisch geworden; sie entspringt vielmehr auch aus der Verbindung des Gerechtfertigten mit dem Gottmenschen, kraft welcher, wie die Väter sagen, die menschliche Natur in allen ihren Individuen in einer besonderen Weise geadelt worden ist. Auch das Tridentinum (Sess. 6 de iustif. cap. 16) legt vor allem auf diese Vereinigung des Gerechtfertigten mit Christus Gewicht. Vgl. S. Th. 1. 2 q. 114 a. 2;

1777. Erfordernisse zum meritum de condigno von seiten des Objektes: sittliche Güte;

2. von seiten des Objektes, *ex parte operis*,

a. die sittliche Güte des Werkes, *bonitas* operis. Der meritorische Akt muß also sein

α. ein positiver Akt. Unterlassungen können nur indirekt,

nämlich vermöge der Akte, durch welche sie verursacht sind, z. B. der Selbstverleugnung, als meritorisch bezeichnet werden;

β. frei im wahren Sinne des Wortes, also nicht blos a coactione, wie Jansenius wollte, sondern auch a necessitate *interna.* Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione. Prop 3 Jansenii;

γ. gut, wobei der Grundsatz gilt: Bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu. Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, als ob beigemischte Sünden und Unvollkommenheiten die Güte eines Werkes zerstörten; wohl aber können sie dieselbe mindern;

b. die Übernatürlichkeit des Werkes, *supernaturalitas* operis. Das meritorische Werk muß übernatürlich sein, und zwar nicht bloß *secundum modum,* insofern es nämlich bloß mit dem Beistande der aktuellen Gnade gesetzt wird, sondern auch *secundum substantiam operis.* Es muß daher aus dem übernatürlichen Glauben entspringen und wenigstens durch virtuale Intention auf Gott als unser übernatürliches Ziel gerichtet sein. Übernatürlichkeit, und zwar secundum substantiam.

Dieses ist am vollkommensten der Fall, wenn der Akt a caritate elicitus oder imperatus ist; denn die Liebe steht am vollkommensten in Proportion zur ewigen Glückseligkeit. Daher beantwortet der hl. Thomas die Frage: Utrum gratia sit principium meriti *principalius* per caritatem quam per alias virtutes affirmativ; denn: Motus humanae mentis ad fruitionem divini boni est proprius actus caritatis, per quem omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundum quod aliae virtutes imperantur a caritate . . . Id quod ex amore facimus, maxime voluntarie facimus. S. Th. 1. 2 q. 114 a. 4 c.

Nichtsdestoweniger ist ganz gewiß zum meritorischen Akte nicht unbedingt die vollkommene Liebe zu fordern; es genügt auch schon der *amor concupiscentiae,* welcher in der Hoffnung und in der heilsamen Furcht enthalten ist. Ermuntert ja das Wort Gottes selbst mit dem Hinweis auf den himmlischen Lohn zu meritorischen Akten. Vgl. *Ps.* 118, 112; 1 *Cor.* 15, 58; *Gal.* 6, 9; *Col.* 3, 24; *Hebr.* 6, 10; 10, 35. Nur der amor *mercenarius,* welcher den Lohn abgesehen von Gott und nicht Gott sucht, ist nutzlos. S. Th. 2. 2 q. 19 a. 4. 1778. Amor concupiscentiae genügt.

Scholion. Die Größe oder der Grad des Verdienstes richtet sich demnach 1779. Die Größe des Verdienstes.

1. nach der Stufe der heiligmachenden Gnade;

2. nach der Beschaffenheit des Werkes und zwar

a. nach der Vollkommenheit der Absicht oder der Reinheit und Größe der Liebe, aus der es entspringt;

b. nach der Würde des Werkes. Daher sind Werke der göttlichen Tugenden an sich vollkommener als Akte der sittlichen Tugenden;

c. nach der quantitas operis, d. h. nach der Größe des geübten Guten an sich und im Verhältnis zur handelnden Person;

d. nach den Umständen, der Dauer, der Intensität und der, jedoch nicht aus eigner Schuld entspringenden Schwierigkeit;

3. von seiten Gottes das Versprechen, den Gerechten das ewige Leben als Lohn für die guten Werke zu geben, *promissio mercedis aeternae.* 1780. Erfordernis zum meritum de condigno von seiten Gottes.

Man unterscheidet ein doppeltes *debitum,* nämlich Debitum fidelitatis und debitum iustitiae.

a. debitum *fidelitatis.* Wenn nämlich Gott unter einer Bedingung

etwas nicht als Lohn, wohl aber als Gnadengabe verheißen hat, so ist er an sich allerdings verpflichtet, wenn die Bedingung erfüllt wird, das Versprochene zu geben, aber nicht vermöge seiner Gerechtigkeit, sondern vermöge seiner Treue. So ist den Betern Erhörung und den Büßern Verzeihung versprochen, aber keineswegs verdienen sie dieselbe *de condigno;*

b. debitum *iustitiae.* Wird ein gerechter Lohn für Handlungen versprochen, welche dieses Lohnes wahrhaft würdig sind, so entsteht ein debitum iustitiae, wie es zum meritum de condigno notwendig ist. Ein Versprechen von seiten Gottes, unsere guten Werke zu belohnen, ist aber notwendig, da er dieselben anzunehmen nicht verpflichtet ist. Im debitum iustitiae ist also ein Doppeltes ausgesprochen, einesteils daß der himmlische Lohn von Gott versprochen ist, und anderenteils daß die Werke, wofür er versprochen ist, dieses Lohnes würdig sind.

1781. Die zwei wesentlichen Momente des Verdienstes vor Gott.

Hiergegen könnte man einwenden: Wenn die meritorischen Werke des Lohnes wahrhaft würdig sind, wozu noch ein Versprechen? und wenn ein Versprechen notwendig, wie kann man dann sagen, daß die Werke nach dem Gesetze der Gerechtigkeit des Lohnes würdig sind? Allein weit entfernt, daß diese beiden Sätze einander widersprechen, bilden sie, wie wir noch näher sehen werden, die zwei wesentlichen Momente des Verdienstes vor Gott. Das göttliche Versprechen ist notwendig, damit die absolute Freiheit und Oberherrlichkeit Gottes dem Geschöpfe gegenüber gewahrt werde. Gott kann nur durch seinen eigenen freien Willen dem Geschöpfe gegenüber verbunden werden. Daher ist dieser freie göttliche Ratschluß oder das Versprechen der letzte Grund alles Verdienstes Gott gegenüber.

Allein durch denselben Ratschluß, durch den Gott die Belohnung unserer guten Werke will, will er auch, daß diese Werke des Lohnes würdig seien, und weil sein Wille wirksam ist, macht er sie auch dazu. Was demnach die meritorischen Akte formaliter verdienstlich macht, ist nicht das göttliche Versprechen, sondern die göttliche Gnade.

Fehlt eines der genannten Erfordernisse, so kann von einem meritum de condigno nicht die Rede sein, wohl aber da, wo der Gnadenstand oder die promissio fehlt, vorausgesetzt daß die andern Bedingungen vorliegen, von einem meritum de congruo.

§ 166. Verdienstlichkeit der guten Werke.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VIII § 474; *Mazzella,* De gratia Christi Disp. 6 a. 1.

1782. Die Verdienstlichkeit der guten Werke

Die guten Werke des Gerechtfertigten konstituieren ein wahres Verdienst, für welches die göttliche Gerechtigkeit Gnade und Glorie als Lohn verleiht.

Die These ist *de fide.*

I. Sie wird bewiesen

nach der heiligen Schrift:

1. aus der heiligen Schrift. Dieselbe lehrt wiederholt, daß ein Gericht und eine Vergeltung nicht nur für die Bösen, sondern auch für die Guten stattfindet. Ja, sie bezeichnet die Seligkeit ausdrücklich als einen Lohn der guten Werke: Gaudete et exsultate, quoniam merces vestra copiosa est in coelis. *Matth.* 5, 12. Reddet unicuique secundum opera eius. *Matth.* 16, 27. Venite benedicti Patris mei,

possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi. Esurivi enim et dedistis mihi manducare. *Matth.* 25, 34 sqq. Unusquisque autem propriam mercedem accipiet secundum suum laborem. 1 *Cor.* 3, 8. Dieser Lohn des Himmels aber wird auf die Gerechtigkeit Gottes, des Richters, zurückgeführt: Reposita est mihi corona *iustitiae*, quam reddet mihi Dominus in illa die *iustus iudex*. 2 *Tim.* 4, 8. Non enim *iniustus* Deus, ut obliviscatur operis vestri. *Hebr.* 6, 10. Hierin ist auch ausgesprochen, daß die Verdienstlichkeit *de condigno* ist, da sie mit dem Richteramt in Zusammenhang steht. Vgl. noch *Prov.* 11, 18; *Sap.* 5, 16; *Js.* 40, 10; *Rom.* 2, 5 sqq; *Col.* 3, 23 sq; *Phil.* 3, 14; *Hebr.* 11, 6; *Apoc.* 22, 12 u. s. w.;

2. aus der Lehre der Väter. Sinite me, bestiarum escam fieri, ut possim Deum mereri. *Ignat.*, In Ep. ad Rom. n. 4. Homo ex operibus iustitiae salvatur. *Basil.*, De Spir. S. c. 24. Vita aeterna est totum praemium, cuius promissione gaudemus. Nec praemium potest praecedere merita et prius homini dari, quam dignus est. Quid enim hoc est iniustius et quid iustius Deo? Non ergo debemus poscere praemium, antequam mereamur accipere. *Aug.*, De morib. eccl. cath. l. 1 c. 25 n. 55. Andere Väterstellen siehe bei *Mazzella*, l. c. pag. 803 sq.; nach der Lehre der Väter;

3. aus der Lehre der Kirche. nach der Lehre der Kirche:

a. Schon das zweite Konzil von Orange erklärt: Debetur merces bonis operibus, si fiant, sed gratia, quae non debetur, praecedit, ut fiant. Can. 18. Konzil von Orange;

b. Cölestin I. schreibt in seinem Briefe ad episcop. Galliae: Tanta est erga omnes homines bonitas Dei, ut nostra velit esse merita, quae sunt ipsius dona, et pro his, quae largitus est, aeterna praemia sit donaturus. Cap. 12. Cölestin I.;

c. Das Florentinum lehrt im Decretum Unionis, daß die Stufen der Seligkeit verschieden sind pro meritorum diversitate. Florentinum;

d. Das Tridentinum endlich bestimmt: Si quis dixerit, iustos non debere pro bonis operibus, quae in Deo fuerint facta, exspectare et sperare aeternam retributionem a Deo per eius misericordiam et Jesu Christi meritum, si bene agendo et divina mandata custodiendo usque in finem perseveraverint: anathema sit. Sess. 6 de iustif. can. 26. Ferner: Si quis dixerit, hominis iustificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius iustificati merita, aut ipsum iustificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum, cuius vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriae augmentum: anathema sit. L. c. can. 32. Tridentinum.

In welchem Sinne aber wird hier überall Verdienst genommen? In dem des meritum *de condigno*, das nach dem Gesetz der Gerechtigkeit einen Rechtsanspruch, oder bloß des meritum *de congruo*, das nach dem Gesetz der Billigkeit einen Billigkeitsanspruch auf Lohn besitzt? 1783. Welches Verdienst in den Beweisquellen gemeint ist.

Hierauf ist mit der sententia *communis* et *certissima* zu erwidern, daß die opera meritoria im eigentlichen und strengen Sinne, also de con-

digno verdienstlich sind. Dies ergibt sich auch unzweifelhaft aus den angeführten Zeugnissen. Die heilige Schrift sagt ausdrücklich: Dignus est operarius mercede sua (*Luc.* 10, 7) und gründet die Belohnung auf die Gerechtigkeit, so zwar, daß Gott ungerecht wäre, wenn er den guten Werken ihren Lohn vorenthielte: Non est iniustus Deus, ut obliviscatur operis vestri. *Hebr.* 6, 10. Daher nehmen die Väter keinen Anstand, Gott als *Schuldner* des Gerechten zu bezeichnen.

1784. Der Himmel ist ein Gnadengeschenk.

II. Während es feststeht, daß der Gerechtfertigte sich wahre Verdienste bei Gott erwerben kann, erklären auf der andern Seite Schrift, Väter und kirchliche Lehrentscheidungen die ewige Seligkeit für ein *Gnadengeschenk der göttlichen Barmherzigkeit, das Christus uns verdient hat, und dem unsere Gerechtigkeit und unsere guten Werke keineswegs entsprechen.*

Wie diese beiden Wahrheiten sich miteinander vereinigen lassen, werden wir nach dem Bisherigen leicht einsehen.

1. *Der Himmel ist ein Gnadengeschenk.*

1785. Es ist pure Gnade, daß Gott den Himmel als Lohn bestimmt hat.

a. Dies ist schon deshalb der Fall, weil es *pure Gnade* ist, daß uns Gott für unsere guten Werke einen Lohn, und zwar einen solchen Lohn bestimmt hat.

α. Es ist Gnade, daß er *überhaupt* einen Lohn bestimmt hat; denn an sich schuldet Gott seinen Geschöpfen keinen Lohn, was sie auch immer thun mögen, da sie schon vermöge ihres Daseins als Eigentum und Knechte Gottes zu seinem Dienst und seiner Verherrlichung verpflichtet sind. Cum feceritis omnia, quae praecepta sunt vobis, dicite: Servi inutiles sumus; quod debuimus facere, fecimus. *Luc.* 17, 10.

Deshalb gründet sich auch alles Verdienst der Geschöpfe im letzten Grunde auf das Versprechen Gottes. Beatus vir . . . accipiet coronam vitae, quam *repromisit* Deus diligentibus se. *Jac.* 1, 12. Daher wird auch der himmlische Lohn selbst Verheißung genannt. Haereditabunt *promissiones*. *Hebr.* 6, 12. Gott wird demnach unser Schuldner nicht dadurch, daß wir ihm etwas gegeben haben: Quis prior dedit illi, et retribuetur ei? (*Rom.* 11, 35; vgl. *Job* 35, 7), sondern dadurch, daß er uns aus purer Gnade etwas verspricht.

β. Noch viel weniger verdienen unsere Werke den unaussprechlich großen und ewigen Lohn, der uns versprochen ist. Non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis. *Rom.* 8, 18.

1786. Das Verdienen des Lohnes beruht auf der Gnade Gottes.

b. Sodann aber ist der Himmel ein Gnadengeschenk, weil das *Verdienen* dieses uns versprochenen Lohnes ganz und gar auf der *Gnade Gottes* beruht, durch welche allein verdienstliche Werke möglich und wirklich sind. Daher kann auch der Mensch keines Verdienstes sich rühmen, als hätte er es aus sich selbst. Vgl. *Rom.* 3, 27. Wohl aber kann er sich rühmen in Gott: Qui gloriatur, in Domino glorietur. 1 *Cor.* 1, 31.

Hieraus ergibt sich bereits, daß die belohnende Gerechtigkeit Gottes nicht iustitia *commutativa*, sondern iustitia *distributiva* ist, und zwar eine solche, die ihren letzten Grund nicht in der Gerechtigkeit, sondern in der Gnade und Barmherzigkeit hat. Non potest hominis ad Deum esse iustitia secundum absolutam aequalitatem, sed secundum propor-

tionem quandam, in quantum scilicet uterque operatur secundum modum suum. Modus autem et mensura humanae virtutis homini est a Deo. Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis; ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam operationem quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit. S. Th. 1. 2 q. 114 a. 1 c.

1787. Glorie u. Gnade werden uns um der Verdienste Christi willen gegeben.

c. Ein Gnadengeschenk ist der Himmel endlich um deswillen, weil beides, die Glorie und die Gnade, von Christus uns verdient ist und nur um Christi willen uns gegeben wird. Christus hat uns die Glorie verdient, und nur auf sein Verdienst gestützt, haben wir einen Rechtsanspruch auf den Himmel. Er hat uns ferner verdient die Gnade, kraft welcher wir den Himmel verdienen und des Verdienstes Christi teilhaftig werden.

Daher ist klar, daß all unser Verdienst auf dem Verdienste Christi als seiner ersten Ursache beruht, d. h. Christi Verdienst macht unsere Werke verdienstlich, indem es die *causa meritoria* sowohl der göttlichen Verheißung der Glorie, als der *gratia habitualis* und *actualis* ist, durch welche unsere Person und unser Werk übernatürlichen Wert empfängt und, mit Christi Person und Werk vereinigt, an dessen Würde und Verdienst teilnimmt.

1788. Verhältnis unseres Verdienstes zum Verdienste Christi.

Hieraus erhellt, daß nicht etwa unser Verdienst und Christi Verdienst einander koordiniert sind und unser Verdienst durch Christi Verdienst ergänzt wird, als ob der himmlische Lohn teils durch Christus und teils durch uns verdient würde. Das Ganze ist vielmehr *primario* durch Christus verdient, und nur in Kraft des Verdienstes und der Gnade Christi sollen auch wir es *secundario* verdienen.

Damit fällt der Vorwurf der Häretiker, die katholische Lehre von der Verdienstlichkeit der guten Werke beeinträchtige das Verdienst Christi. Das wäre nur dann der Fall, wenn die Kirche lehrte, der Mensch könne aus eigener Kraft ganz oder auch nur zum allermindesten Teile sein Heil und seine Seligkeit verdienen. Aber durch die katholische Lehre wird gerade im Gegenteil die Kraft des Verdienstes Christi im vollsten Maße anerkannt, durch die entgegenstehende Lehre aber beeinträchtigt. Denn:

1789. Was Christi Verdienst und Gnade bewirken.

2. Die Kraft und Wirksamkeit des Verdienstes und der Gnade Christi offenbart sich gerade darin, daß durch sie die Gerechten der Glorie wahrhaft und innerlich würdig, und ihre im Stande der Gnade gewirkten guten Werke wahrhaft verdienstlich sind.

Sowie nämlich Christi Verdienst und Gnade bewirken, daß wir wirklich und innerlich durch die Rechtfertigung vor Gott gerecht werden und nicht bloß durch rein äußerliche Imputation der Gerechtigkeit Christi für gerecht gehalten werden, so bewirken sie auch, daß die im Stande der Gnade gewirkten Handlungen des himmlischen Lohnes wahrhaft würdig sind und denselben wahrhaft verdienen, nicht insofern sie bloß natürliche Akte der Kreatur, sondern insofern sie übernatürlich heilige Akte eines lebendigen Gliedes Christi sind. Das Tridentinum erklärt dies mit folgenden Worten: Cum ille ipse Christus Jesus tamquam caput in membra, et tamquam vitis in palmites, in ipsos iustificatos iugiter virtutem

influat, quae virtus bona eorum opera semper antecedit et comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent: nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis quidem operibus, quae in Deo sunt facta, divinae legi pro huius vitae statu satisfecisse, et vitam aeternam suo etiam tempore, si tamen in gratia decesserint, consequendam, vere promeruisse censeantur; cum Christus, Salvator noster, dicat: Si quis biberit ex aqua, quam ego dabo ei, non sitiet in aeternum; sed fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam. Sess. 6 de iustif. cap. 16.

§ 167. Notwendigkeit der guten Werke.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie. VIII § 473 ff.

1790. Die Notwendigkeit der guten Werke. Wie der Sünder, um gerechtfertigt zu werden, durch opera salutaria auf die Rechtfertigung sich vorbereiten muß, so muß der erwachsene Gerechtfertigte, um selig zu werden, durch *opera meritoria*, d. h. durch gute Werke, vor allem durch Erfüllung des Gesetzes, sich den Himmel verdienen.

Die These ist *de fide* gegen die Lehre der Reformatoren.

I. Der Beweis für dieselbe ergibt sich

nach der heiligen Schrift; 1. aus der heiligen Schrift. Dieselbe bezeichnet die guten Handlungen nicht bloß als Pflichten (*Matth.* 7, 16 sqq.), sondern auch als Bedingung (*Joann.* 15, 10; 1 *Joann.* 2, 24 sq.) und als Mittel zur Erlangung der Seligkeit, letztere aber als Lohn der ersteren. Vgl. *Matth.* 5, 16; 19, 17; 28, 20; *Joann.* 14, 21; *Rom.* 2, 13; 1 *Cor.* 15, 58; *Gal.* 6, 9; *Phil.* 4, 8; *Col.* 1, 10; 1 *Thess.* 4, 1 sqq.; 2 *Thess.* 1, 11; 1 *Tim.* 6, 12 sqq. Auch folgt die Notwendigkeit der guten Werke aus allen für die vorhergehende These angeführten Stellen. Ja die ganze heilige Schrift ist ein beständiger Beweis für die Wahrheit unseres Satzes. Daher sind die guten Werke nicht bloße Zeichen, sondern *conditio sine qua non*, und nicht bloße Bedingung, sondern Ursache, und zwar sekundäre meritorische Ursache der Seligkeit. Vgl. n. 1784 ff.;

nach der Lehre der Väter; 2. aus der Lehre der hl. Väter, welche, insbesondere der heil. Augustinus, die Behauptungen der Antinomisten scharf bekämpften;

in den Lehrentscheidungen der Kirche; 3. aus den Aussprüchen der Konzilien. Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia omnes baptizati Christo auxiliante et cooporante, quae ad salutem pertinent, possint et *debeant*, si fideliter laborare voluerint, adimplere. *Arausic. II* can. 25. Das Tridentinum aber erklärt: Si quis dixerit, nihil praeceptum esse in Evangelio praeter fidem, cetera esse indifferentia, neque praecepta, neque prohibita, sed libera; aut decem pracepta nihil pertinere ad christianos: anathema sit. Sess. 6 de iustif. can. 19. Si quis hominem iustificatum et quantumlibet perfectum dixerit non teneri ad observantiam mandatorum Dei et Ecclesiae, sed tantum ad credendum, quasi vero Evangelium sit nuda et absoluta promissio vitae aeternae sine conditione observationis mandatorum: anathema sit. L. c. can. 20;

4. aus folgenden *rationes theologicae.*

a. Sowie der Schöpfer in der Naturordnung den Geschöpfen die natürlichen Kräfte und Habitualitäten zu dem Zwecke verliehen hat, damit sie dieselben gebrauchen zu den ihrer Natur entsprechenden Akten, so hat er auch in der übernatürlichen Gnadenordnung die eingegossene Gerechtigkeit und die Tugenden mit der Bestimmung verliehen, daß der Gerechtfertigte dieselben auch bethätige, und ihn zu dieser Bethätigung verpflichtet. Obwohl daher jeder selig wird, der im Stande der Gnade aus der Welt scheidet, so kann doch der Erwachsene nicht längere Zeit den Gnadenstand bewahren, ohne heilige und verdienstliche Akte zu setzen durch seinen freien Willen und mit der aktuellen Gnade. rationes theologicae;

b. Das Gesetz ist für den Gerechtfertigten keineswegs aufgehoben; er ist vielmehr um so strenger zu dessen Erfüllung verpflichtet, je größere Gnaden er besitzt. Die christliche Freiheit besteht nicht in der Freiheit vom Gesetze, sondern in der Freiheit von der Sünde, durch welche das Gesetz übertreten wird. Da der Gerechtfertigte also alle unter schwerer Sünde verpflichtenden Gebote erfüllen muß, wenn er die heiligmachende Gnade nicht verlieren will, so muß er mit gleicher Notwendigkeit gute Werke verrichten.

II. Im vollen Gegensatz hierzu steht die Lehre der Reformatoren.

1. Ursprünglich und konsequent leugneten die Reformatoren selbst die Möglichkeit guter Werke. Nachdem die Behauptung Luthers, jedes gute Werk der Gerechten sei eine läßliche Sünde, von Leo X. censurirt worden war, ging er zur Behauptung über: Omne opus iusti damnabile est et peccatum *mortale*, si iudicio Dei iudicetur; es werde aber dem Gerechtfertigten nicht als peccatum mortale, sondern nur als peccatum veniale um seines Glaubens willen angerechnet. Ungefähr das nämliche lehrten auch Melanchthon und Calvin. 1791. Die Protestanten leugneten die Möglichkeit der guten Werke.

Freilich milderte schon die von Melanchthon verfaßte Apologia Confessionis Augustanae art. 4 § 50 diese Lehre und gab eine impletio legis exigua et immunda zu. Aber sie hielt an dem Satz fest, der Mensch könne in diesem Leben das Gesetz nicht genügend erfüllen. Diese Behauptung ist jedoch keineswegs identisch mit dem katholischen Satze, daß auch der Gerechte von läßlichen Sünden nicht frei bleibt; denn einesteils kann der Gerechte an sich jede läßliche Sünde meiden und anderenteils wird weder die Gerechtigkeit durch läßliche Sünden aufgehoben, noch werden die guten Werke durch sie befleckt und ihrer Verdienstlichkeit beraubt.

2. Wenn aber die Protestanten in gewisser Weise auch eine Möglichkeit guter Werke zugaben, so leugneten sie um so entschiedener deren Notwendigkeit. Zum Heile ist nur der Glaube notwendig; die guten Werke aber sind überflüssig. 1792. Die Protestanten über die Notwendigkeit der guten Werke. Georg Major. Nikolaus von Amsdorf. Konkordienformel.

Dieser Lehre von der Überflüssigkeit der guten Werke zum Heile gegenüber stellte der Wittenberger Professor Georg Major im Jahre 1551 den Satz auf: gute Werke seien zur Seligkeit notwendig; jedoch gehörten sie nicht, wie die Katholiken meinten, wesentlich zur Bethätigung der Gerechtigkeit und verdienten nicht den Himmel, sondern seien eine positiv von Gott geforderte, aber nicht zum Wesen der Gerechtigkeit gehörende Bedingung der Seligkeit. Allein diese Lehre wurde von den meisten

lutherischen Theologen als Ketzerei bekämpft, und Nikolaus von Amsdorf schrieb 1559 gegen dieselbe die Schrift: „Daß die Propositio ‚Gute Werke sind zur Seligkeit schädlich‘ eine rechte, wahre, christliche Propositio sei, durch die heiligen Paulum und Lutherum gelehrt und gepredigt."

Diese beiden Gegensätze suchte die Konkordienformel dadurch zu vermitteln, daß sie einesteils die majoristische Lehre von der Notwendigkeit der guten Werke verwarf und verbot, in den Artikel von der Rechtfertigung und unserem Heile die Notwendigkeit der guten Werke aufzunehmen, auf der andern Seite aber erklärte, gute Werke seien nützlich, da sie einen zeitlichen Lohn und auch eine besondere accidentelle Belohnung im Himmel zur Folge hätten. Vgl. Sol. Decl. art. 4 § 22 sqq.

1793. Die späteren und neueren protestantischen Theologen.

3. Die späteren und namentlich neueren protestantischen Theologen haben in mannigfaltiger Weise wieder die guten Werke als Zeichen und Früchte der Rechtfertigung für notwendig erklärt, teils in ungenügender Weise, teils im Sinne der katholischen Lehre, wobei sie sich dann meistens bemühten, die katholische Lehre anders darzustellen, als sie wirklich ist, um nicht mit ihr übereinzustimmen.

1794. Gesetz u. Evangelium nach den Protestanten.

4. Aus dem Bisherigen erklärt sich auch die reformatorische Lehre vom Gesetz und seinem Verhältnis zum Evangelium. Das Gesetz, so meinten die Reformatoren, habe nur die Bestimmung, durch Erschütterung des Gewissens zu Christus zu führen, für den Gläubigen und Gerechten aber sei das Gesetz aufgehoben, und das Evangelium sei nicht Gesetz, sondern nur Verheißung der Sündenvergebung.

§ 168. Gegenstand des Verdienstes.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VIII. § 476.

1795. Die erste Gnade kann nie verdient werden.

I. In keiner Weise kann der Mensch die erste aktuelle Gnade, *prima* gratia, sich verdienen, also weder de condigno, noch de congruo.

1796. Was der Sünder verdienen kann de congruo fallibili und de congruo infallibili.

II. Der Sünder kann verdienen

1. auf Grund aktueller Gnaden de congruo *fallibili* weitere aktuelle Gnaden, welche auf die Rechtfertigung disponieren. De congruo *fallibili* wird dieses Verdienst genannt, weil ein Versprechen von seiten Gottes, diese Gnaden dem Sünder zu verleihen, nicht existiert;

2. durch einen Akt vollkommener Reue oder einen mit dem würdigen Empfang des Bußsakramentes verbundenen Akt unvollkommener Reue de congru *infallibili* seine Rechtfertigung. Er kann sie de congruo *infallibili* verdienen, weil Gott sie ihm auf die genannten Akte hin zu verleihen versprochen hat; sie wird ihm daher zwar nicht titulo *iustitiae* verliehen, da ihm der status gratiae fehlt, aber auch nicht bloß titulo *benignitatis*, sondern auch titulo *fidelitatis*.

1797. Lehre der heiligen Schrift und der Kirche über das Verdienst des Sünders.

Daß der Sünder in der angegebenen Weise de congruo infallibili verdienen kann, ergibt sich

a. aus der heiligen Schrift. Ego diligentes me diligo. *Prov.* 8, 17. Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum. *Luc.* 7, 47. Caritas operit multitudinem peccatorum. 1 *Petr.* 4, 8. Vgl. auch die Lehre vom Bußsakrament;

b. aus der Lehre der Kirche. Docet praeterea (sancta

Synodus), esti contritionem hanc aliquando caritate perfectam esse contingat hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum (poenitentiae) actu suscipiatur, ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto . . . non esse adscribendam. *Trident.*, Sess. 14 de poen. cap. 4.

III. Der Gerechte kann verdienen

1. sich selbst

1798. Was der Gerechte sich selbst verdienen kann.

a. *de condigno* die Vermehrung der heiligmachenden Gnade und das ewige Leben. Daß der Gerechtfertigte dies wirklich verdienen kann, ist Dogma; daß er es *de condigno* verdienen kann, ist sententia *certa*.

Demnach ist Gegenstand des Verdienstes das *augmentum* gratiae sanctificantis und damit eo ipso das entsprechende *augmentum* gloriae. Nun fragt es sich aber, ob auch die Glorie selbst, wenn man so sagen will, die *prima* gloria Gegenstand des Verdienstes ist.

Es könnte nämlich scheinen, es sei das nicht der Fall, da ja auch die prima gratia nicht verdient werden kann. Allein da die Schrift und die Tradition überall die Glorie schlechthin als Lohn der Gerechten bezeichnen und das Tridentinum erklärte: Bona opera mereri vitam aeternam . . . . atque etiam gloriae augmentum, so ist wohl mit der sententia *communis* anzunehmen, daß bei den Erwachsenen nicht bloß die Vermehrung der Glorie, sondern auch die Glorie selbst Gegenstand des Verdienstes ist. Dies wird wohl am besten dadurch erklärt, daß durch die libera susceptio gratiae sanctificantis nicht zwar diese Gnade selbst, wohl aber die Glorie verdient werde. Dicendum, quod preparatio hominis ad gratiam habendam quaedam est simul cum ipsa infusione gratiae; et talis operatio est quidem meritoria, sed non gratiae, quae iam habetur, sed gloriae, quae nondum habetur. S. Th. 1. 2 q. 112 a. 2 ad 1;

b. *de congruo fallibili*

α. aktuelle Gnaden;

β. die Gnade der Beharrlichkeit;

γ. die spätere Bekehrung nach etwaigem Falle. Vgl. übrigens S. Th. 1. 2 q. 114 a. 7, wo der englische Lehrer dieses Verdienst entschieden bestreitet;

2. für andere und zwar *de congruo fallibili*

1799. Was der Gerechte anderen verdienen kann.

a. aktuelle Gnaden, durch welche der Sünder sich bekehren, der Gerechte aber durch Ausübung guter Werke die Vermehrung der heiligmachenden Gnade und der Glorie sich verdienen kann;

b. die Gnade der Beharrlichkeit;

c. die *prima* gratia für Ungläubige wie für Sünder. Vgl. S. Th. 1. 2 q. 114 a. 6.

1800. Warum der Gerechte auch für andere verdienen kann.

Daß der Gerechte aber überhaupt auch für andere verdienen kann, hat seinen Grund darin, daß er im Verhältnisse innigster Freundschaft zu Gott steht. Quia homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundum amicitiae proportionem, ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius. S. Th. 1. 2 q. 114 a. 6 c.

1801. Ob man auch zeitliche Güter verdienen könn. Die Frage, ob man auch zeitliche Güter verdienen könne, beantwortet der hl. Thomas: Quodsi temporalia bona considerentur, prout sunt utilia ad opera virtutum, quibus perducimur in vitam aeternam, secundum hoc directe et simpliciter cadunt sub merito, sicut et augmentum gratiae et omnia illa, quibus homo adiuvatur ad perveniendum in beatitudinem post primam gratiam .... Si autem considerentur huiusmodi temporalia bona secundum se, sic non sunt simpliciter bona hominis, sed secundum quid; et ita non simpliciter cadunt sub merito, sed secundum quid, in quantum scilicet homines moventur a Deo ad aliqua temporaliter agenda, in quibus suum propositum consequuntur Deo favente. S. Th. 1. 2 q. 114 a. 10 c.

Die Sakramentenlehre.

Erster Teil.

Von den Sakramenten im allgemeinen.

§ 169. Name und Begriff des Sakramentes.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie. IX § 477 ff.; *Franzelin*, De sacramentis in genere. Thes. 1; Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. I § 2. 3.

I. Seiner Etymologie nach bedeutet das Wort *sacramentum* etwas Heiliges und Geheimnisvolles. 1802. Sakrament etymologisch und bei den Profanschriftstellern.

Bei den heidnischen Profanschriftstellern bezeichnet sacramentum den Fahneneid oder auch die im Prozesse von beiden Parteien zu deponierende Geldsumme, welche ursprünglich zu religiösen Zwecken verwendet wurde.

Hier interessiert uns nur der Gebrauch des Wortes sacramentum, μυστήριον, in der heiligen Schrift, in welcher es bedeutet

1. etwas Verborgenes im allgemeinen, ein Geheimnis (*Tob.* 12, 7), insbesondere ein Geheimnis der Offenbarung, namentlich der Erlösung (*Eph.* 1, 9; 3, 9; *Col.* 1, 27; 1 *Tim.* 3, 16); 1803. Sakrament in der heiligen Schrift.
2. das Zeichen eines Geheimnisses (*Apoc.* 1, 20; 17, 7).

An letztere Bedeutung vor allem schließt sich die dogmatische Bedeutung des Wortes Sakrament im engeren Sinne an, in welchem es schon im höchsten Altertume vorkommt. Freilich bezeichnete man damit alles, was irgendwie den Charakter des Geheimnisvollen und Heiligen an sich trug, aber doch auch schon von Gott angeordnete Zeichen, welche unsichtbare Gnade andeuten und bewirken. Diese letzte, specifische Bedeutung des Wortes wurde immer mehr die ausschließliche.

II. Alle katholischen Definitionen von Sakrament laufen darauf hinaus, daß das sinnfällige Zeichen (signum rei sacrae) das Übernatürliche (res sacra, res sacramenti) nicht bloß bedeutet, sondern auch *instrumentaliter* bewirkt. Daher wird auch das Sakrament kurz definiert als *signum practicum rei sacrae* oder als *signum efficax gratiae*. Der hl. Thomas definiert das Sakrament: Signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines. S. Th. 3 q. 60 a. 2. Genauer ist die Definition des Römischen Katechismus: Sacramentum est res sensibus subiecta, quae ex Dei institutione, sanctitatis et iustitiae tum significandae tum efficiendae vim habet. P. 2 c. 1 q. 8. 1804. Definition des Sakramentes im dogmatischen Sinne.

Das Übernatürliche, welches durch die Sakramente bewirkt wird, ist im allgemeinen die Rechtfertigung oder Heiligung (gratia *generalis*), zu der sich die besondere Wirkung der einzelnen Sakramente (gratia *sacramentalis*) als Accessorium verhält.

1805. Wesentliche Momente des Sakramentes: Folgende wesentliche Momente sind im Begriffe des Sakramentes enthalten. Das Sakrament ist nämlich

res sensibus subiecta; 1. eine *res sensibus subiecta*, d. h. etwas, was irgendwie wahrgenommen werden kann, Sache, Wort, Handlung;

signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum: 2. ein *signum*. Die res sensibus subiecta muß nämlich eine gewisse Ähnlichkeit haben mit dem durch sie angedeuteten Übernatürlichen. In dieser Beziehung sagt der hl. Augustinus: Si sacramenta quandam similitudinem earum rerum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent. Ep. 98 n. 9. Zeichen sind entweder natürlich oder willkürlich. Die Sakramente sind insofern willkürliche Zeichen, als sie von Gott frei gewählt sind; insofern aber Gott dem Wesen der einzelnen Sakramente entsprechende Zeichen wählte, sind sie auch natürliche Zeichen.

Man kann nun die Sakramente in dreifacher Hinsicht als Zeichen oder Symbole betrachten, nämlich

a. als signa *rememorativa*, insofern sie uns an das Leiden Christi, die causa meritoria aller Gnaden erinnern;

b. als signa *demonstrativa*, insofern sie auf die gegenwärtige res sacra, die durch das Sakrament bewirkte Gnade hindeuten;

c. als signa *prognostica*, insofern sie hinweisen auf die zukünftige Herrlichkeit, das Ziel unserer Heiligung. Vgl. S. Th. 3 q. 60 a. 3 c;

signum practicum: 3. nicht bloß Zeichen oder Sinnbild, signum *theoreticum*, sondern zugleich Mittel oder Träger des Unsichtbaren, signum *practicum* oder *efficax*, welches dasjenige, was es bedeutet, auch bewirkt. Das Sakrament ist also nicht bloß signum, sondern auch *causa*, aber weder causa *efficiens*, noch causa *meritoria*, noch causa *formalis*, sondern causa *instrumentalis*. Vgl. *Trident.*, Sess. 6 de iustif. cap. 7. Sacramenta Novae Legis simul sunt causae et signa; et inde est quod, sicut communiter dicitur, *efficiunt, quod figurant*. S. Th. 3 q. 62 a. 1 ad 1. Causa *instrumentalis* non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum, quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti .... Et hoc modo sacramenta Novae Legis gratiam causant: adhibentur enim ex divina ordinatione hominibus ad gratiam in eis causandam. S. Th. 3 q. 62 a. 1 c;

Einsetzung durch Christus. 4. von Christus eingesetzt und zwar als eine bleibende Institution in seiner Kirche, signum permanenter et lege stabili institutum.

1806. Protestantische Definitionen. III. Das Gemeinsame aller protestantischen Definitionen liegt darin, daß sie die Sakramente als *causae instrumentales* der Gnade, also gerade das Wesentliche am Sakrament, leugnen und nur die Nebenzwecke der Sakramente festhalten. So definierte sie Luther als Zeichen der göttlichen Verheißung, Zwingli als Zeichen des christlichen Bekenntnisses, und Calvin wollte sie als Symbole für beides betrachtet wissen.

Diese Begriffsbestimmung folgt notwendig aus der protestantischen Rechtfertigungslehre, nach welcher die Rechtfertigung nicht in der Eingießung einer inneren Gnade, sondern in der äußeren Imputation

der Gerechtigkeit Christi besteht und die sola fides das Werkzeug ist, durch welches man dieser Imputation sich teilhaftig macht.

§ 170. Kongruenz und Einsetzung der Sakramente.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie. IX §§ 484. 502; *Franzelin*, De sacramentis in genere. Th. 14; Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. I § 6.

I. Während selbstverständlich für Gott keine Notwendigkeit bestand, die Sakramente einzusetzen, wie er auch nach ihrer Einsetzung die freie Macht behält, unmittelbar und ohne Sakramente die Gnaden, welche er will, zu spenden, so ist doch deren Einsetzung im höchsten Grade kongruent

1807. Die Einsetzung der Sakramente ist der menschlichen Natur angemessen.

1. der menschlichen Natur im allgemeinen. Für den Menschen ist nämlich in der Naturordnung aller geistige Verkehr und selbst das innerliche Leben an die Vermittlung der Sinne geknüpft. Schon aus diesem Grunde ist es angemessen, daß Gott in seinem Verkehre mit dem Menschen und bei der Mitteilung seiner Gnaden sich an dieses von ihm als Schöpfer gegebene allgemeine Naturgesetz anschloß. Ganz insbesondere ist dies kongruent bei der Gnadenmitteilung; denn:

1808. Die Sakramente und die Gewißheit der Gnadenmitteilung.

a. Durch die Evidenz des sinnlichen Zeichens, verbunden mit der Glaubensgewißheit, daß Gott mit diesem Zeichen eine bestimmte innere Gnade verknüpft hat, empfängt der Mensch die objektive Gewißheit, daß und welche Gnade und in welchem Augenblick sie ihm zur freiwilligen Aufnahme mitgeteilt wird. Ohne das Sakrament könnte diese Gewißheit nur durch jedesmalige specielle Offenbarung oder durch die sola fides zugleich mit der Gewißheit der Rechtfertigung gegeben werden, was allen Zweifeln, Schwärmereien und Irrtümern Thür und Thor eröffnet, wie die Geschichte des protestantischen Sektenwesens es zeigt. Conditionis humanae naturae proprium est, ut per corporalia et sensibilia in spiritualia et intelligibilia deducatur; pertinet autem ad divinam providentiam, ut unicuique rei provideat secundum modum suae conditionis; et ideo convenienter divina sapientia homini auxilia salutis confert sub quibusdam corporalibus et sensibilibus signis, quae sacramenta dicuntur. S. Th. 3 q. 61 a. 1 c.

1809. Die Gnade eine objektive Gabe durch den geschichtlichen Christus u. Möglichkeit, sich auf dieselbe vorzubereiten.

b. Durch die sakramentale Gnadenspendung wird zugleich scharf und klar daran festgehalten, daß die Gnade eine von Gott durch den geschichtlichen Christus den Menschen zukommende objektive, reale Gabe ist, verschieden vom Geist des Menschen und seiner Thätigkeit. Von jenem Subjektivismus dagegen, der nur von einer rein innerlichen Gnadenmitteilung und einer rein innerlichen Gewißheit derselben etwas wissen will, ist nur ein Schritt zur Identifizierung der Gnade mit dem Menschengeist und seiner eigenen Thätigkeit im Sinne des Rationalismus und des Pantheismus und zur Auflösung des historischen in einen bloß idealen Christus.

c. Durch die Spendung der Gnaden unter äußeren sichtbaren Zeichen ist der Mensch endlich auch im stande, sich auf die Gnade vorzubereiten und mit der bestimmten Vorbereitung sie wirklich zu empfangen. Zu dieser Disposition helfen die sinnlichen Zeichen selbst in überaus wirksamer Weise mit: Erudiunt et excitant. *Bonavent.*, Brevil. 6, 1;

2. der Beschaffenheit des gefallenen Menschen insbesondere.

1810. Die Einsetzung der Sakramente ist dem gefallenen Menschen angemessen.

a. Ins Sinnliche versunken, wird der Mensch durch das Sinnliche wieder zu Gott erhoben: Ut medelam ferret inde, hostis unde laeserat.

b. Dieses Sinnliche am Sakrament aber wird uns zum Heilmittel, besonders

α. gegen den Stolz, den es demütigt. Hierüber heißt es im Römischen Katechismus: Quod in christianae pietatis studio plurimi faciendum est, (sacramenta) humanae mentis superbiam edomant ac comprimunt nosque ad humilitatem exercent, dum sensibilibus elementis subicere nos cogimur, ut Deo obtemperemus, a quo antea impie defeceramus, ut mundi elementis serviremus. P. 2 c. 1 q. 9;

β. gegen Kleinmut und Verzweiflung;

1811. Ebenso dem Verhältnis der Menschen zu einander und

3. dem Verhältnis der Menschen zu einander, welche, wie innerlich durch die Gnade, so äußerlich durch die Sakramente im Leibe der Kirche miteinander verbunden und dadurch zu gegenseitiger Liebe und Eintracht angeregt werden;

1812. dem Verhältnis der Natur zu Gott und zu den Menschen.

4. dem Verhältnis der Natur zu Gott und zu den Menschen. Entweder Natur, Geist und Gott zu identifizieren und so die Natur zu vergöttlichen, oder sie in Opposition zu einander zu setzen und die Natur für etwas Nichtiges oder sogar für etwas Böses zu halten, sind die beiden Grundirrtümer aller falschen Philosophie und Theologie. In Wirklichkeit aber besteht zwischen Natur und Geist sowie zwischen ihnen und Gott Verschiedenheit des Wesens, aber innigste Einheit der Relation. Ihre höchste Verwirklichung hat diese Einheit zwischen Geist und Natur in der Naturordnung im Menschen, der *caro animata*, die Einheit zwischen Gott und den Kreaturen aber in der übernatürlichen Gnadenordnung im Gottmenschen, dem *Verbum caro factum*. Nichts kann nun diesem Grundverhältnis entsprechender sein, als daß Christus in seiner Kirche die Natur zum Mittel seines gnadenreichen Verkehrs mit den Menschen und des Verkehrs der Menschen mit Gott gemacht hat, indem dieselbe dem Menschen, dem König und Priester der Schöpfung, als Gegenstand des Opfers zur Verherrlichung Gottes, Gott aber als Werkzeug der Gnade zur Beseligung der Menschen dient.

Durch die Sünde des Menschen war die Natur entweiht, der Eitelkeit unterworfen und dem Fluche verfallen, und so war sie ein Werkzeug der Sünde für den Menschen, der Verführung für den Satan und des Strafgerichts für Gott. Durch die Erlösung mußte sie wieder werden ein Mittel zur Verherrlichung Gottes, zur Überwindung des Teufels, zur Begnadigung des Menschen. Deswegen hat auch Gott von Anfang an ihrer zur Vermittlung seiner Offenbarungen und Gnadenerweisungen sich bedient, bis der Herr, der im Alten Bunde im Feuer des Dornbusches, in der Wolkensäule, im Wehen des Windes den Menschen sich genaht, zuletzt selbst Fleisch und dadurch Opfergabe und das große Sakrament geworden ist, um unter den Gestalten von Brot und Wein beides bis zum jüngsten Tage zu bleiben. Und wie er den heiligen Geist im Sturme und in Feuerflammen am Pfingsttage sichtbar mitteilte, so spendet er auch allezeit die Gaben des heiligen Geistes durch die sichtbaren Zeichen des Wassers, Öls, Balsams und des menschlichen Wortes. Wie er endlich die Natur in der Gnadenzeit zum Zeichen und Werkzeug seiner Erlösungsgnade gemacht, wird er sie auch nach

der Auferstehung in der Verklärung des neuen Himmels und der neuen Erde zu einem Spiegel seiner Glorie und zu einem Mittel unserer Seligkeit machen.

Hieraus ergibt sich, daß die Einsetzung der Sakramente im höchsten Grade **Gottes würdig** ist, und zwar würdig 1813. Die Einsetzung der Sakramente ist Gottes würdig.

a. seiner **Allmacht**, welche das Größte durch das Kleinste wirkt. Vgl. *Cat. Rom.*, P. 2 c. 1 q. 6;

b. seiner **Weisheit**, welche unseren Bedürfnissen so vollkommen entgegenkommt, indem sie uns angenehme und zugleich wirksame Heilmittel schenkt, und das, was zur Sünde diente, zum Werkzeug des Heiles macht;

c. seiner **Barmherzigkeit**, die in den Sakramenten unversiegbare und leicht zugängliche Quellen des Heiles uns eröffnet hat;

d. seiner **Gerechtigkeit**, die eben dadurch so gründlich uns demütigt und durch Demut uns heilt;

e. seiner **Heiligkeit**, welche die Kreatur bis zu ihren äußersten Enden heiligen will;

f. seiner **Liebe**, die alles zur Vereinigung führt, Geist und Leib, Himmel und Erde, Gott und Kreatur.

Blinde Lästerung ist daher die Behauptung, nach der katholischen Sakramentenlehre werde Gott den Menschen, ja der Materie unterworfen, ähnlich wie in der heidnischen Magie, da ja gerade umgekehrt in den Sakramenten Gott seine unumschränkte Macht über alle Kreatur bethätigt und der Materie mit unbedingter Freiheit als seines Werkzeuges, des Menschen aber als seines Dieners sich bedient. Die heidnische Magie ist das gerade Gegenteil, da sie durch natürliche Mittel übernatürliche Mächte in den Dienst der menschlichen Selbstsucht zwingen will. Jedoch liegt selbst in diesem dämonischen Zerrbild ein Bekenntnis der von allen Völkern festgehaltenen Wahrheit, daß Natürliches Träger und Mittel von Übernatürlichem sein kann. 1814. Die Sakramente und die heidnische Magie.

Anm. Die Frage, ob es in statu *originali* Sakramente gegeben hätte, wird von den **Thomisten** verneint, von den **Scotisten** bejaht. In statu innocentiae homo sacramentis non indigebat, non solum in quantum sacramenta ordinantur ad remedium peccati, sed etiam in quantum ipsa ordinantur ad animae perfectionem. S. Th. 3 q. 61 a. 2 c. Über die Sakramente des **Alten Testamentes** wird unten (n. 1854 f.) das Notwendigste gesagt werden. 1815. Sakramente in statu originali.

II. **Die Sakramente des Neuen Testamentes sind sämtlich von Christus eingesetzt.** Dies ist *de fide*. Si quis dixerit, sacramenta Novae Legis non fuisse omnia a Jesu Christo Domino nostro instituta . . . . anathema sit. *Trident.*, Sess. 7 de sacram. can. 1. Daß alle Sakramente **unmittelbar** von Christus eingesetzt sind, ist wenigstens sententia *communis* et *certissima*. 1816. Christus hat alle Sakramente eingesetzt.

1. Als alleiniger Urheber der Gnade hat auch Gott allein die **höchste** und **absolut unabhängige** Gewalt, potestas *auctoritatis*, Sakramente einzusetzen. Christus besaß diese Gewalt als wahrer Gott. Er hat aber auch **als Mensch** die Sakramente eingesetzt; die Gewalt, welche er als solcher besaß, Sakramente einzusetzen, nennt man potestas *excellentiae* seu *ministerii principalis*. Der hl. **Thomas** schreibt hierüber: Christus, secundum quod est Deus, operatur in sacramentis *per auctoritatem;* secundum autem quod est homo, operatur ad interiores effectus sacramentorum meritorie et efficienter, sed *instrumentaliter*. Dictum est enim . . ., quod passio Christi, quae competit ei secundum humanam naturam, causa est nostrae iustificationis et meritorie 1817. Potestas auctoritatis und potestas excellentiae.

et effective . . . per modum instrumenti, in quantum humanitas est *instrumentum divinitatis eius* . . . . Sed tamen quia est *instrumentum coniunctum* divinitati in persona, habet quandam *principalitatem* et causalitatem respectu instrumentorum *extrinsecorum*, qui sunt ministri Ecclesiae . . . Et ideo sicut Christus, in quantum Deus, habet *potestatem auctoritatis* in sacramentis, ita in quantum homo habet *potestatem ministerii principalis* sive *potestatem excellentiae*, quae quidem consistit in quatuor: primo quidem quod meritum et virtus passionis eius operatur in sacramentis . . . . .; secundo quod in eius nomine sacramenta sanctificentur . . . .; tertio quod ipse, qui dedit virtutem sacramentis, potuit instituere sacramenta . . . .; quarto quod ipse potuit effectum sacramentorum sine exteriori sacramento conferre. S. Th. 3 q. 64 a. 3 c. Vgl. *Franzelin*, l. c. pag. 178 sqq.

1818 Beweise für die unmittelbare Einsetzung der Sakramente durch Christus.

2. Die unmittelbare Einsetzung der Sakramente durch Christus wird namentlich bewiesen

a. aus 1 *Cor.* 4, 1: Sic nos existimet homo ut ministros Christi et *dispensatores mysteriorum Dei*. Hiernach sind also die Apostel Verwalter der Geheimnisse Gottes;

b. aus *Trident.*, Sess. 14 de extr. unct. cap. 1 und can. 1. Dort wird von der letzten Ölung erklärt, sie sei von Christus eingesetzt; Si quis dixerit, extremam unctionem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino nostro *institutum* et a beato Jacobo apostolo *promulgatum* . . . . anathema sit. Dabei wird ausdrücklich die Thätigkeit Christi von der der Apostel geschieden: *institutio-promulgatio;*

c. aus der Tradition, die nur Christus als den Einsetzer der Sakramente kennt, von anderen Einsetzern aber schweigt. Auctor sacramentorum quis est nisi Dominus Jesus? De coelo ista sacramenta venerunt. Auctor libr. de Sacram. l. 4 c. 4. Ab ipsa Dei sapientia homine assumpto, a quo in libertatem vocati sumus, pauca sacramenta saluberrima constituta sunt, quae societatem christiani populi . . . . continerent. *Aug.*, De vera relig. n. 33;

d. aus dem theologischen Denken. Die Sakramente gehören zum Wesen der Kirche; wie Christus unmittelbar die Kirche gestiftet hat, so hat er auch unmittelbar die Sakramente eingesetzt. Apostoli et eorum successores sunt vicarii Dei quantum ad regimen Ecclesiae constitutae per fidem et fidei sacramenta. Unde sicut non licet eis constituere aliam Ecclesiam; ita non licet eis tradere aliam fidem, neque instituere alia sacramenta; sed per sacramenta, quae de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt, dicitur esse fabricata Ecclesia Christi. S. Th. 3 q. 64 a. 2 ad 3.

1819. Die mittelbare Einsetzung nach einigen vortridentinischen Theologen.

Jene vortridentinischen Theologen, z. B. Hugo von St. Victor, Petrus Lombardus, Alexander von Hales, welche meinten, Christus habe gewisse Sakramente nur mittelbar durch die Kirche eingesetzt, waren entweder im Irrtum oder wollten, was wahrscheinlicher ist, dadurch nur ausdrücken, daß einige Sakramente erst von den Aposteln, aber im Auftrage Christi und auf Grund der Einsetzung durch Christus promulgiert worden sind, oder auch daß Christus die specielle Determinierung der Materie und Form bei einigen Sakramenten der Kirche überlassen hat.

§ 171. Zahl und Unterschied der Sakramente.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie. IX § 500 f.; *Franzelin*, De sacramentis in genere. Thes. 18 sqq.; Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. I § 24 ff.

1820. Die Siebenzahl der Sakramente ist Glaubenssatz.

I. Christus hat sieben Sakramente eingesetzt, nämlich die Taufe, die Firmung, die Eucharistie, die Buße, die letzte Ölung, die Priesterweihe und die Ehe.

Dieser Satz ist *de fide*. Si quis dixerit, sacramenta Novae Legis . . . . esse plura vel pauciora quam septem, videlicet, baptismum, confirmationem, eucharistiam, poenitentiam, extremam unctionem, ordinem et matrimonium; aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramentum: anathema sit. *Trident.*, Sess. 7 de sacram. can. 1.

1821. Direkter und allgemeiner Beweis für die Siebenzahl.

Bewiesen wird die Siebenzahl der Sakramente direkt, indem in der Lehre von den einzelnen Sakramenten ihr sakramentaler Charakter aus Schrift und Tradition nachgewiesen wird. Hier kann nur im allgemeinen der Beweis erbracht werden, daß die Siebenzahl der Sakramente auf Christus zurückgeht. Dieser Beweis wird aber auf folgende Weise geführt:

1822. Die Siebenzahl der Sakramente jahrhundertelang von der Kirche gelehrt u. geglaubt.

1. Als die Reformatoren des 16. Jahrhunderts infolge ihrer falschen Rechtfertigungslehre die Zahl der Sakramente auf zwei, drei oder vier festsetzten, war die Siebenzahl der Sakramente schon vier Jahrhunderte lang in der Kirche allgemein gelehrt worden. Vom Anfang des 12. Jahrhunderts an nämlich wurden die sieben Sakramente der Reihe nach aufgezählt, sowohl in wissenschaftlichen wie in katechetischen Werken. Petrus Lombardus († 1164) schreibt: Jam ad sacramenta Novae Legis accedamus, quae sunt baptismus, confirmatio, panis benedictio, i. e. eucharistia, poenitentia, unctio extrema, ordo, coniugium. Sent. 4 dist. 2 c. 1. Schon vorher (c. 1127) hatte der hl. Otto erklärt: Trado vobis, *quae tradita sunt nobis a Domino . . . . septem sacramenta Ecclesiae.* Dann zählt der Heilige alle Sakramente auf und schließt mit der Mahnung: Docete ea filios vestros, ut memoriter teneant et diligenter observent in omnes generationes. Von dieser Zeit ab wurde die Aufzählung der sieben Sakramente in der Kirche ganz allgemein, ohne daß bis zum Beginn der Reformation daran gezweifelt wurde. In dieser Lehre und diesem Glauben ist aber die Kirche unfehlbar, und da es sich um einen Gegenstand handelt, der nur göttlichen Ursprunges sein kann, so ist die jahrhundertlange allgemeine Lehre der Kirche und der jahrhundertlange Glauben des katholischen Volkes ein vollgültiger Beweis, daß es sieben Sakramente gibt, sowie daß dieselben göttlichen Ursprunges sind.

1823. Übereinstimmung der Häretiker und Schismatiker mit der Kirche der Siebenzahl.

2. Die schismatischen Griechen und Russen, welche im 9. und 11. Jahrhundert von der Kirche abfielen, haben wie die katholische Kirche sieben Sakramente und verteidigten von jeher die Siebenzahl mit aller Entschiedenheit. Vgl. *Franzelin*, l. c. pag. 263 sqq. Auch die häretischen Sekten des Orients, wie die Nestorianer und Monophysiten, welche bereits im 5. Jahrhundert von der Kirche sich lostrennten, haben die sieben Sakramente beibehalten. Vgl. *Franzelin*, l. c. pag. 266 sqq. Diese allgemeine Übereinstimmung hat ihren Grund darin, daß jene Häretiker und Schismatiker die sieben Sakramente schon hatten, als sie noch zur Kirche gehörten. Daß sie dieselben aber beibehielten, findet nur

darin seine Erklärung, daß die sieben Sakramente apostolischen Ursprunges und von Christus eingesetzt sind.

1824. Die heilige Schrift und die Väter über die Zahl der Sakramente.

Anm. 1. Daß die heilige Schrift nicht ex professo die heiligen Sakramente aufzählt und überhaupt nicht weitläufig von denselben handelt, ergibt sich aus dem Zwecke und der Natur der heiligen Schrift.

Anm. 2. Was gewisse Väterstellen betrifft, die man als Gegenbeweis vorgebracht, so ist es natürlich, daß Apologeten, wie Justin, die zur disciplina arcani gehörigen Sakramente nur insoweit erwähnten, als es gegen die Verleumdungen der Heiden nötig war, nämlich die Taufe gegenüber der Beschuldigung des Atheismus, die Eucharistie gegenüber den bekannten Verleumdungen. Die Katecheten aber reden selbstverständlich zunächst nur von den drei Sakramenten, Taufe, Firmung und Eucharistie, auf deren Empfang die Katechumenen vorbereitet wurden. Vgl. *Franzelin*, l. c. pag. 271 sqq.

1825. Die Lehrentscheidungen der Kirche.

3. Schon die den Waldensern von Innocenz III. vorgeschriebene professio fidei (1210) zählt unsere sieben Sakramente auf; ebenso die confessio fidei des zweiten allgemeinen Konzils von Lyon (1274). Das Konzil von Florenz hat schon die nämliche Reihenfolge der sieben Sakramente, in der auch wir sie aufzählen. Vgl. *Denzinger*, Enchir. n. 590 sqq. Was das Konzil von Trient über die Siebenzahl zu glauben vorschreibt, haben wir bereits gesehen n. 1820.

1826. Kongruenzgründe für die Siebenzahl der Sakramente.

4. Für die Siebenzahl der Sakramente werden auch mannigfache Kongruenzgründe angeführt, von denen wir die zwei wichtigsten andeuten wollen:

a. Christus, das unsichtbare Haupt und der Hohepriester seiner Kirche, vergegenwärtigt sich selbst in der Kirche durch die Eucharistie und läßt sich repräsentieren durch das Priestertum, welches das Werk Christi an dem christlichen Volke, das für Christus in der Ehe fortgepflanzt wird, vollzieht. Die Priesterweihe und die Ehe konstituieren also die Kirche in ihren zwei wesentlichen Bestandteilen, der lehrenden und hörenden Kirche. In dieser Kirche nun wird der einzelne zu übernatürlichem Leben geboren durch die Taufe, zur persönlichen Bethätigung der in der Taufe empfangenen Gerechtigkeit im Kampfe des Lebens gestärkt durch die Firmung und fortwährend genährt durch die heilige Kommunion. Der Gefallene aber wird wiederhergestellt durch die Buße, und diese Herstellung wird vollendet durch die letzte Ölung, welche die Überbleibsel der Sünde tilgt, zum letzten Kampfe stärkt und auf den Eintritt in die Ewigkeit vorbereitet.

b. Wie im natürlichen, so sind auch im übernatürlichen Leben dem Menschen als Individuum und als Glied einer Gesellschaft folgende sieben Stücke notwendig: daß er geboren werde, daß er wachse und ernährt werde, daß er, wenn er in Krankheit fällt, geheilt, und die Schwäche seiner Kräfte ergänzt werde; ferner was die Gesellschaft anlangt, so darf es nie an der Obrigkeit fehlen, durch deren Ansehen sie regiert wird; und endlich muß sie durch eine rechtmäßig fortgepflanzte Nachkommenschaft sich selbst erhalten. Diesen sieben Stücken entsprechen aber die sieben Sakramente, welche demnach aus der Analogie des übernatürlichen Lebens mit dem natürlichen sich ergeben. Vgl. *Cat. Rom.*, P. 2 c. 1 q. 15; S. Th. 3 q. 65 a. 1.

Man hat auch die Siebenzahl der Sakramente aus deren Eigenschaften als Heilsmittel gegen die Sünde, als Hilfsmittel der Tugenden und als Kampfesmittel der streitenden Kirche abzuleiten versucht. Vgl. Gihr a. a. O. S. 180 f.

1827. Ungleichheit der Sakramente.

II. Die Sakramente sind nicht einander gleich, sondern jedes hat seine eigene Würde.

Dieser Satz ist *de fide.* Si quis dixerit, haec septem sacramenta ita esse inter se paria, ut nulla ratione aliud sit alio dignius: anathema sit. *Trident.*, Sess. 7 de sacram. can. 3. Dieser Kanon ist gegen die Reformatoren gerichtet, aus deren Rechtfertigungslehre die Gleichheit aller Sakramente, was ihre Wirkungen betrifft, folgt.

1. Die Eucharistie ist das höchste und hehrste Sakrament 1828. Erhabenheit der Eucharistie.

a. wegen ihres Wesens; denn in ihr ist Christus, der Gottmensch, der Urquell aller Gnaden, wahrhaft, wirklich und wesentlich gegenwärtig, und insofern ist sie die Quelle aller übrigen Sakramente;

b. wegen ihrer Wirkung; denn dieselbe besteht in der Vereinigung mit Christus, und insofern ist sie das Ziel aller anderen Sakramente, die sämtlich auf sie disponieren.

2. Was die übrigen Sakramente in Bezug auf die Würde betrifft, 1829. Rangordnung der übrigen Sakramente.
so gilt folgendes:

a. Die Taufe hat bezüglich der Priorität und Notwendigkeit den Vorzug vor allen anderen Sakramenten; aber der *perfectio gratiae* nach geht die Firmung der Taufe und die Priesterweihe beiden voraus, entsprechend der dreifachen Stufenfolge des christlichen Standes.

b. Die Buße geht der Priorität und Notwendigkeit nach der letzten Ölung voraus; diese aber übertrifft sie der *perfectio gratiae* nach und verhält sich ähnlich zu ihr wie die Firmung zur Taufe.

c. Die Ehe, welche als die natürliche Grundlage des christlichen Lebens zu unterst steht, steht ihrer symbolischen Bedeutung nach (Vereinigung Christi mit der Kirche) zu oberst. Vgl. S. Th. 3 q. 65 a. 3.

3. Über die Rangordnung der Sakramente heißt es beim heil. 1830. Der hl. Thomas über die Rangordnung der Sakramente.
Thomas: Sacramenta, quae ordinantur ad perfectionem unius personae, naturaliter praecedunt ea, quae ordinantur ad perfectionem multitudinis. Et ideo ultimo inter sacramenta ponuntur ordo et matrimonium, quae ordinantur ad multitudinis perfectionem; matrimonium tamen post ordinem, eo quod minus participat de ratione spiritualis vitae, ad quam ordinantur sacramenta. Inter ea vero, quae ordinantur ad perfectionem unius personae, naturaliter sunt priora illa, quae per se ordinantur ad perfectionem spiritualis vitae, quam illa, quae ordinantur per accidens, scilicet ad removendum accidens nocivum superveniens, cuiusmodi sunt poenitentia et extrema unctio; posterior tamen est naturaliter extrema unctio, quae consummat sanationem, poenitentiâ, quae inchoat. Inter alia vero tria manifestum est, quod baptismus, qui est spiritualis regeneratio, est prius; et deinde confirmatio, quae ordinatur ad formalem perfectionem virtutis; postmodum Eucharistia, quae ordinatur ad perfectionem finis. S. Th. 3 q. 65 a. 2.

§ 172. Das äußere Zeichen oder die Materie und Form der Sakramente.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie. IX § 482; *Franzelin*, De sacramentis in genere. Thes. 4 sq.; Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. I § 7 f.

I. Was die Alten an dem äußeren Zeichen *res*, *elementum* oder auch 1831. Materie u. Form im Sprachgebrauch der Kirche.
signum einerseits und *verbum* oder auch *oratio* andererseits nannten, wird seit dem 13. Jahrhundert nach Wilhelm, Archidiakon von Auxerre Guliel-

mus Antisiodorensis † 1223) *materia* und *forma* genannt. Dieser Sprachgebrauch ist von der Kirche sanktioniert. Omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tamquam *materia*, verbis tamquam *forma* et persona ministri conferentis. *Conc. Florent.*, Decr. pro Arm. Vgl. *Trident.*, Sess. 14 de poenit. cap. 2; *Cat. Rom.*, P. 2 c. 1 q. 10. Auch die schismatischen Griechen haben denselben angenommen.

Mit der Bezeichnung res = materia und verbum = forma ist selbstverständlich nicht zu verwechseln der oft vorkommende Ausdruck sacramentum = äußeres Zeichen und res sacramenti = unsichtbare Gnade.

1832. Materie u. Form nach der scholastischen Philosophie. Der Sprachgebrauch ist der scholastischen Philosophie entlehnt, nach welcher an zusammengesetzten Wesen die Materie das Allgemeine und Unbestimmte, die Form aber das Bestimmende und Vollendende ist, das ein Ding zu dem macht, was es ist. So erhält bei den Sakramenten die Materie durch die Form ihre Bestimmtheit und wird durch sie zu dem bestimmten sakramentalen Zeichen. Ut in composito physico materia praecedit, forma accedit, ita in sacramento accedit verbum ad elementum. Item in composito physico materia est indeterminata, sed coarctatur a forma, ita in sacramento verbum determinat indifferentiam elementi. Denique ut in composito physico materia est imperfecta, forma est perfecta et dat esse rei, ita in sacramento verba sunt rebus perfectiora, cum sint signa multo clariora et praestantiora. *Bellarm.*, De sacram. l. 1 c. 18. Vgl. *Cat. Rom.*, l. c. q. 11; S. Th. 3 q. 60 a. 6.

1. Die Materie der Sakramente unterscheidet man in

1833. Materia remota. a. materia *remota*. Unter derselben versteht man den sinnfälligen Gegenstand, der zur Handlung verwendet wird, oder um den es sich im Sakramente dreht. Erstere materia remota hat man wieder *intrinseca* oder *ex qua*, letztere *extrinseca* oder *circa quam* genannt;

1834. Materia proxima. b. materia *proxima*. Diese ist die sakramentale Anwendung der materia remota, z. B. die Abwaschung bei der Taufe u. s. w., oder die sakramentale Handlung, in welcher die materia remota ihren Ausdruck findet, z. B. die Reue und das Sündenbekenntnis im Bußsakrament.

1835. Die Form. Verba consecratoria, nicht concionatoria. 2. Die Form der Sakramente sind die mit der materia proxima verbundenen Worte des Spenders, durch welche die materia proxima näher bestimmt wird und sakramentales Sein empfängt. Die die Form konstituierenden Worte sind demnach nicht bloß verba *concionatoria* oder *promissoria*, wie die Reformatoren meinten, sondern verba *consecratoria*, da sie die Materie zur sakramentalen Würde erheben und zur Gnadenquelle machen. Dies ergibt sich von selbst aus dem katholischen Begriff der Sakramente und deren Wirksamkeit ex opere operato. Es folgt aber auch aus der Praxis der Kirche, welche auch den Unmündigen und Bewußtlosen die Sakramente spendet, bei denen doch die Worte des Spenders eine paränetische Bedeutung nicht haben können. Deshalb nennen auch die hl. Väter die Form der Sakramente göttliche und himmlische Worte und schreiben ihnen heiligende Kraft zu: Aqua simplex Spiritus Sancti et Christi et Patris invocationem percipiens vim sanctitatis acquirit. *Cyrill. Hier.*, Cat. 3 n. 3. Bekannt ist das Wort des heil. Augustinus: Verbo baptismus consecratur. Detrahe verbum et quid est aqua, nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum. Unde tanta virtus aquae, ut corpus

tangat et cor abluat, nisi faciente verbo? In Joann. Tract. 80 n. 3. Vgl. *Franzelin,* l. c. pag. 93 sqq.

1836. Moralische Einheit zwischen Materie u. Form.

3. Wie bei einem natürlichen Wesen zwischen Materie und Form eine physische, so muß beim Sakrament, als einer menschlichen Handlung (actus humanus), zwischen beiden eine moralische Einheit bestehen.

1837. Ob und inwiefern Christus Materie und Form der Sakramente bestimmt hat.

II. Alle Theologen sind jetzt einig, daß Christus alle Sakramente unmittelbar eingesetzt (n. 1818) und auch bei einigen, z. B. Taufe und Eucharistie, Materie und Form selbst genau bestimmt hat. Dagegen ist es bezüglich anderer Sakramente, namentlich der Firmung und Priesterweihe eine Streitfrage, ob Christus auch hier Materie und Form genau bestimmt oder aber die genauere Bestimmung der Kirche überlassen hat. Die Anhänger der letzteren Ansicht berufen sich besonders auf die Abweichung des griechischen vom lateinischen Ritus; die Verteidiger der ersteren Meinung aber sehen alles, worin bei den gültigen Riten eine Abweichung besteht, als nicht essential an, sondern als ceremonial. Die Wahrheit liegt auch hier in der Mitte, weshalb jener Meinung der Vorzug zu geben ist, welche behauptet, Christus habe der Substanz nach Materie und Form bestimmt, accidentelle Bestimmungen aber der Kirche überlassen. Hiernach hätte also Christus für alle Sakramente wenigstens dem Sinne nach die Form bestimmt, während er die Festsetzung bestimmter Worte der Kirche anheimgab. In diesem Sinne heißt es beim heil. Thomas: Verborum *significatio* est efficax in sacramentorum formis. S. Th. 3 q. 75 a. 7 ad 3. Verba operantur in sacramentis quantum ad sensum, quem faciunt. L. c. q. 60 a. 8 c. Vgl. Gihr, a. a. O. S. 56 ff.

1838. Die Ceremonien bei Ausspendung der Sakramente.

III. Von der Materie und Form der Sakramente wesentlich verschieden sind die Ceremonien bei deren Ausspendung. Bezüglich dieser erklärt das Tridentinum, daß die Kirche die Gewalt hat, solche einzusetzen und abzuändern. Praeterea declarat (sancta synodus), hanc potestatem perpetuo in Ecclesia fuisse, ut in sacramentorum dispensatione, salva illorum substantia, ea statueret vel mutaret, quae suscipientium utilitati seu ipsorum sacramentorum venerationi pro rerum, temporum et locorum varietate magis expedire iudicaret. Sess. 21 de comm. cap. 2. Auch belegt das Konzil diejenigen mit dem Anathem, welche behaupten, receptos et approbatos Ecclesiae catholicae ritus in solemni sacramentorum administratione adhiberi consuetos aut contemni, aut sine peccato a ministris pro libito omitti, aut in novos alios per quemcunque ecclesiarum pastorem mutari posse. Sess. 7 de sacram. in gen. can. 13.

1839. Zweck der Ceremonien bei Spendung der Sakramente.

Es sind aber diese Gebräuche

1. bloße Ceremonien zur Feier der heiligen Handlung und zur Erbauung der Gläubigen;

2. durch die Gewalt, das Gebet und den Segen der Kirche wirksame Sakramentalien und Exorcismen, durch welche deprecatorio modo gewisse geistliche und leibliche Wohlthaten, die auch auf den guten Empfang der sakramentalen Gnade disponieren, zugewendet und gewisse Hindernisse der Gnade entfernt werden.

Das hohe Altertum fast aller dieser Gebräuche ist eine Thatsache, und gegen die fromme Meinung, daß manche derselben von den Aposteln, ja vom Heilande selbst herrühren, läßt sich ein stichhaltiger Grund nicht vorbringen.

§ 173. Wirkungsweise der heiligen Sakramente.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie. IX § 485 ff.; *Franzelin*, De sacramentis in genere. Thes. 6 sqq.; Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. I § 9 ff.

1840. Die Sakramente wirken ex opere operato.

Die Sakramente des Neuen Testamentes erteilen allen, die der Gnade kein Hindernis entgegensetzen, *ex opere operato* Gnade. Diese These ist *de fide*.

I. Zum Verständnis dieses Satzes ist folgendes zu bemerken:

1841. Bedeutung des Ausdrucks ex opere operato.

1. Der Ausdruck ex *opere operato* war durch die Scholastik allgemein üblich geworden, um eine von Gott geoffenbarte und in der Kirche stets gelehrte Wahrheit auszudrücken. Als es galt, diese von den Reformatoren geleugnete Wahrheit zu formulieren, wählte das Tridentinum diesen allgemein bekannten und begrifflich präcisen Ausdruck.

Das opus operatum ist aber nichts anderes als die sakramentale Handlung, das äußere Zeichen oder, wie Bellarmin erklärt, die *actio externa*, quae consurgit ex debita applicatione materiae et formae. Der Ausdruck: die Sakramente wirken ex opere operato, sagt also nichts anderes als das, was wir oben (n. 1805) als das Wesentliche des Sakramentsbegriffes bezeichnet haben, daß sie nämlich die Gnaden, welche sie bedeuten, auch bewirken, oder daß sie *causae instrumentales* der Gnade sind. Treffend erklärt Bellarmin die Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato: Id quod active et proxime atque instrumentaliter efficit gratiam iustificationis est sola actio illa externa, quae sacramentum dicitur et haec vocatur opus operatum, accipiendo (sc. verbum „operatum") passive, ita ut idem sit sacramentum conferre gratiam ex opere operato, quod conferre ex vi ipsius actionis sacramentalis a Deo ad hoc institutae, non ex merito agentis vel suscipientis. De sacram. l. 2 c. 1.

Wenn manche Theologen als opus operatum das Werk Gottes, also die causa efficiens, oder das Werk Christi, also die causa meritoria bezeichneten, so ist das zwar nicht unrichtig, drückt aber keineswegs die Sache, auf welche es hier zunächst ankommt, daß nämlich das sakramentale Zeichen causa instrumentalis gratiae ist, unmittelbar, scharf und dem Sprachgebrauch gemäß aus.

1842. Das opus operantis ist lediglich Disposition zum Gnadenempfang.

2. Die objektive Kraft oder Wirksamkeit der Sakramente in actu primo ist demnach unabhängig von der moralischen Beschaffenheit des Spenders und Empfängers oder vom *opus operantis*. Sowie das äußere Zeichen richtig gesetzt ist, ist auch die Gnade des Sakramentes wahrhaft und wirklich gesetzt, dem Empfänger unmittelbar zur würdigen Aufnahme angeboten und soweit möglich, in ihm verwirklicht. Damit dagegen die Gnade des Sakramentes im Empfänger ihre heilsame Wirkung in actu secundo hervorbringe und somit den von Gott beabsichtigten Zweck erreiche, ist beim Erwachsenen die gehörige Disposition oder das *opus operantis* notwendig. Allein diese Disposition ist in keiner Weise, auch nicht instrumentaliter, aktive Ursache der Begnadigung, sondern lediglich die die Hindernisse der Gnade wegräumende Zubereitung der Seele. Voluntas, fides et poenitentia in suscipiente adulto necessario requiruntur ut dispositiones ex parte subiecti, non ut causae activae; non enim fides et poenitentia efficiunt gratiam sacramentalem, neque dant efficaciam sacramentis, sed solum tollunt obstacula, quae impedirent, ne sacramenta suam efficaciam

exercere possent; unde in pueris, ubi non requiritur dispositio, sine his rebus fit iustificatio. *Bellarm.*, l. c.

3. Da nach der protestantischen Lehre nur die *fides specialis* die 1843. Die Protestanten über die Wirkungsweise der Sakramente.
instrumentale Ursache der Rechtfertigung ist, so versteht es sich von selbst, daß die Reformatoren die katholische Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato verwarfen. Was sich aber nicht von selbst versteht, sind die entsetzlichen Verdrehungen und Mißverständnisse, durch die man die so einfache und klare katholische Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato bekämpft. Man sagt,

a. diese Lehre raube Gott und Christus die Ehre, indem sie 1844. Die katholische Lehre wahrt die Ehre Gottes und des Erlösers.
dem äußeren Zeichen zuschreibe, was Gott und Christus allein gebühre. Dieser Vorwurf übersieht, daß die Sakramente nicht causa efficiens und meritoria, sondern lediglich causae *instrumentales* der Gnade sind. Im Gegenteil, gerade die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato hebt aufs schärfste die Wahrheit hervor, daß die Sakramente nur von Gott und Christus, aber nicht von dem Verdienste und der Thätigkeit des Spenders oder Empfängers ihre Kraft haben;

b. diese Lehre behaupte, daß der Mensch auf magische Weise ohne 1845. Der Mensch wird nicht auf magische Weise gerechtfertigt.
Glauben und ohne eigene Mitwirkung gerechtfertigt werde; deshalb sei sie unsittlich und unchristlich. Hier wird die objektive Wirkung des Sakramentes an sich, die Wirkung in actu primo, verwechselt mit der subjektiven im Empfänger, d. h. dessen Rechtfertigung und Heiligung, oder der Wirkung in actu secundo. Dieser Vorwurf ist um so unbegreiflicher im Munde der Reformatoren, als dieselben doch sehr wohl wußten, daß die Kirche gerade ihnen gegenüber die Notwendigkeit der Mitwirkung des Menschen mit der göttlichen Gnade, insbesondere die Notwendigkeit der fides, allerdings nicht der fides specialis, sondern der fides caritate formata zur Rechtfertigung verteidigte.

II. Der Beweis unseres Dogmas ergibt sich

1. aus der heiligen Schrift, in welcher häufig das sakramentale 1846. Die Wirkungsweise der Sakramente nach Schrift und Tradition.
Zeichen als Werkzeug der Gnade bezeichnet wird: Nisi quis renatus fuerit *ex aqua* et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei. *Joann.* 3, 5. Christus dilexit ecclesiam . . . ., ut illam sanctificaret *mundans lavacro aquae in verbo vitae.* *Ephes.* 5, 25. 26. *Imponebant manus super illos* et accipiebant Spiritum Sanctum. *Act.* 8, 17. Über die Eucharistie vgl. *Joann.* 52 sqq. Quorum *remiseritis peccata,* remittuntur eis. *Joann.* 20, 23. Resuscites gratiam Dei, quae est in te *per impositionem manuum mearum.* 2 *Tim.* 1, 6. Vgl. *Jac.* 5, 14. 15;

2. aus der Lehre der Väter. Caro abluitur, ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecretur; caro signatur, ut anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut anima spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut anima de Deo saginetur. *Tertull.*, De resurr. carn. c. 8. Sacrum unguentum (confirmationis) . . . . est Christi et Spiritus Sancti donarium, quod *praesentia divinitatis eius fit efficax.* *Cyrill. Hier.*, Catech. mystag. 3 n. 3. Animas rationales Spiritum Sanctum ferentes *aqua producit.* *Chrysost.*, In Joann. hom. 26 n. 1. Weitere Väterstellen s. bei *Franzelin,* l. c. pag. 61 sqq.;

1847. *Die Wirkungsweise der Sakramente nach der Lehre der Kirche.*

3. aus den Entscheidungen der Kirche. Schon das zweite Konzil von Mileve erklärt: Parvuli . . . in peccatorum remissionem veraciter baptizantur. Can. 2. Das Konzil von Trient aber hat gegen die Reformatoren definiert: Si quis dixerit, sacramenta Novae Legis non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre . . . . . anathema sit. Sess. 7 de sacram. in gen. can. 6. Si quis dixerit, non dari gratiam per huiusmodi sacramenta semper et omnibus, quantum est ex parte Dei, etiam si rite ea suscipiant, sed aliquando et aliquibus: anathema sit. L. c. can. 7. Si quis dixerit, per ipsa Novae Legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere: anathema sit. L. c. can. 8;

1848. *Die Kindertaufe und die necessitas medii mancher Sakramente beweisen die Wirksamkeit ex opere operato.*

4. aus folgenden *rationes theologicae:*

a. Die Kirche erklärt die Kindertaufe für gültig und wirksam. Das ist sie aber nicht, wenn sie ex opere *operantis*, sondern nur, wenn sie ex opere *operato* heiligt.

b. Hier ist noch besonders die Wahrheit hervorzuheben, daß manche Sakramente, namentlich die Taufe, necessitate *medii* notwendig sind. Dies ist aber nur dann der Fall, wenn sie eine zum Heile notwendige Gnade ex opere operato mitteilen. Denn wenn der Glaube allein das Mittel ist, die Gnade Christi zu ergreifen, die Sakramente aber folgerichtig nur Erweckungsmittel dieses Glaubens sind, so kann von einer solchen Notwendigkeit der Sakramente nicht die Rede sein, um so weniger, da auch andere Mittel, namentlich die Predigt, zur Erweckung des Glaubens ebenso geeignet sind. Es war daher die Behauptung, die Taufe und überhaupt die Sakramente seien nicht notwendig, die Kindertaufe ungültig, das Abendmahl aber ein bloßes Erinnerungszeichen u. s. w., nur konsequente Folgerungen aus dem protestantischen Princip.

1849. *Welcher Art die instrumentale Wirksamkeit sein kann.*

III. Daß die Sakramente ex opere operato wirken, ist Dogma. Dagegen ist es eine von der Kirche nicht entschiedene theologische Frage, wie diese instrumentale Wirksamkeit oder die Verbindung zwischen dem Zeichen und der Gnade zu denken ist; ob sie, wie man es ausdrückt, eine moralische oder eine physische ist: utrum sacramenta gratiam causent *moraliter* an *physice?*

1850. *Die moralische Wirksamkeit der Sakramente.*

1. Manche vortridentinische Theologen waren der Ansicht, die sakramentalen Zeichen seien nur insofern moralische Ursachen der Gnade, als Gott in dem Augenblicke, da das Zeichen gesetzt werde, unmittelbar die Gnade wirke, so daß Zeichen und Gnade zwar untrennbar und unfehlbar, aber nur moralisch mit einander verbunden wären, indem sich Gott durch die Einsetzung gleichsam verpflichtet hat, so oft das Zeichen gesetzt wird, die betreffende Gnade zu wirken. Eine Ursächlichkeit im eigentlichen Sinne käme danach aber den Sakramenten nicht zu; sie wären nur Bedingungen der Gnadenerteilung. Darum hat man die causalitas moralis anders zu deuten versucht, indem man den sakramentalen Zeichen eine impetratorische Kraft zuschrieb. Die sakramentalen Handlungen, so erklären jene Theologen, wie Vasquez, Lugo u. a., sind im moralischen Sinne Handlungen Christi, da Christus sie eingesetzt hat und durch seine stellvertretenden Diener vollzieht. Aus diesem Grunde besitzen sie objektiven Wert und übernatürliche Würde, kraft deren sie Gott bewegen, dem Empfänger der Sakramente

Gnade zu erteilen. Daher sind die Sakramente causae instrumentales *morales*, deren Wesen darin besteht, eine erkennende causa efficiens zur Setzung einer Handlung zu bestimmen, ohne selbst durch ihre physische Kraft zu jener Handlung mitzuwirken.

2. Nach der Ansicht des heil. Thomas und seiner Schule, desgleichen des Bellarmin, Suarez u. a. ist die Gnade physisch mit dem sakramentalen Zeichen verbunden, oder wirken die Sakramente *physice* die Gnade. Hiermit wollen jene Theologen ausdrücken, daß Gott die sakramentale Gnade nicht bloß gleichzeitig mit dem Zeichen, sondern wirklich vermittelst des Zeichens mitteilt, und zwar nicht bloß bewogen durch den objektiven Wert und die übernatürliche Würde der sakramentalen Handlungen, sondern so, daß das Zeichen wirklich der Träger, das Werkzeug, das Mittel der Gnadenmitteilung ist. Nach dieser Ansicht wirken die sakramentalen Zeichen durch ihre physische Kraft und Thätigkeit bei Hervorbringung der Gnade mit, wie die Feder beim Schreiben und der Pinsel beim Malen. 1851. Die physische Wirksamkeit der Sakramente.

Dabei ist aber zu beachten, daß ein großer Unterschied besteht in der Art und Weise, wie Gott und wie ein Mensch sich eines Werkzeugs bedient. 1852. Wie Gott und wie der Mensch sich eines Werkzeugs bedient.

Der Mensch bedarf des Werkzeuges, weil es ihm nicht bloß Werkzeug, sondern mitwirkende causa efficiens und deshalb auch irgendwie in sich selbst zur Hervorbringung der fraglichen Wirkung geeignet ist. Gott dagegen bedarf der Sakramente nicht, noch sind dieselben irgendwie mitwirkende causae efficientes, und auch nicht geeignet, es sein zu können. Die causa efficiens der sakramentalen Wirkung ist Gott allein; das Sakrament ist lediglich Instrument und wirkt rein instrumentaliter. Das nämliche will auch der Ausdruck sagen: Die Sakramente wirken physice, die Gnade per potentiam oboedientialem *extrinseca* elevatione accepta, im Unterschied von der *intrinseca* elevatio, kraft deren z. B. die Seele durch die ihr innerliche übernatürliche Gnade zu übernatürlichen Akten, oder das Eisen durch die ihm innerliche Glut zum Brennen tüchtig und geeigenschaftet ist.

Wie aber das sinnliche Zeichen wahrhaft Träger oder Mittel einer übernatürlichen Wirkung ist, ist freilich ein Geheimnis; aber gerade dieses führen die Thomisten als einen Grund für ihre Meinung an, da alle Väter darin übereinstimmen, daß die Sakramente etwas Unbegreifliches, Geheimnisvolles sind.

Außerdem begründen die Thomisten ihre Ansicht damit,

a. sie entspreche vollkommen den Aussprüchen der heiligen Schrift, der Väter und der Kirche: sacramenta gratiam *conferunt, continent* u. s. w., während die scholastische Ansicht diesen Aussprüchen nicht gerecht werde. Vgl. oben n. 1846 f.; 1853. Beweise der Thomisten für die physische Wirksamkeit.

b. es fehle übrigens auch in der natürlichen Welt nicht an Analogien der Vermittlung geistiger Effekte durch sinnliche Mittel; so gehe namentlich vermittelst des Wortes der Gedanke von Geist zu Geist über. Nihil prohibet in corpore esse virtutem spiritualem instrumentaliter, in quantum scilicet corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum; sicut et in ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis, in quantum procedit a conceptione mentis. Et hoc modo vis spiritualis est in sacramentis, in quantum ordinantur a Deo ad effectum spiritualem. S. Th. 3 q. 62 a. 4 ad 1.

1854. Die Sakramente des Alten Testamentes.

Scholion. Auch im Alten Testamente gab es eigentliche Sakramente. Zu denselben gehörten die Beschneidung, der Genuß des Osterlammes und der Schaubrote, die Einweihung der Priester, ferner die vielfachen Reinigungen und religiösen Waschungen. Diese alttestamentlichen Sakramente waren zugleich Vorbilder der Taufe, der Eucharistie, der Priesterweihe und der Buße des Neuen Testamentes. Es waren aber eigentliche Sakramente, welche mit Gihr definiert werden können als „symbolische Kultzeichen, die von Gott für die Dauer des Alten Bundes eingesetzt waren, um die äußere, gesetzliche Reinigung oder Weihung des Empfängers anzuzeigen und zu bewirken und mittelst dieser nächsten Wirksamkeit noch die künftige innere Heiligung durch Christus und die christlichen Sakramente typisch vorzubilden und in Aussicht zu stellen.“ A. a. O. S. 25.

1855. Die Sakramente des A. T. wirkten die Gnade nicht ex opere operato, sondern ex opere operantis.

Waren die Sakramente des Alten Bundes auch eigentliche Sakramente, so sind sie doch specifisch von denselben verschieden. Si quis dixerit, ea ipsa Novae Legis sacramenta a sacramentis antiquae legis non differre; nisi quia caeremoniae sunt aliae et alii ritus externi: anathema sit. *Trident.*, Sess. 7 de sacram. in gen. can. 2. Der Unterschied liegt vorzugsweise darin, daß die Sakramente des Alten Bundes nicht ex opere *operato* rechtfertigten, sondern nur die Gnade Christi vorbildeten, auf welche der Empfänger durch seinen Glauben und seine Hoffnung ein Anrecht gewinnen konnte, das endlich durch den descensus Christi ad inferos (n. 1150 ff.) vollkommen realisiert wurde. Daher nennt sie der Apostel *infirma* et *egena* elementa (*Gal.* 4, 9) und *umbra* futurorum bonorum (*Hebr.* 10, 1).

Eugen IV. aber sagt im Dekret an die Armenier: Illa enim non *causabant* gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse *figurabant*. Sie konnten also nur vermittelst der gläubigen Hoffnung des Empfängers, also ex opere *operantis* wirken. Sacramenta veteris legis non habebant in se aliquam virtutem, qua operarentur ad conferendam gratiam iustificantem, sed solum significabant fidem, per quam iustificabantur. S. Th. 3 q. 62 a. 6 c. Noch klarer schreibt der englische Lehrer über das Wesen der Beschneidung: In circumcisione conferebatur gratia non ex virtute circumcisionis, sed ex virtute *fidei* passionis Christi, cuius signum erat circumcisio: ita scilicet quod homo, qui accipiebat circumcisionem, *profitebatur se suscipere talem fidem* vel adultus pro se vel alius pro parvulis. S. Th. 3 q. 70 a. 4 c. Zu den letzten Worten ist zu bemerken, daß nach der Ansicht der meisten Theologen vor Christus das Heil auch den Kindern durch den Glauben der Eltern zugewendet werden konnte. Vgl. Heinrich-Gutberlet a. a. O. § 480.

§ 174. Die Wirkungen der heiligen Sakramente.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie. IX § 492 ff.; *Franzelin*, De sacramentis in genere. Thes. 12 sqq.; Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. I § 14 ff.

Alle Sakramente wirken Gnade und drei verleihen außerdem einen *character indelebilis*.

I. Was die Gnade betrifft, so ist zu beachten:

1856. Alle Sakramente bewirken die heiligmachende Gnade als gratia prima oder als gratia secunda.

1. Die heiligmachende Gnade ist die gemeinsame Wirkung aller Sakramente, weshalb dieselbe auch gratia *communis* sc. sacramentorum genannt wird. Es ist aber der nächste und ordentliche Zweck einiger Sakramente, die heiligmachende Gnade zu verleihen als gratia *prima* — sacramenta *mortuorum* —, während die übrigen sie als gratia *secunda* bewirken, d. h. die heiligmachende Gnade vermehren — sacramenta *vivorum*.

1857. Accidentelle Wirkungen der Sakramente.

Accidentaliter und außerordentlicher Weise können aber auch die Sakramente der Lebendigen den Empfänger aus dem Zustande der Sünde in den Stand der Gnade versetzen, d. h. die gratia prima verleihen, wenn der Empfänger ohne seine Schuld noch im Stande der Ungnade, aber zur Rechtfertigung gehörig disponiert ist. Dies wird bei den einzelnen Sakramenten, namentlich bei der Eucharistie, näher erörtert werden. Andererseits können aber auch die Sakramente der Toten die heiligmachende Gnade

vermehren, wenn nämlich der Empfänger bereits im Stande der Gnade ist.

2. Jedes einzelne Sakrament verleiht eine ihm eigentümliche Gnade, die man auch gratia *sacramentalis* im Gegensatz zur gratia communis nennt. 1858.

Die gratia sacramentalis. Ihr Wesen, ihr Unterschied von der gratia communis und ihr Verhältnis zu derselben.

Worin besteht nun die gratia sacramentalis? Wie unterscheidet sie sich von der gratia communis, und in welchem Verhältnis steht sie zu ihr?

Das Gemeinsame aller Sakramente besteht, wie der heil. Thomas sagt, darin, den Menschen mit Gott zu vereinigen; jedes einzelne Sakrament aber ist auch zu einem besonderen Zwecke geordnet, und die Gnade, die zu diesem besondern Zwecke tüchtig macht, heißt gratia sacramentalis. Gratia secundum se considerata perficit essentiam animae, in quantum participat quandam similitudinem divini *esse* . . . . Ordinantur autem sacramenta ad quosdam speciales effectus necessarios in vita christiana . . . . Gratia sacramentalis addit super gratiam communiter dictam et super virtutes et dona quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem. S. Th. 3 q. 62 a. 2 c. Daher steht die gratia sacramentalis zur gratia communis im Verhältnis der Species zum Genus. Ratio sacramentalis gratiae se habet ad gratiam communiter dictam, sicut ratio speciei ad genus. S. Th. l. c. ad 3. Es ist also die gratia sacramentalis nicht sowohl etwas von der gratia communis ganz und gar Unabhängiges und Getrenntes, sondern vielmehr eine specielle Modifikation derselben. Es fügt nämlich die sakramentale Gnade der gratia communis etwas hinzu, einen novus perfectionis modus, wie die Theologen sagen.

Die an sich eine Gnade ist daher, unbeschadet ihrer wesentlichen Einheit, nach den verschiedenen Bedürfnissen und Ständen des Menschen verschieden, und dadurch entsteht der innere Unterschied der sieben Sakramente, die auf der einen Seite in der gratia sanctificans eins sind, auf der anderen Seite durch die gratia sacramentalis sich wahrhaft und innerlich von einander unterscheiden.

Fragt man nun weiter, worin diese zur gratia communis hinzukommende gratia sacramentalis näherhin bestehe, so antworten die Theologen gewöhnlich, sie bestehe, abgesehen von dem Charakter und den damit verbundenen Gewalten und gratiae gratis datae, nicht in einem neben dem Habitus der heiligmachenden Gnade bestehenden andern Habitus, sondern in einem Rechte auf die dem besondern Zwecke des Sakramentes entsprechenden besonderen aktuellen Gnaden.

Man kann wohl noch hinzufügen, daß bei jedem Sakramente jene Tugenden und Gaben des heiligen Geistes in besonderer Weise vermehrt und gestärkt werden, welche dem besondern Zwecke des Sakramentes entsprechen; so etwa bei der Firmung Glaube und Starkmut, bei der Eucharistie die Liebe, bei der Buße die Tugend der Gerechtigkeit und Bußfertigkeit; bei der Priesterweihe die Tugend der Weisheit und des Eifers; bei der Ehe die Tugend der Enthaltsamkeit.

In der Lehre von der sola fides findet konsequenter Weise ein innerer Unterschied in der Gnadenwirkung der verschiedenen Sakramente sowie auch die Unterscheidung zwischen gratia communis und gratia sacramentalis keine Stelle.

1859. Drei Sakramente verleihen einen unvertilgbaren Charakter.

II. Es ist *de fide*, daß drei Sakramente, *sacramenta characteristica*, nämlich Taufe, Firmung und Weihe einen unvertilgbaren Charakter verleihen und deshalb nicht wiederholt werden können.

1. Der Beweis für die Existenz des character indelebilis wird erhoben

1860. Die hl. Schrift deutet den sakramentalen Charakter an.

a. aus der heiligen Schrift. Wenn dieselbe auch keinen vollgültigen Beweis für unser Dogma liefert, so enthält sie doch Andeutungen desselben, welche in Verbindung mit der Tradition der Beweiskraft nicht entbehren. Qui autem confirmat nos vobiscum in Christo et qui unxit nos, Deus, qui et *signavit* nos (ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς) et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris. 2 *Cor.* 1, 21. 22. Credentes *signati* estis (ἐσφραγίσθητε) Spiritu promissionis sancto. *Eph.* 1, 13. Nolite contristare Spiritum sanctum Dei, in quo signati estis (ἐσφραγίσθητε) in diem redemptionis. *Eph.* 4, 30. Der hl. Paulus redet hier von der Besiegelung der Getauften und Gefirmten und unterscheidet dieselbe von dem heiligen Geiste und seinen Gaben, d. h. von der heiligmachenden Gnade und der Innewohnung des heiligen Geistes;

1861. Die Väter lehren in verschiedener Weise die Existenz d. sakramentalen Charakters.

b. aus der Lehre der Väter.

α. Die Väter zählen unter den Wirkungen der Taufe auf: *signaculum sanctum, salutare, spirituale, coeleste, divinum, indelebile in aeternum.*

β. Sie vergleichen dieses signaculum mit militärischen Abzeichen, mit dem Zeichen, das den Schafen aufgebrannt wird, mit dem Abdruck des Siegelringes in Wachs, mit der Beschneidung u. s. w.

γ. Durch dieses Zeichen sollen wir von Christus als dem Herrn gehörig erkannt werden. Accedite ad mysticum sigillum, ut agniti sitis ab hero. *Cyrill.*, Cat. 1 n. 2.

δ. Der hl. Augustinus behandelt in seinen Schriften gegen die Donatisten die Lehre vom sakramentalen Charakter der Taufe, Firmung und Weihe ausführlich und beruft sich dabei wiederholt auf den konstanten Glauben der Kirche. S. die Väterstellen bei *Franzelin*, l. c. pag. 147 sqq.; *Sasse*, Institutiones theologicae de sacramentis Ecclesiae pag. 98 sqq.;

1862. Innocenz III., die Konzilien von Florenz u. Trient über den sakramentalen Charakter.

c. aus der Lehre der Kirche. Innocenz III. spricht von dem Taufcharakter wie von etwas ganz allgemein Bekanntem, weshalb ihm auch mit Unrecht der Vorwurf gemacht wird, er habe die Lehre von dem sakramentalen Charakter erfunden. Wie falsch eine solche Behauptung ist, beweisen übrigens auch namentlich die eben angeführten Väterstellen. Vgl. *Denzinger*, Enchir. n. 342. Das Konzil von Florenz lehrt: Inter haec sacramenta tria sunt, baptismus, confirmatio et ordo, quae characterem, i. e. spirituale quoddam signum a ceteris distinctivum imprimunt in anima indelebile. Unde in eadem persona non reiterantur. Decret. pro Armen. Das Konzil von Trient endlich definiert: Si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt: anathema sit. Sess. 7 de sacram. in gen. can. 9;

d. aus der Praxis der Kirche, in welcher es zu allen Zeiten als Gottesraub galt, die fraglichen Sakramente zu wiederholen, diejenigen aber, welche sie unwürdig, aber gültig empfangen hatten, niemals aufs neue getauft, gefirmt oder geweiht, sondern durch Buße rekonciliiert wurden. Diese Praxis wäre unerklärlich, wenn diese Sakramente nicht eine von der Gnade verschiedene, unbedingt eintretende und bleibende Wirkung hätten. 1863. Praxis d. Kirche.

2. Worin besteht aber dieser character indelebilis?

a. Diese von der Kirche nicht förmlich entschiedene Frage war mehrfach Gegenstand der Kontroverse. Die Nominalisten, wie Durandus, betrachteten ihn als einen bloßen Namen, denominatio *extrinseca* oder als eine nur gedachte Relation, relatio *rationis*. Die Scotisten bezeichneten ihn als eine reale Relation, relatio *realis*. Seit dem Tridentinum aber ist die Meinung des hl. Thomas allgemein geworden, daß nämlich der Charakter eine an sich, *absolute*, bestehende, der Seele bleibend inhärierende Qualität, oder, wie man sich auch ausdrückte, aliquid *reale positivum et absolutum* ist und demnach nicht in einer bloßen Relation besteht. Diese Meinung ist offenbar den Ausdrücken der kirchlichen Entscheidungen entsprechender und klar vom Römischen Katechismus gelehrt: Est character velut insigne quoddam animae impressum, quod deleri numquam potest eique perpetuo inhaeret. P. 2 c. 1 q. 24. 1864. Theologische Meinungen über das Wesen des sakramentalen Charakters: Nominalisten, Scotisten, Thomas.

b. Das Wesen dieses der Seele inhärierenden Charakters läßt sich aus den Wirkungen desselben erkennen. Es werden aber von den Theologen folgende Wirkungen des sakramentalen Charakters aufgezählt: 1865. Wirkungen des sakramentalen Charakters.

α. *deputare ad cultum divinum*, insbesondere fähig zu machen, Sakramente zu empfangen oder zu spenden. Sacramenta novae legis characterem imprimunt, in quantum per ea deputantur homines ad cultum Dei secundum ritum christianae religionis . . . . Divinus autem cultus consistit vel in recipiendo aliqua divina vel in tradendo aliis. S. Th. 3 q. 63 a. 2 c.;

β. *configurare Christo.* Character sacramentalis specialiter est character Christi, cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae. S. Th. 3 q. 63 a. 3 c;

γ. *distinguere ab aliis.* Es unterscheidet aber der Taufcharakter den Getauften von den Nichtgetauften, der Firmungscharakter den Gefirmten von allen Nichtgefirmten und der Weihecharakter den Geweihten von allen, welche die Priesterweihe nicht empfangen haben.

Diese Wirkungen lassen sich alle darauf zurückführen, daß diese drei Sakramente ihrem Empfänger unabhängig von seiner moralischen Beschaffenheit und seiner Heiligung eine bleibende Standesqualität verleihen. Es ist aber Gott entsprechend, daß, wenn er einem Menschen einen Stand im Reiche Gottes verleiht, dies nicht bloß nominaliter, auch nicht bloß durch Begründung einer bloß äußeren Relation, sondern durch Verleihung einer entsprechenden realen Qualität thut. Diese Standesqualität gibt Estius kurz mit den Worten an: In baptismo datur character *civitatis* seu *familiae Christi;* in confirmatione character *militiae christianae;* in ordine vero character *potestatis* seu *ministerii ecclesiastici* (In sent. 4 d. 1). 1866. Der sakramentale Charakter eine bleibende Standesqualität.

1867. Worin die Standesqualität ihren letzten Grund hat.

Es hat aber diese Standesqualität ihren letzten Grund in der configuratio cum Christo, d. h. in einer realen Ausscheidung von den übrigen Menschen und einer realen Verbindung mit dem Gottmenschen. Dieses Gotteswerk aber ist unzerstörbar und bleibt dem Träger dieses Charakters ewig, entweder zur Glorie und Seligkeit im Himmel oder zur Schmach und Pein in der Verdammnis.

1868. Der sakramentale Charakter und die Gnade.

3. Der Charakter ist zwar von der Gnade verschieden aber mit derselben untrennbar verbunden. Das zeigt sich darin, daß beim gültigen, aber unwürdigen Empfang eines der charakteristischen Sakramente die Gnade auflebt, sobald das Hindernis derselben durch Buße entfernt wird. Dies kann nur darin seinen Grund haben, daß im Charakter die Gnade *potentia* eingeschlossen war und nur durch den obex an ihrer Wirksamkeit gehindert ward. So sagt der hl. Thomas von der Taufe: Quando aliquis baptizatur, accipit characterem quasi formam et consequitur proprium effectum, qui est gratia remittens omnia peccata. Impeditur autem quandoque per fictionem. Unde oportet quod, remota ea per poenitentiam, baptismus statim consequatur suum effectum. S. Th. 3 q. 69 a. 10 c.

Anm. Das von dem Charakter und der Reviviscenz der Gnade Gesagte gilt auch von der Ehe und der letzten Ölung für die Dauer der Ehe, beziehungsweise der betreffenden Krankheit.

§ 175. Notwendigkeit der Sakramente.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie. IX § 503.

1869. Notwendigkeit d. Sakramente für den einzelnen und die Kirche.

Die *professio fidei Tridentinae* bekennt von der Notwendigkeit der Sakramente, septem esse vere et proprie sacramenta novae legis a Jesu Christo Domino nostro instituta atque *ad salutem humani generis, licet non omnia singulis, necessaria.*

1. Notwendig sind zur Seligkeit des einzelnen

a. necessitate *medii* die Taufe unbedingt für alle Menschen, vel in re vel in voto, die Buße aber für alle, die nach der Taufe schwer gesündigt haben;

b. necessitate *praecepti* die Eucharistie.

2. Notwendig zum Bestand der Kirche sind die Priesterweihe und die Ehe.

3. Auch die übrigen Sakramente sind, wenn auch nicht wie die bisher genannten zum Heile des einzelnen und zum Bestande der Kirche unbedingt notwendig, so dennoch notwendig

a. ad integritatem Ecclesiae;

b. dem einzelnen zur Erlangung der besonderen sakramentalen Gnaden, die für ihn in concreto zum Heile notwendig sein können und jedenfalls nützlich sind, so daß deren Empfang eintretenden Falles, wenn auch nicht durch göttliches oder kirchliches Gesetz ausdrücklich geboten, dennoch eine Pflicht ist, deren Unterlassung je nach den Umständen eine schwere Sünde konstituieren kann. Daher mußte auch nach Vorschrift Martins V. der der hussitischen Irrtümer Verdächtige gefragt werden, utrum credat, quod christianus contemnens susceptionem sacramentorum confirmationis vel extremae unctionis aut solemnizationis matrimonii peccet mortaliter. Vgl. *Denzinger*, Enchir. n. 563.

Die Notwendigkeit der einzelnen Sakramente wird in der speciellen Sakramentenlehre für jedes einzelne Sakrament genau bestimmt werden.

§ 176. Der Spender und der Empfänger der Sakramente.

Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie. IX § 496 ff.; *Franzelin*, De sacramentis in genere. Thes. 15 sqq.; Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. I § 19 ff.

I. Zur Gültigkeit der Sakramente ist von seiten des Spenders notwendig

1. abgesehen von der Taufe und der Ehe die Weihegewalt, *potestas ordinis*, und zwar für die Eucharistie, Buße und letzte Ölung die priesterliche, für die Priesterweihe aber und wenigstens in gewisser Beziehung auch für die Firmung die bischöfliche Gewalt. Keineswegs aber ist zur Gültigkeit der Sakramente notwendig der Glaube und Gnadenstand des Spenders. 1870. Weihegewalt. Glaube und Gnadenstand.

a. Daß die Weihegewalt in der angegebenen Weise erfordert wird, ist *de fide* und ergibt sich

α. aus den Lehrentscheidungen der Kirche. Si quis dixerit, christianos omnes in verbo et omnibus sacramentis administrandis habere potestatem: anathema sit. *Trident.*, Sess. 7 de sacr. in gen. can. 10. Vgl. Sess. 23 de sacr. ord. cap. 4. Schon früher hatte Leo X. die Lehre Luthers verworfen: In sacramento poenitentiae ac remissione culpae non plus facit Papa aut episcopus, quam infimus sacerdos: imo, ubi non est sacerdos, aeque tantum quilibet christianus, etiamsi mulier aut puer esset. *Denzinger*, Enchir. n. 637. Demnach ist auch die protestantische Lehre vom allgemeinen Priestertum als häretisch verworfen; 1871. Notwendigkeit d. Weihegewalt nach der Lehre der Kirche.

β. aus der Natur der Sache. Christus ist nicht bloß causa efficiens et meritoria der Sakramente, sondern er ist auch als Mensch deren *minister principalis*. Als solcher spendet er alle Sakramente. Christus in quantum homo habet potestatem ministerii principalis sive potestatem excellentiae. S. Th. 3 q. 64 a. 3 c. Vgl. n. 1817. Diese potestas ministerialis und sie allein hat er auf Stellvertreter übertragen, auf verschiedene, je nach Verschiedenheit der Sakramente. Vgl. S. Th. 3 q. 64 a. 4. Diese Stellvertreter sind die Priester, die durch die Sakramentenspendung ihres Mittleramtes zwischen Gott und den Menschen walten. Proprii dispensatores sacramentorum sunt ministri Ecclesiae per sacramentum ordinis consecrati, ut sint *medii* inter Deum et plebem, ... et ideo *solis iis* competit ex officio sacramenta ministrare. S. Thom. 4 dist. 7 q. 3 a. 1. Daß die Priester die Stellvertreter Christi bei der Spendung der Sakramente sind, folgt aus allen Beweisen für die hierarchische Gliederung der Kirche. Vgl. n. 1313 ff. 1872. Notwendigkeit d. Weihegewalt nach der Natur der Sache.

b. Daß Glaube und Gnadenstand nicht notwendig sind, folgt

α. aus den Lehrentscheidungen der Kirche. Das Konzil von Konstanz hat die Lehre Wiclefs verurteilt: Si episcopus vel sacerdos existat in peccato mortali, non ordinat, non consecrat, non conficit, non baptizat. *Denzinger*, Ench. n. 480. Das Tridentinum aber definiert: Si quis dixerit, ministrum in peccato mortali existentem, modo omnia essentialia, quae ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere aut conferre sacramentum: anathema sit. Sess. 7 de sacr. in gen. 1873. Glaube und Gnadenstand sind nicht notwendig nach der Lehre und Praxis der Kirche.

can. 12. Demnach ist es *de fide*, daß die Gültigkeit der Sakramente unabhängig ist von dem Gnadenstand des Spenders; die Unabhängigkeit vom Glauben ist für die Taufe *de fide* nach der Erklärung des Konzils von Trient: Si quis dixerit, baptismum, qui etiam datur ab *haereticis* in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti cum intentione faciendi quod facit ecclesia, non esse verum baptismum: anathema sit (Sess. 7 de bapt. can. 4); für die übrigen Sakramente ist es sententia *certa* und *fidei proxima;*

β. aus der Praxis der Kirche, welche die Sakramente als gültig gespendet betrachtete, auch wenn sie von Sündern gespendet waren. Auch die von Häretikern gespendeten Sakramente wurden als gültig angesehen. Diese Wahrheit wurde besonders vom hl. Augustinus gegen die Donatisten verteidigt und auf apostolische Tradition zurückgeführt. Eine Ausnahme macht das Sakrament der Buße, da zur Gültigkeit desselben auch die Jurisdiktion notwendig ist, welche die Häretiker nicht besitzen;

1874. Rationes theologicae. γ aus folgenden *rationes theologicae:*

αα. Die Sakramente wirken ex opere *operato*, nicht aber ex opere *operantis;* ihre Wirkungen treten daher ein, sobald der sakramentale Akt gesetzt ist, unabhängig von der sittlichen Beschaffenheit des Spenders, welcher ihn setzt. Vgl. n. 1840 ff.

ββ. Christus ist der minister *principalis*, der Mensch nur minister *secundarius* der Sakramente. Vgl. S. Th. 3 q. 64 a. 9.

γγ. Die Gewalt, Sakramente zu spenden, ist eine gratia *gratis data*, aber nicht *gratum faciens.*

δδ. Die Ehre Gottes, das Heil der Seelen und der ganzen Kirche fordern, daß das Werk Gottes in den Sakramenten von dem Glauben und der sittlichen Beschaffenheit des Spenders unabhängig ist;

2. *intentio faciendi, quod facit Ecclesia.* Luther leugnete die Notwendigkeit irgendwelcher Intention, da nach ihm alles allein vom Glauben des Empfängers abhängt. Dagegen ist die Notwendigkeit der Intention *de fide.*

a. Die Notwendigkeit der Intention ergibt sich

1875. Notwendigkeit d. Intention in der heiligen Schrift. α. aus der heiligen Schrift. Christus hat die Apostel und deren Nachfolger als seine Stellvertreter in Spendung der Sakramente eingesetzt und ihnen die Vollmacht übertragen, in seinem Namen und in seiner Autorität kraft der ihnen verliehenen Gewalt die sakramentalen Akte zu setzen. Sicut misit me Pater, et ego mitto vos . . . . . accipite Spiritum Sanctum: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt. *Joann.* 20, 21 sqq. Hoc facite in meam commemorationem. *Luc.* 22, 19. Vgl. *Matth.* 28, 18. 19; 1 *Cor.* 4, 1. Wer ein Sakrament spendet, muß daher auch die Intention haben, von der ihm als Stellvertreter Christi verliehenen Gewalt Gebrauch zu machen, sonst setzt er keinen Akt, der auf göttlicher Einsetzung beruht und der übernatürlichen Ordnung angehört;

1876. Die Lehre der Kirche über die Notwendigkeit u. den Gegenstand der Intention. β. aus der Tradition. Gegen die Irrtümer der Waldenser erklärte schon Innocenz III., zum Sakramente gehöre auch *fidelis intentio.* Martin V. und Eugen IV. erklären diese Intention als intentio faciendi, quod facit Ecclesia. Omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tamquam materia, verbis tamquam forma et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione

faciendi, quod facid Ecclesia: quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum. *Florent.*, Decr. pro Arm. Das Tridentinum endlich lehrt: Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi, quod facit Ecclesia: anathema sit. Sess. 7 de sacram. in gen. can. 11. Vgl. Sess. 7 de bapt. can. 4;

γ. aus dem theologischen Denken. 1877.

Die Intention ist notwendig, da d. Sakramente im Namen Christi gespendet werden und ex opere operato wirken.

αα. Der Mensch kann die materielle, zum Sakramente gehörige Handlung verrichten in seinem eigenen Namen und im Namen Christi. Nur in letzterem Falle spendet er als minister Christi das Sakrament. Er muß also auch die Absicht haben, als solcher zu handeln, sonst ist seine Handlung keine sakramentale, sondern eine rein natürliche.

ββ. Da die Sakramente ex opere operato wirken, so muß das opus operatum, das sakramentale Zeichen, gültig gesetzt werden; dazu ist Intention notwendig; denn die sakramentale Handlung ist ein actus *humanus* und muß daher *ex voluntate deliberata* des Spenders hervorgehen, der nicht ein totes, vernunftloses Instrument, sondern ein freies und vernünftiges Werkzeug oder ein Minister, causa ministerialis ist. Wie daher die Materie durch die Form, so wird die Form selbst durch die Intention determiniert und zu dem gemacht, was sie sein soll. Instrumentum animatum, sicut minister, non solum movetur, sed etiam quodammodo movet seipsum, in quantum sua voluntate movet membra ad operandum; et ideo requiritur eius intentio, qua se subiciat principali agenti, ut scilicet intendat facere, quod facit Christus et Ecclesia. S. Th. 3 q. 64 a. 8 ad 1. Die Intention ist um so notwendiger, da die sakramentalen Worte nicht theoretische oder spekulative, sondern praktische oder konsekratorische sind, wozu die voluntas faciendi, quod verba significant, gehört.

b. In Bezug auf den Gegenstand der Intention ist zu beachten:

1878.

Die Intention erstreckt sich auf die Setzung des sakramentalen Aktes.

α. Die Intention braucht, wie sich aus den angeführten Beweisen ergibt, nicht weiter zu gehen, als auf die Setzung des sakramentalen Aktes, des opus operatum als solchen, also nicht auf dessen Wirkung, nämlich die sakramentalen Gnaden. Es genügt demnach die Intention, zu thun, was die Kirche thut oder den sakramentalen Ritus zu verrichten, wie dies die Christen thun. Diese Intention kann auch ein Nichtchrist haben, weshalb das Konzil von Florenz erklärt: In causa necessitatis .... etiam *paganus* et haereticus baptizare potest, dummodo formam servet Ecclesiae et facere intendat, quod facit Ecclesia. Decr. pro Arm.

1879.

Eine rein äußere Intention genügt nicht. Catharinus.

β. Dagegen genügt keineswegs eine intentio *mere externa*, die nur auf die äußerliche Handlung, nicht aber auf die sakramentale Handlung gerichtet ist. Ambrosius Catharinus † 1553 lehrte nämlich, zur Gültigkeit des Sakramentes sei es ausreichend, wenn der Spender den äußeren Ritus ernst ausführe, ohne jede Rücksicht auf die religiöse Bedeutung dieses Ritus; ja das Sakrament sei sogar gültig, wenn er die religiöse Bedeutung seiner Handlung innerlich läugnete und ausschlösse. Diese Ansicht ist durch die Beweise aus Schrift, Tradition und dem theologischen Denken für die Notwendigkeit der Intention (n. 1875 ff.) schon widerlegt, und wenn auch die Erklärungen der Konzilien von Florenz und Trient zunächst

gegen andere Irrtümer gerichtet waren, so scheint doch die Catharinische Ansicht mit denselben unvereinbar, da eine intentio mere externa in dem erklärten Sinne mit der geforderten intentio faciendi, quod facit Ecclesia sich nicht deckt. Übrigens erachten viele Theologen die Catharinische Ansicht für censuriert durch den von Alexander VIII. verworfenen Satz: Valet baptismus collatus a ministro, qui omnem ritum externum formamque baptizandi observat, intus vero in corde suo apud se resolvit: Non intendo, quod facit Ecclesia. *Denzinger*, Enchir. n. 1185.

1880. Die Intention muß wenigstens virtuell sein.

c. Ratione *modi* muß die Intention, wie es gleichfalls in der Natur der Sache liegt, im Augenblick der Spendung wenigstens *virtualiter* vorhanden sein. Unzureichend aber ist die intentio *habitualis* und *interpretativa*, während intentio *actualis* zwar wünschenswert, aber nicht notwendig ist. Näheres hierüber s. in der Moraltheologie; z. B. bei *Ballerini-Palmieri*, Opus theol. mor. IV pag. 490 sqq.

1881. Sprachgebrauch bei und nach dem heil. Thomas.

Der hl. Thomas bezeichnet die intentio virtualis als habitualis: Licet ille, qui aliud cogitat, non habeat actualem intentionem, habet tamen intentionem habitualem, quae sufficit ad perfectionem sacramenti, puta cum sacerdos accedens ad baptizandum intendit facere circa baptizandum, quod facit Ecclesia; unde si postea in ipso exercitio actus cogitatio eius ad alia rapiatur, ex virtute primae intentionis perficitur sacramentum. S. Th. 3 q. 64 a. 8 ad 3. Hier erklärt der englische Lehrer die Intention, welche jetzt virtualis genannt wird. Die genaue Unterscheidung zwischen intentio virtualis und habitualis geht auf Scotus zurück und ist später ganz allgemein geworden.

II. Zur Gültigkeit der Sakramente ist von seiten des Empfängers notwendig

1. die Fähigkeit, das Sakrament zu empfangen, nicht aber — die Buße ausgenommen — *fides* et *probitas*.

1882. Wer fähig ist, die Sakramente zu empfangen.

a. Nur der Mensch als *viator* ist fähig, Sakramente zu empfangen und zwar die Taufe jeder homo viator, die übrigen Sakramente nur der Getaufte. Firmung und Eucharistie können alle Getauften empfangen, die Buße, letzte Ölung, Priesterweihe und Ehe nur bestimmte Klassen der Getauften. Näheres hierüber s. bei den einzelnen Sakramenten.

1883. Fides et probitas

b. Fides et probitas sind, abgesehen vom Bußsakramente, zum gültigen Empfange nicht notwendig, da die Sakramente ex opere *operato* wirken. Beim Bußsakramente ist die Disposition notwendig, weil die actus poenitentis, wie schon oben (n. 1834) gesagt wurde, zur Materie dieses Sakramentes gehören. Vgl. § 201;

1884. Notwendigkeit d. Intention bei Erwachsenen nach der Lehre der Kirche und der Natur der Sache.

2. die Intention, das Sakrament zu empfangen. Diese Intention wird aber nur bei Erwachsenen gefordert, während sie bei Kindern durch die Paten oder Eltern, jedenfalls aber durch die Kirche suppliert wird.

a. Die Notwendigkeit der Intention ergibt sich

α. aus der Lehre der Kirche. Schon die Konzilien von Karthago (397 und 398) und Orange (442) verlangen in einzelnen Fällen zur Gültigkeit der Taufe und der Ordination die Einwilligung des Empfängers. Innocenz III. aber erklärt: Ille, qui nunquam consentit, sed penitus contradicit, nec rem, nec characterem suscipit sacramenti. Vgl. *Denzinger*, Enchir. n. 342. Das Konzil von Trient endlich definiert, die Heiligung des Menschen geschehe per *voluntariam* susceptionem gratiae et donorum. Sess. 6 de iustif. cap. 7;

β. aus der Lehre der Theologen. Mit dem hl. Thomas stimmen alle überein, wenn er schreibt: Si in adulto deesset intentio suscipiendi sacramentum, esset rebaptizandus. S. Th. 3 q. 68 a. 7 ad 2;

γ. aus der Natur der Sache. Da nämlich, abgesehen von der Eucharistie, der Empfang wesentlich zur sakramentalen Handlung gehört, der Empfang aber ein actus *humanus* sein muß, so versteht sich die Notwendigkeit der Intention von selbst.

b. In Bezug auf den Gegenstand der Intention des Empfängers gilt dasselbe, was bei der Intention des Spenders (n. 1878 f.) gesagt wurde. Auch hier muß der Wille nur auf den Empfang des Sakramentes und nicht weiter gerichtet sein; ebenso genügt jeder wirkliche Wille, auch wenn er durch schlechte Motive herbeigeführt oder durch Furcht verursacht wäre. 1885. Gegenstand der Intention des Empfängers.

c. Was den Modus der Intention betrifft, so genügt jedoch zum gültigen Empfang von seiten des Empfängers intentio *habitualis*, bei mehreren Sakramenten sogar *interpretativa*. Näheres s. in der Moraltheologie; z. B. *Ballerini-Palmieri*, l. c. pag. 522 sqq. 1886. Art d. Intention.

Anm. Die Erfordernisse zur erlaubten und würdigen Spendung, sowie zum erlaubten und würdigen Empfang der Sakramente werden in der Moraltheologie erörtert.

Zweiter Teil.

Von den Sakramenten im einzelnen.

I. Die Taufe.

§ 177. Name, Vorbilder, Begriff und Einsetzung der Taufe.

Vgl. Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. I § 28 f.

1887. *Bedeutung der Worte baptismus und baptizare in der heiligen Schrift.* I. Die Worte *baptismus*, βαπτισμός, βάπτισμα und *baptizare*, βάπτειν, βαπτίζειν bezeichnen in der heiligen Schrift

1. das gewöhnliche Waschen oder Baden: *Judith* 12, 7;

2. die gesetzlichen Waschungen: *Hebr.* 9, 10;

3. in metaphorischem Sinne eine überströmende Fülle z. B. von Leiden (*Luc.* 12, 50) oder von Gnaden (*Act.* 1, 5);

4. die sakramentale Abwaschung: *Matth.* 28, 19; *Rom.* 6, 4; 1 *Cor.* 1, 17. Wie das Wort *baptismus*, so hat auch der Ausdruck Taufe, taufen (tauchen) im Christentum die specifische Bedeutung der sakramentalen Abwaschung. Von ihr allein ist daher hier die Rede.

1888. *Vorbilder der Taufe.* II. Von den Vorbildern der Taufe sind besonders zu beachten

1. die Beschneidung;

2. die Sintflut (1 *Petr.* 3, 20. 21);

3. der Durchzug der Israeliten durch das rote Meer (1 *Cor.* 10, 1. 2);

4. die Johannestaufe (*Matth.* 3, 1 sqq.; *Marc.* 1, 4 sqq.; *Luc.* 3, 3 sqq.; *Joann.* 1, 26 sqq.). Von den Reformatoren wurde die Johannestaufe als identisch mit der Taufe Christi hingestellt. Gegen diesen Irrtum richtet sich die Erklärung des Konzils von Trient: Si quis dixerit, baptismum Joannis habuisse eandem vim cum baptismo Christi: anathema sit. Sess. 7 de bapt. can. 1. Die Johannestaufe

1889. *Unterschiede zwischen der Johannestaufe und der christlichen Taufe.* unterscheidet sich aber von der christlichen Taufe

a. durch die Einsetzung; Johannes handelte zwar auf göttlichen Antrieb, aber seine Taufe war nicht von Gott als Sakrament eingesetzt;

b. durch die Form. Johannes taufte in eum, qui venturus esset post ipsum (*Act.* 19, 4), aber nicht auf die Trinität;

c. durch die Dauer; sie war nur eine vorübergehende Institution;

d. insbesondere durch ihre Wirkung. Sie wirkte nicht wie die christliche Taufe ex opere *operato* die Rechtfertigung, wie der Täufer selbst erklärt (*Matth.* 3, 11; *Marc.* 1, 8; *Luc.* 3, 16; *Joann.* 1, 26. 33).

Daher heißt sie auch baptisma *poenitentiae* in remissionem peccatorum (*Marc.* 1, 4; *Luc.* 3, 3) im Gegensatz zur christlichen Taufe, die baptismus *in remissionem peccatorum* (*Act.* 2, 38) ist. Sündenvergebung konnte also die Johannestaufe kraft der Buße und Hoffnung auf Christus ex opere *operantis* wirken: Baptizavit . . . . in eum, qui venturus esset post ipsum, ut crederent (*Act.* 19, 4). Daher mußten auch die von Johannes Getauften noch die christliche Taufe empfangen (*Act.* 19, 5).

Die Johannestaufe ist daher Vorbild und Vorbereitung auf die Taufe Christi und kann allerdings ein Sakrament des Alten Bundes genannt werden, da sie ja der christlichen Taufe noch näher steht als die Beschneidung. Vgl. S. Th. 3 q. 38.

III. Mit dem Römischen Katechismus kann die Taufe kurz definiert werden als *sacramentum regenerationis per aquam in verbo* (P. 2 c. 2 q. 5). Ausführlicher pflegt man die Taufe zu definieren als „sacramentum a Christo Domino institutum, in quo per ablutionem exteriorem corporis sub invocatione sanctissimae Trinitatis homo spiritualiter regeneratur"; oder auch als die „unter Anrufung der drei göttlichen Personen vollzogene äußere Abwaschung des menschlichen Körpers, welche die innere Reinigung der Seele von allen Sünden durch die Gnade andeutet und bewirkt." 1890. Begriffsbestimmung der Taufe.

Diese Definitionen stützen sich auf die Lehre der heiligen Schrift von der Taufe. In ihr wird nämlich die Taufe bezeichnet als *lavacrum regenerationis et renovationis* (*Tit.* 3, 5), als *lavacrum aquae in verbo vitae* (*Ephes.* 5, 26). In gleichem Sinne heißt es: Nisi quis *renatus* fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei. *Joann.* 3, 5. Vgl. 1 *Cor.* 6, 11; *Hebr.* 10, 22. Die hl. Väter nennen die Taufe fons coelestis, sacer, divinus; lavacrum salutare; sacramentum aquae; sacramentum sanctissimae Trinitatis; φωτισμός oder φώτισμα (illuminatio); θεογενεσία; παλιγγενεσία; ἀναγεννήσεως μυστήριον; λουτρὸν παλιγγενεσίας u. s. w. 1891. Die Definitionen der Taufe auf Grund der heiligen Schrift und der Lehre der Väter.

IV. Die unmittelbare Einsetzung der Taufe durch Christus ist über jeden Zweifel erhaben. Dagegen ist kaum zu entscheiden, wann er sie eingesetzt hat. Folgende Meinungen waren unter den Theologen vielfach verbreitet. 1892. Christus hat die Taufe unmittelbar eingesetzt.

1. Mit dem heil. Thomas nehmen viele an, Christus habe bei seiner Taufe im Jordan das Sakrament der Taufe eingesetzt. Sacramenta ex sui institutione habent quod conferant gratiam. Unde tunc videtur aliquod sacramentum institui, quando accipit virtutem producendi suum effectum. Hanc autem virtutem accepit baptismus, quando Christus est baptizatus. Unde tunc vere baptismus institutus fuit quantum ad ipsum sacramentum. S. Th. 3 q. 66 a. 2 c. Sicher ist die Taufe Christi ein Vorbild und eine Vorbereitung der sakramentalen Taufe; aber es fehlt doch jede Kundgebung, daß Christus hier das Sakrament der Taufe einsetzen wollte. Trotz der innigen Beziehungen der Taufe Christi zum Sakramente läßt sich daher aus dem geheimnisvollen Vorgange am Jordan nicht beweisen, Christus habe damals das Sakrament der Taufe eingesetzt. 1893. Der heil. Thomas nimmt als Zeitpunkt der Einsetzung die Taufe im Jordan an.

2. Andere verlegen den Zeitpunkt der Einsetzung in die Zeit nach seinem Leiden und berufen sich auf *Matth.* 28, 19. Doch ist wohl zu unterscheiden zwischen der Einsetzung der Taufe und der Promulgation 1894. Ob die Taufe nach dem Leiden eingesetzt oder nur promulgiert wurde.

des Gebotes und der Verpflichtung, die Taufe zu empfangen. Letztere ist bei *Matth.* 28, 19 klar ausgesprochen. Aber die Einsetzung ist dem Gebote doch wohl vorausgegangen. Würde man übrigens *Matth.* 28, 19 nicht bloß als Promulgation des Gesetzes der Taufe, sondern als Einsetzung betrachten, so müßte man annehmen, daß die Apostel vor dem letzten Abendmahle nicht durch das Sakrament der Taufe, sondern in außerordentlicher Weise gerechtfertigt und Glieder Christi geworden sind.

1895. Am wahrscheinlichsten hat Christus d. Taufe zu Beginn seiner öffentlichen Lehrthätigkeit eingesetzt.

3. Die verbreitetste Ansicht lehrt, Christus habe die Taufe zu Beginn seiner öffentlichen Lehrthätigkeit eingesetzt. Nach seiner Unterredung mit Nicodemus über die Notwendigkeit der Taufe (*Joann.* 3, 1 sqq.) ging Christus nach Judäa (*Joann.* 3, 22). In seinem Namen tauften dort die Apostel (*Joann.* 3, 22; 4, 2). Da die Taufe Christi ausdrücklich in Gegensatz gestellt wird zur Taufe des Johannes, so muß mit Augustinus, Thomas und Bonaventura daran festgehalten werden, daß hier von den Aposteln das Sakrament der Taufe gespendet wurde. Demnach muß dasselbe vorher, d. h. im Anfang der öffentlichen Lehrthätigkeit eingesetzt worden sein. Genauer den Zeitpunkt zu bestimmen, ist nicht möglich; diese dritte Meinung aber erklärt alle Stellen der heiligen Schrift über die Taufe.

§ 178. Materie und Form der Taufe.

Vgl. Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. I § 30 ff.

I. Über die Materie der Taufe ist folgendes zu beachten.

1896. Die materia remota der Taufe nach Schrift und Tradition.

1. Materia *remota* ist wahres und natürliches Wasser. Dies ergibt sich

a. aus der heiligen Schrift. Schon in den Prophetien wird auf das Wasser der Reinigung hingewiesen. Vgl. *Ezech.* 36, 25; *Zach.* 13, 1. Sehr klar aber lehrt das Neue Testament: Nisi quis renatus fuerit *ex aqua* et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei. *Joann.* 3, 5. Dum irent per viam, venerunt ad quandam aquam, et ait eunuchus: Ecce *aqua*, quid prohibet me baptizari? *Act.* 8, 36. Numquid *aquam* quis prohibere potest, ut non baptizentur hi, qui Spiritum Sanctum acceperunt sicut et nos? *Act.* 10, 47. Vgl. 1 *Cor.* 6, 11; *Eph.* 5, 26; *Hebr.* 10, 22;

b. aus der Lehre der Väter und Theologen. Schon die Bezeichnungen der Taufe als sacramentum *aquae* u. s. w. (n. 1891) sind Beweise für unsere These. Vgl. auch *Tertull.*, De bapt. c. 4. Mit dem heil. Thomas stimmen aber alle Theologen überein, wenn er lehrt: *Aqua pura et simplex* de necessitate requiritur ad baptismum .... In qualibet aqua qualitercunque transmutata, dummodo non solvatur species aquae, potest fieri baptismus; si vero solvatur species aquae, non potest fieri baptismus. S. Th. 3 q. 66 a. 4 c;

c. aus der Lehre der Kirche. Das Konzil von Trient erklärt: Si quis dixerit, *aquam veram et naturalem* non esse de necessitate baptismi atque ideo verba illa Domini nostri Jesu Christi: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, ad metaphoram aliquam detorserit: anathema sit. Sess. 7 de bapt. can. 2. Der Römische Katechismus aber lehrt: Materia sive elementum huius sacramenti est omne naturalis aquae genus, sive ea maris sit sive

fluvii sive paludis sive putei aut fontis, quae sine ulla adiunctione aqua dici solet. P. 2 c. 2 q. 7;

d. aus folgenden Kongruenzgründen: 1897. Kongruenzgründe für die materia remota d. Taufe.

α. Für die Taufe, das notwendigste Sakrament, mußte eine Materie gewählt werden, die überall und von allen leicht beschafft werden kann wie das Wasser.

β. Das Wasser zeigt als Reinigungsmittel am besten auf die Wirkungen der Taufe, die innere Reinigung der Seele von allen Sünden, hin.

γ. Wie das Wasser kühlt, so dämpft die Taufe die Glut der Konkupiscenz. Vgl. *Cat. Rom.*, P. 2 c. 2 q. 10; S. Th. 3 q. 66 a. 3.

2. Materia *proxima* ist die Abwaschung des Täuflings mit Wasser. 1898. Materia proxima der Taufe. — Untertauchung, Aufgießung, Besprengung. Dieselbe kann durch Untertauchung *(per immersionem)*, Aufgießung *(per infusionem)* und Besprengung *(per aspersionem)* vorgenommen werden. In der Untertauchung wird am vollkommensten der Tod des sündigen Menschen und seine Auferstehung zum neuen Leben gesinnbildet, weshalb der heil. Thomas die Immersionstaufe modus baptizandi *laudabilior* nennt. In aliis modis baptizandi repraesentatur [sepultura Christi] aliquo modo, licet non ita expresse: nam quocunque modo fiat ablutio, corpus hominis vel aliqua pars eius aquae supponitur, sicut corpus Christi sub terra fuit positum. S. Th. 3 q. 66 a. 7 ad 2. Bis zum dreizehnten Jahrhundert war die Immersionstaufe auch modus baptizandi *communior* (S. Th. l. c.), aber nicht mit Ausschluß der beiden anderen Riten. Daß schon im ersten oder zweiten Jahrhunderte die Infusionstaufe vorgenommen wurde, ersehen wir deutlich aus der sogenannten Apostellehre, welche die Anweisung enthält, der Taufende solle, wenn er Wasser in hinreichender Menge nicht besitze, dasselbe auf das Haupt des Täuflings ausgießen. Durch Aufgießung wurden auch die Kliniker getauft. Falsch ist daher die Behauptung der schismatischen Griechen, die Immersionstaufe allein sei gültig, eine Behauptung, die von der Kirche wiederholt zurückgewiesen wurde. Vgl. *Conc. Later.* IV. c. 4; *Conc. Trid.*, l. c. can. 3. Seit dem vierzehnten Jahrhundert war die Infusionstaufe vorherrschend und seit dem sechzehnten Jahrhundert im Abendland ausschließlich in Gebrauch. Wie aber auch die Taufe gespendet wird, notwendig ist immer eine wahre Abwaschung. De necessitate baptismi est, ut corpus baptizandi aliquo modo aqua abluatur, cum baptismus sit quaedam ablutio. S. Th. 3 q. 68 a. 11 c.

II. In der Tauform muß ausgedrückt sein

1. der Akt des Taufens, die Taufhandlung. Da die Ab- 1899. In der Tauform muß die Taufhandlung ausgedrückt sein. waschung verschiedene Zwecke haben kann, so muß sie durch die Worte der Form den Charakter der sakramentalen Abwaschung erhalten. Aqua significare potest et ablutionem propter suam humiditatem et refrigerium propter suam frigiditatem; sed cum dicitur: Ego te baptizo, manifestatur, quod aqua utimur in baptismo ad significandam emundationem spiritualem. S. Th. 3 q. 60 a. 6 c. Die gegenteilige Behauptung ist von Alexander III. und Alexander VIII. ausdrücklich verworfen worden. Vgl. *Denzinger*, Ench. n. 331 und 1184;

2. der Täufling. Ohne die Bezeichnung des Täuflings besitzt der 1900. In der Form muß der Täufling bezeichnet werden. Taufakt nicht die nötige Bestimmtheit. In der lateinischen Kirche wird der Täufling in der zweiten Person bezeichnet: Ego te baptizo; die Form

der griechischen Kirche: Baptizatur talis servus Christi wurde vom Konzil von Florenz als gültig anerkannt. Vgl. *Denzinger*, Ench. n. 591.

1901. Die Bezeichnung des Ministers in der Taufform.

Aus dieser Entscheidung ergibt sich, daß eine direkte Bezeichnung des Ministers der Taufe, wie sie in der lateinischen Formel enthalten ist, zur Gültigkeit des Sakramentes nicht unbedingt erfordert wird. Den Grund gibt das Konzil von Florenz also an: Quoniam cum principalis causa, ex qua baptismus virtutem habet, sit Sancta Trinitas, instrumentalis autem sit minister, qui tradit exterius sacramentum, si exprimitur actus, qui per ipsum exercetur ministrum, cum Sanctae Trinitatis invocatione, perficitur sacramentum. Vgl. S. Th. 3 q. 66 a. 5 ad 1;

1902. Die Anrufung der Dreifaltigkeit in der Taufform.

3. die ausdrückliche Anrufung der allerheiligsten Dreifaltigkeit. Dies folgt aus den Worten des Heilandes: baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti (*Matth.* 28, 19) und wird ausdrücklich vom Konzil von Florenz gelehrt: Forma est: Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Vgl. *Conc. Trid.*, Sess. 7 de bapt. can. 4. Diese Tauformel war auch in der Kirche stets im Gebrauch. Vgl. auch n. 375. Den inneren Grund dafür gibt der heil. Thomas an: Oportet quod in forma baptismi exprimatur causa baptismi. Est autem eius duplex causa: una quidem principalis, a qua virtutem habet, quae est Sancta Trinitas; alia autem instrumentalis, scilicet minister, qui tradit exterius sacramentum. Et ideo oportet in forma baptismi de utraque fieri mentionem. Minister autem tangitur, cum dicitur: Ego de baptizo; causa autem principalis, cum dicitur: In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. S. Th. 3 q. 66 a. 5. c.

1903. Die einzelnen Personen d. Dreifaltigkeit.

Die einzelnen Personen der allerheiligsten Dreifaltigkeit müssen mit den ihnen zukommenden Namen ausdrücklich genannt werden. Ad significandum tres personas in forma baptismi assumuntur illa nomina, quibus communius consueverunt nominari personae in illa lingua, nec in aliis nominibus perficitur sacramentum. S. Th. 3 q. 66 a. 5 ad 7. Notwendig ist auch das *in nomine* (nicht in nominibus), da hierdurch die Einheit der göttlichen Personen bezeichnet wird.

1904. Die Taufe der Apostel in nomine Jesu.

Die Meinung, kraft eines besonderen Privilegs hätten die Apostel *in nomine Jesu* getauft, fand in einigen Stellen der heiligen Schrift ihre Veranlassung, wo von der Taufe ἐπὶ τῷ ὀνόματι (*Act.* 2, 38), εἰς τὸ ὄνομα (*Act.* 8, 16), ἐν τῷ ὀνόματι (*Act.* 10, 48) Jesu Christi die Rede ist. Indes ist diese Ansicht vieler Scholastiker sicher falsch. Die angeführten Stellen reden nicht von der Tauformel, sondern unter Voraussetzung derselben von der vorzüglichsten Wirkung der christlichen Taufe, durch welche der Getaufte ein Glied des mystischen Leibes Jesu Christi wird.

§ 179. Ausspender und Empfänger der Taufe.

Vgl. Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. I § 34 ff.

I. Über den Ausspender der Taufe sind folgende Punkte zu beachten.

1905. Jeder Mensch kann gültig taufen. Lehre der Kirche. Dogmatische Begründung

1. Jeder Mensch, ob er zur Kirche gehört oder nicht, auch der ungetaufte, kann gültig das Sakrament der Taufe spenden, vorausgesetzt daß er Materie und Form richtig anwendet und den Willen hat zu thun, was die Kirche thut. Diese durch die unbedingte Notwendigkeit der Taufe geforderte Lehre wurde nach Beseitigung der anfangs gegen sie erhobenen Schwierigkeiten zur allgemeinen Lehre der Kirche. Non solum sacerdos vel diaconus, sed etiam laicus vel mulier, imo etiam paganus et haereticus baptizare potest, dummodo formam servet Ecclesiae et

facere intendat quod facit Ecclesia. *Conc. Flor.*, Decr. pro Arm. Dogmatisch wird sie begründet durch das Wesen des Sakramentsspenders. Derselbe ist nur Diener und Werkzeug, und in solcher Eigenschaft kann jeder Mensch zur Setzung des Taufaktes thätig sein. Homo baptizans adhibet tantummodo ministerium exterius, sed Christus est, qui interius baptizat, qui potest uti omnibus hominibus ad quodcunque voluerit. Et ideo non baptizati possunt baptizare, quia baptismus non est illorum, scilicet baptizantium, sed eius, scilicet Christi. S. Th. 3 q. 67 a. 5 ad 1. Dadurch daß der Mensch thun will, was die Kirche thut, handelt er eben, auch wenn er in keiner Beziehung zur Kirche gehört, als minister Christi und ist im stande, einen sakramentalen Akt zu setzen. Ille, qui non est baptizatus, quamvis non pertineat ad Ecclesiam re vel sacramento, potest tamen ad eam pertinere intentione et similitudine actus, in quantum scilicet intendit facere quod facit Ecclesia et formam Ecclesiae servat in baptizando; et sic operatur ut minister Christi, qui virtutem suam non alligavit baptizatis, sicut nec etiam sacramentis. S. Th. 3 q. 67 a. 5 ad 2.

1906. Im Notfalle darf jeder Mensch taufen. Vorschriften d. Rituale Romanum.

2. Im Notfalle kann jeder Mensch auch erlaubter Weise (*licite*) das Sakrament der Taufe spenden. Jedoch schreibt das *Rituale Romanum* auch für die Nottaufe über die Wahl des Spenders gewisse Regeln vor. Si adsit sacerdos, diacono praeferatur, diaconus subdiacono, clericus laico et vir feminae, nisi pudoris gratia deceat feminam potius quam virum baptizare infantem non omnino editum, vel nisi melius femina sciret formam et modum baptizandi. Tit. 2 c. 1 n. 13.

1907. Warum d. Kirche d. von Irrlehrern gespendete Taufe wiederholen läßt.

3. Nach dieser Lehre ist die Praxis der Kirche zu beurteilen, die von Irrlehrern gespendete Taufe zu wiederholen. Die Kirche bestreitet durchaus nicht den Protestanten die Fähigkeit, das Sakrament der Taufe gültig zu spenden; dagegen besteht bei dem Subjektivismus des Protestantismus die Gefahr, daß die Taufe von seinen Anhängern in einer Weise erteilt wird, welche die Gültigkeit derselben in Frage stellt. Nicht ultramontane Unduldsamkeit, sondern Sorge für die Gültigkeit des unbedingt notwendigen Sakramentes der Taufe ist es daher, welche die Kirche bei auftauchenden Zweifeln die von Protestanten gespendete Taufe wiederholen läßt.

4. Die regelmäßige Spendung der Taufe ist dem Priestertum übertragen, und zwar in folgender Weise:

1908. Ministri ordinarii der Taufe.

a. Ministri *ordinarii* sind Bischöfe und Priester kraft ihrer priesterlichen Gewalt. Minister huius sacramenti est sacerdos, cui ex officio competit baptizare. *Conc. Flor.*, Decr. pro Arm. Vgl. *Tertull.*, De bapt. 17; *Cypr.*, Ep. 73 n. 7 sq.

1909. Ministri extraordinarii der Taufe.

b. Ministri *extraordinarii* sind die Diakone. Der Diakon kann nicht von Amts wegen, sondern als Gehilfe des Bischofs und Priesters auf besondere Bevollmächtigung hin außerordentlicherweise das Sakrament der Taufe spenden, und zwar kann er nicht bloß den wesentlichen Taufakt setzen, sondern auch die feierlichen Ceremonien vornehmen. Dicuntur diaconi quasi ministri, quia videlicet ad diaconos non pertinet aliquod sacramentum principaliter et quasi ex proprio officio praebere, sed adhibere ministerium aliis maioribus in sacramentorum exhibitione. S. Th. 3 q. 67 a. 1 c. Der Weihecharakter verleiht also dem Diakon die Fähigkeit, daß er zur Spendung der feierlichen Taufe beauftragt werden kann.

1910. Jeder Nichtgetaufte kann die Taufe empfangen.

II. Empfänger der Taufe kann jeder Nichtgetaufte sein. Jeder Mensch ist von Gott berufen, in den Himmel einzugehen; daher ist auch ein jeder dazu berufen, das unbedingt notwendige Sakrament der Taufe zu empfangen, durch welches er von der Erbsünde gereinigt wird. Hierin ist schon ausgesprochen, daß auch die Kinder, welche den Gebrauch der Vernunft noch nicht erlangt haben, sowie die armen Geschöpfe, deren Geist beständig von Irrsinn umnachtet ist, getauft werden können.

1911. Die Kindertaufe.

1. Daß auch die unmündigen Kinder getauft werden können, und daß diese Taufe fruchtbringend ist, ist *de fide*. Geleugnet wurde dies von den Waldensern und Wiedertäufern des 16. Jahrhunderts; auch die zahlreichen noch existierenden Baptisten leugnen die Gültigkeit der Kindertaufe. Bewiesen wird unser Glaubenssatz

1912. Für die Kindertaufe bietet die heilige Schrift verschiedene Anhaltspunkte.

a. aus der heiligen Schrift, die zwar nicht direkt die Zulässigkeit und Wirksamkeit der Kindertaufe lehrt, aber doch mehrere wichtige Anhaltspunkte, indirekte Beweise, bietet.

α. Im Alten Testamente war die Beschneidung das von Gott gesetzte Mittel, durch welches die Knaben am achten Tage in der der damaligen Heilsökonomie entsprechenden Weise gereinigt wurden. Im Neuen Testamente, dem Testamente der Gnade, dürfen daher die Kinder von der Heiligung nicht ausgeschlossen sein.

β. Der Befehl zu taufen wird von Christus ohne jegliche Ausnahme gegeben (*Matth.* 28, 19) und erstreckt sich darum auch auf die Kinder.

γ. Die Notwendigkeit der Taufe wird (*Joann.* 3, 5) so allgemein ausgesprochen, daß man mit Unrecht die Unmündigen ausnehmen würde.

δ. Um so gewisser umfaßt der Befehl Christi auch die Kinder, da der Heiland alle Ungetauften vom Himmel ausschließt, dagegen in seiner Liebe zu den Kindern die rührenden Worte spricht: Sinite parvulos et nolite eos prohibere ad me venire; talium est enim regnum coelorum. *Matth.* 19, 14. Vgl. *Marc.* 10, 14; *Luc.* 18, 16.

ε. Auch die Taufe ganzer Familien weist darauf hin, daß zur Zeit der Apostel die Kinder getauft wurden. Vgl. *Act.* 16, 15. 33; 1 *Cor.* 1, 16;

1913. Die Kindertaufe in der Praxis der Kirche und der Lehre der Väter.

b. aus der beständigen Übung der Kirche und der einmütigen Lehre der Väter. Von den Zeiten der Apostel an wurden die Kinder getauft. Origenes nennt die Kindertaufe apostolische Überlieferung (In Rom. 5, 9). Wenn Tertullian sie bekämpft, so ist dies ein Beweis für ihre Existenz. Warm verteidigt wird sie wieder von Irenäus (Adv. haer. l. 2 c. 22), und der hl. Cyprian behauptet geradezu: *Nulli hominum nato* misericordia Dei et gratia est deneganda. Ep. 64. Im Kampfe gegen die Pelagianer war die Kindertaufe ein wichtiger Beweis für die Existenz der Erbsünde, den der hl. Augustinus wiederholt geltend macht. Consuetudo matris Ecclesiae in baptizandis parvulis nequaquam spernenda est neque ullo modo superflua deputanda nec omnino credenda, nisi apostolica esset traditio. De Gen. ad lit. l. 10 c. 23. Hoc Ecclesia semper habuit et semper tenuit, hoc a maiorum fide percepit, hoc usque in finem perseveranter custodit. Serm. 176 n. 2;

1914. Die Kindestaufe nach den Lehrent-

c. aus den Lehrentscheidungen der Kirche. Schon das zweite Konzil von Mileve spricht das Anathem aus über alle, quicunque parvulos

recentes ab uteris matrum baptizandos negat. Das Konzil von Vienne bezeichnet die Taufe als tam adultis quam parvulis communiter perfectum remedium ad salutem. Auch das Konzil von Florenz lehrt die Kindertaufe (Decr. pro Jacob.), und das Konzil von Trient erklärt: Si quis dixerit, parvulos eo, quod actum credendi non habent, suscepto baptismo inter fideles computandos non esse, ac propterea, cum ad annos discretionis pervenerint, esse rebaptizandos, aut praestare omitti eorum baptisma, quam eos non actu proprio credentes baptizari in sola fide Ecclesiae, anathema sit. Sess. 7 de bapt. can. 13. Si quis dixerit, huiusmodi parvulos baptizatos, cum adoleverint, interrogandos esse, an ratum habere velint, quod patrini eorum nomine, dum baptizarentur, polliciti sunt, et, ubi se nolle responderint, suo esse arbitrio relinquendos, nec alia interim poena ad christianam vitam cogendos, nisi ut ab Eucharistiae aliorumque sacramentorum perceptione arceantur, donec resipiscant, anathema sit. L. c. can. 14; scheidungen der Kirche.

d. aus folgender *ratio theologica*. Da das Kind die vernünftige Menschennatur besitzt, obwohl es deren Kräfte noch nicht gebrauchen kann, so ist es auch für die heiligmachende Gnade und den Habitus der Gerechtigkeit empfänglich, obwohl es dieselben noch nicht in freien Akten bethätigen kann. Es ist aber im höchsten Grade kongruent, daß die Kinder, welche ohne ihr persönliches Zuthun ex voluntate viri aus Adam geboren werden, auch ohne ihre persönliche Mitwirkung ex voluntate matris Ecclesiae aus Christus wiedergeboren werden. Dies entspricht auch dem Zustande des Kindes und seinem Verhältnis zur Familie und der menschlichen Gesellschaft. Vgl. *Aug.*, De pecc. merit. et remiss. l. 1 c. 29; S. Th. 3 q. 68 a. 9. Daraus ergibt sich zugleich, daß die Kindertaufe nicht bloß erlaubt, sondern im höchsten Grade angemessen, und daß daher der Aufschub der Taufe wohl bei Erwachsenen, wegen Mangels genügender Disposition, nicht aber bei Kindern erlaubt ist. Vgl. S. Th. 3 q. 68 a. 3. 1915. Die Kongruenz der Kindertaufe.

2. Das Tridentinum hat die Behauptung mancher Protestanten verworfen, die getauften Kinder müßten nach Erlangung der Unterscheidungsjahre um die Einwilligung in ihre Taufe gefragt werden, und wenn sie dieselbe verweigerten, seien sie nicht zur Haltung der Taufgelübde anzuhalten. Sess. 7 de bapt. can. 14. Es ist demnach jeder Getaufte unbedingt zur Haltung der durch die Taufe übernommenen Pflichten verbunden und kann sich denselben durch Nichtgenehmigung der Taufe keineswegs entziehen. Nicht kraft eines Vertrages, sondern kraft seines Charakters und Standes als Christ ist der Getaufte nämlich hierzu verpflichtet, wie es denn auch in der Naturordnung sich analog verhält. 1916. Unbedingte Verpflichtung der Taufgelübde.

Um so weniger hat der Getaufte ein Recht, gegen seine Taufe zu protestieren, 1917. Warum die Taufgelübde unbedingt verpflichten.

a. da dieselbe nicht ein Unrecht, sondern eine unendliche Gnade für ihn war;

b. da jeder Mensch an sich verpflichtet ist, die Taufe zu empfangen;

c. da nach göttlichem und menschlichem Recht die Kinder zu halten verpflichtet sind, wozu ihre rechtmäßigen Stellvertreter sie verpflichtet haben.

§ 180. Notwendigkeit der Taufe.

Vgl. Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. I § 36.

1918. Die Notwendigkeit der Taufe. Necessitas medii; necessitas praecepti.

Die Taufe ist *necessitate medii* allen Menschen, *necessitate praecepti* allen denen notwendig, denen das Gesetz der Taufe hinreichend bekannt ist.

I. Die Notwendigkeit der Taufe ist vom Konzil von Trient als Glaubenssatz ausgesprochen worden. Si quis dixerit, baptismum liberum esse, hoc est, non necessarium ad salutem, anathema sit. Sess. 7 de bapt. can. 5. Es gibt aber eine doppelte Notwendigkeit, nämlich necessitas *praecepti* und necessitas *medii*. Ist das Heilmittel notwendig necessitate *praecepti* so geht der des Heiles verlustig, welcher es verschuldeter Weise nicht anwendet; die necessitas *medii* aber bedingt, daß auch bei unverschuldeter Nichtanwendung eines solchen Mittels das Heil nicht erlangt wird. Die necessitas medii erfordert jedoch an und für sich nicht, daß das Mittel der Wirklichkeit nach, *in re*, angewendet werde; eine Benutzung dem Verlangen nach, *in voto*, kann vielmehr der necessitas medii genügen.

1919. Die necessitas medii der Taufe in Schrift und Tradition.

1. Die Taufe ist notwendig necessitate *medii*. Dies ergibt sich

a. aus der heiligen Schrift. Feierlich sagt Jesus zu Nicodemus: Amen amen dico tibi: nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei. *Joann.* 3, 5;

b. aus der Tradition. Die absolute Notwendigkeit der Taufe zum Heil war das erste und stärkste Argument für die Existenz der Erbsünde, das selbst die Pelagianer nur durch ihre Unterscheidung zwischen vita aeterna und regnum coelorum zu umgehen suchten (n. 752). Die Notwendigkeit der Taufe auch für die Kinder bezeichnet der hl. Augustinus als katholische Lehre, und zwar so, daß er demjenigen nicht mehr den Namen katholisch zugestehen will, der sie leugnet. Noli credere nec dicere nec docere, infantes, antequam baptizentur, morte praeventos pervenire posse ad originalium indulgentiam peccatorum, si vis esse catholicus. De anima et eius orig. l. 3 c. 9;

1920. Die Kirche über die necessitas medii der Taufe: Mileve, Florenz, Trient.

c. aus einer Reihe kirchlicher Lehrentscheidungen:

α. Die pelagianische Behauptung, die Kinder könnten ohne Taufe selig werden, ist durch das Konzil von Mileve verworfen worden, welches von den Kindern sagt, daß sie ohne Taufe in regnum coelorum, quod est vita aeterna, intrare non possunt.

β. Das Konzil von Florenz erklärt: Primum omnium sacramentorum locum tenet sanctum baptisma, quod vitae spiritualis ianua est: per ipsum enim membra Christi ac de corpore efficimur Ecclesiae. Et cum per primum hominem mors introierit in universos, nisi ex aqua et Spiritu renascimur, non possumus, ut inquit Veritas, in regnum coelorum introire. Decr. pro Arm. Da wir necessitate medii Glieder Christi sein müssen, um zum Heile zu gelangen, so ist auch die Taufe, durch welche wir Glieder Christi werden, necessitate medii zum Heile notwendig.

γ. Alle Stellen, welche die Notwendigkeit der Kindertaufe aussprechen (n. 1914), zeugen auch für die necessitas medii dieses Sakramentes, da bei Kindern nur von dieser die Rede sein kann.

δ. Auch das Tridentinum hat diese Wahrheit ausgesprochen, in-

dem es die Ansicht mancher Reformatoren verworfen hat, die Taufe der Kinder der Gläubigen sei nicht notwendig. Vgl. Sess. 5 de pecc. origin. can. 4;

1921. Ratio theologica.

d. aus der evidenten *ratio theologica*, daß es für den Ungetauften kein anderes ordentliches Mittel der Rechtfertigung und somit der Seligkeit gibt, als die Taufe. Inter omnia sacramenta maximae necessitatis est baptismus, qui est regeneratio hominis in vitam spiritualem, quia pueris aliter omnino subveniri non potest et adulti non possunt aliter quam per baptismum plenam remissionem consequi et quantum ad culpam et quantum ad poenam. S. Th. 3 q. 67 a. 3.

1922. Necessitas praecepti der Taufe.

2. Die necessitas *praecepti* folgt schon aus der necessitas medii; denn unzähligemal wird uns befohlen, unser Heil zu wirken, und daher auch implicite, alle Mittel zum Heile anzuwenden. Überhaupt ist jedes zum Heile notwendige Mittel auch geboten für alle diejenigen, welche dieses Gebot erfüllen können. Übrigens hat Christus seinen Aposteln den Auftrag gegeben, alle Menschen zu taufen (*Matth.* 28, 19) und dadurch auch an alle Menschen den Befehl ergehen lassen, das Sakrament der Taufe zu empfangen.

II. Die Taufe muß aber nicht immer der Wirklichkeit nach empfangen werden; in außerordentlicher Weise kann sie vielmehr ersetzt werden

1923. Die Bluttaufe in der heil. Schrift, bei den Vätern u. in der Kirchenlehre.

1. durch das Martyrium um Christi willen, *baptismus sanguinis*. Daß die sakramentale Taufe durch die Bluttaufe ersetzt werden kann, wird gelehrt

a. von der heiligen Schrift. Qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam. *Matth.* 10, 39. Qui perdiderit animam suam propter me, salvam faciet illam. *Luc.* 9, 24. Qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam. *Joann.* 12, 25;

b. von den heiligen Vätern. Si quis baptisma non recipiat, salutem non habet, solis martyribus exceptis, qui etiam sine aqua regnum recipiunt. *Cyrill. Hieros.*, Cat. myst. 3 n. 10. Quicunque etiam non percepto regenerationis lavacro pro Christi confessione moriuntur, tantum eis valet ad dimittenda peccata, quantum si abluerentur sacro fonte baptismatis. *Aug.*, De civ. Dei l. 13 c. 7. Vgl. *Tertull.*, De bapt. c. 16; *Cypr.*, Ep. 73 n. 22; vgl. besonders auch die Homilien der Väter am Feste der unschuldigen Kinder;

c. von der Kirche, welche die Märtyrer als Heilige verehrt und es für unrecht hält, für dieselben zu beten.

1924. Wirkungsweise der Bluttaufe.

Da das Martyrium auch die Unmündigen selig macht, so läßt es sich nicht, wie Klee will, auf die Begierdetaufe zurückführen, sondern wirkt vielmehr nach der Meinung der meisten Theologen *quasi ex opere operato*. Diese Wirkungsweise besitzt die Bluttaufe aber nicht bloß bei den Kindern, sondern auch bei den Erwachsenen, vorausgesetzt daß dieselben durch den Glauben und die unvollkommene Reue disponiert sind;

1925. Baptismus flaminis.

2. durch die vollkommene Liebe oder Reue mit dem in diesen Akten eingeschlossenen votum baptismatis, *baptismus flaminis*.

a. Daß der baptismus flaminis rechtfertigende Kraft besitzt, ist gewiß nach der Erklärung des Tridentinums, die Rechtfertigung könne sich

nicht vollziehen sine lavacro regenerationis aut *eius voto*. Sess. 6 de iustif. cap. 4. Hierher gehört auch die Lehrentscheidung des nämlichen Konzils: Si quis dixerit, Sacramenta Novae Legis non esse ad salutem necessaria, sed superflua; et sine eis aut *eorum voto* per solam fidem homines a Deo gratiam iustificationis adipisci, licet omnia singulis necessaria non sint, anathema sit. Sess. 7 de sacr. in gen. can. 4. Vgl. Propp. Baii 31 sqq.

b. Der hl. Ambrosius sagt in der Trauerrede auf Valentin II., der als Katechumene gestorben war: Quod si martyres suo abluuntur sanguine, et hunc sua pietas abluit et voluntas. Der hl. Augustinus schreibt: Invenio, non tantum passionem pro nomine Christi id, quod ex baptismo deerat, posse supplere, sed etiam fidem conversionemque cordis. De bapt. c. Donat. l. 4 c. 22; vgl. auch l. c. c. 21—25.

c. Die Wirksamkeit des baptismus flaminis folgt auch aus der rechtfertigenden Kraft der vollkommenen Liebe und Reue, von der beim Bußsakramente (§ 203) die Rede sein wird.

1926. Worin Sakrament, Martyrium und Liebe übereinstimmen.

Als gemeinsame *ratio theologica* gibt der hl. Thomas an, daß nicht bloß das Sakrament, sondern auch das Martyrium und die Liebe Christo konformiere. Baptismus aquae efficaciam habet a passione Christi, cui aliquis configuratur per baptismum, et ulterius sicut a prima causa a Spiritu Sancto. Licet autem effectus dependeat a prima causa, causa tamen superexcedit effectum nec dependet ab effectu. Et ideo praeter baptismum aquae potest aliquis consequi sacramenti effectum ex passione Christi, in quantum quis ei conformatur pro Christo patiendo . . . . Eadem etiam ratione aliquis per virtutem Spiritus Sancti consequitur effectum baptismi non solum sine baptismo aquae, sed etiam sine baptismo sanguinis, in quantum scilicet alicuius cor per Spiritum Sanctum movetur ad credendum et diligendum Deum et poenitendum de peccatis. S. Th. 3 q. 66 a. 11 c. Über den baptismus sanguinis l. c. a. 12.

1927. Verschiedene Ansichten über den Ersatz der Taufe bei Kindern.

Scholion 1. Für die Kinder gibt es also außer der Bluttaufe kein anderes Ersatzmittel nicht. Zwar wollte Cajetan als solches den Glauben der Eltern gelten lassen, und Klee meinte, es würde den Kindern im Augenblicke ihres Abscheidens durch klare Erkenntnis des Heilswerks die Möglichkeit der Begierdetaufe gegeben; Schell glaubt den frühzeitigen Tod der Kinder vielleicht als Quasisakrament und Vehikel der Gnade ansehen zu dürfen. Aber alle diese Meinungen stehen mit der Lehre der Kirche von der Notwendigkeit der Taufe mehr oder weniger in Widerspruch.

1928. Der Untergang vieler Kinder im Einklang mit verschiedenen Wahrheiten.

Scholion 2. Daß der Untergang sovieler Kinder der Gerechtigkeit nicht widerspricht, sondern entspricht, haben wir in der Lehre von der Erbsünde gesehen (n. 820). Auch ist dem allgemeinen Heilsratschluß (n. 1623 ff.) durch die allgemeine Ermöglichung der Taufe genügt, weshalb die Zulassung der Nichttaufe sovieler Kinder und der darauf sich gründenden Reprobation derselben mit dem Willen Gottes, alle Menschen selig zu machen, nicht in Widerspruch steht. Über das Los der ungetauften Kinder in der Ewigkeit s. n. 802 ff.

§ 181. Die Wirkungen der Taufe.

Vgl. Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. I § 33.

I. Die Wirkungen des Sakramentes der Taufe sind folgende:

1. Gültig empfangen wirkt die Taufe den *character indelebilis* (n. 1859 ff.).

1929. D. Taufcharakter ein signaculum Trinitatis.

a. Der Taufcharakter wird von dem *Rituale Romanum* bezeichnet

als *signaculum sanctae Trinitatis.* Er ist daher das Zeichen, durch welches der Getaufte der allerheiligsten Dreifaltigkeit als Eigentum geweiht und ihrem Dienste verpflichtet wird. Vgl. n. 375. Das wird ja auch in der Taufformel ausgedrückt.

1930. Alle Getauften sind Glieder der kathol. Kirche.

b. Durch den Taufcharakter wird der Täufling ein Glied des mystischen Leibes Jesu Christi, der Kirche, und zwar der sichtbaren Kirche. Baptismus imprimit characterem *incorporantem* hominem *Christo.* S. Th. 3 q. 70 a. 4. Da es nur eine Taufe und nur eine wahre Kirche Christi gibt, nämlich die katholische Kirche (n. 1280 ff.), so sind alle, auch die von Nichtkatholiken Getauften, Glieder der katholischen Kirche. Einer häretischen Sekte gehören die Getauften erst an, wenn sie sich freiwillig derselben anschließen. Aber auch dann bleiben sie infolge des Taufcharakters Glieder der katholischen Kirche und sind als solche an und für sich auf immer derselben Gehorsam schuldig. Quia character baptismalis, quo quis populo Dei annumeratur, est indelebilis, ideo semper remanet baptizatus aliquo modo de Ecclesia, et sic Ecclesia semper de ipso iudicare potest. S. Th. Suppl. q. 22 a. 6 ad 1.

1931. Auf dem Taufcharakter beruht die Fähigkeit die übrigen Sakramente zu empfangen und die Nichtwiederholbarkeit d. Taufe.

c. Aus dem Taufcharakter fließt auch die Fähigkeit, die übrigen Sakramente gültig zu empfangen. Aliquis ante baptismum non admittitur ad perceptionem Eucharistiae et aliorum sacramentorum Ecclesiae. S. Th. 4 dist. 4 q. 2 a. 2.

d. Auf dem Taufcharakter beruht auch das Dogma, daß die gültig gespendete Taufe nicht wiederholt werden kann. Si quis dixerit, verum et rite collatum baptismum iterandum esse illi, qui apud infideles fidem Christi negaverit, cum ad poenitentiam convertitur, anathema sit. *Trident.*, Sess. 7 de bapt. can. 11.

2. Würdig empfangen hat sie außer dem character indelebilis noch folgende Wirkungen.

1932. Die Taufe tilgt alle Sündenschuld und alle Sündenstrafe.

a. Die Erbsünde und alle vor der Taufe begangenen persönlichen Sünden werden getilgt sowohl ihrer Schuld wie ihrer Strafe nach. Diese Wirkung ergibt sich aus dem Zweck der Taufe. Durch sie soll der Mensch eine neue Kreatur werden; neues Leben soll ihm mitgeteilt werden; sie ist das Sakrament der Wiedergeburt (*Joann.* 3, 5). Daher muß der alte Mensch der Sünde vollständig beseitigt werden. So lehrt es auch

α. die heilige Schrift: Baptizetur unusquisque vestrum in nomine Jesu Christi in remissionem peccatorum vestrorum. *Act.* 2, 38. Exsurge et baptizare et ablue peccata tua. *Act.* 22, 16. Vgl. *Ephes.* 5, 26;

β. die Tradition. Der hl. Augustinus schreibt von den Getauften: Si continuo consequatur ab hac vita migratio, non erit omnino, quod obnoxium hominem teneat, solutis omnibus, quae tenebant. De pecc. mer. et rem. l. 2 c. 28. Nach dem hl. Augustinus sind also mit der Sünde auch alle Strafen, die ewigen und die zeitlichen, nachgelassen. Mit ihm stimmen darin alle Väter und Kirchenlehrer überein. Per baptismum omnis culpa et omnis reatus poenae tollitur, unde consequens est, quod effectus baptismi sit apertio

iannae regni coelestis. S. Th. 3 q. 69 a. 7 c; vgl. q. 69 a. 1. 2; q. 39 a. 5;

1933. Die Konzilien von Florenz und Trient über die Wirkungen der Taufe.

γ. die Kirche. Das Konzil von Florenz lehrt: Huius sacramenti effectus est remissio *omnis culpae originalis et actualis, omnis quoque poenae,* quae pro ipsa culpa debetur. Propterea baptizatis nulla pro peccatis praeteritis iniungenda est satisfactio, sed morientes, antequam culpam aliquam committant, statim ad regnum coelorum et Dei visionem perveniunt. Decr. pro Arm. In renatis nihil odit Deus, quia *nihil* est *damnationis* iis, qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem . . . . ita ut nihil prorsus eos ab ingressu coeli remoretur. *Trident.*, Sess. 5 de pecc. origin. can. 5.

1934. Warum die Pönalitäten durch die Taufe nicht aufgehoben werden.

Scholion. Die Pönalitäten werden durch die Taufe nicht weggenommen und zwar aus folgenden Gründen:

1. Durch die Taufe werden wir Glieder Christi. Christus aber nahm die Gebrechlichkeiten der menschlichen Natur auf sich, unterzog sich unsäglichen Schmerzen und wollte am Kreuze für uns sterben. Da es sich nicht ziemt, daß die Glieder dem Haupte vorgezogen werden, so bleibt der Getaufte den Pönalitäten unterworfen; die Integrität wird ihm erst bei der Auferstehung zu teil, wie auch Christus zur Herrlichkeit des unsterblichen Leibes auferstanden ist.

2. Die Pönalitäten, besonders die Begierlichkeit, bieten dem Menschen reichlich Gelegenheit, durch Übung der verschiedensten Tugenden und Kampf gegen die Versuchungen sich Verdienste zu erwerben. Von der Konkupiscenz sagt das Tridentinum ausdrücklich: Manere in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec sancta Synodus fatetur et sentit, quae *cum ad agonem relicta sit*, nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet. Sess. 5 de pecc. origin. can. 5.

3. Würden alle Pönalitäten durch die Taufe aufgehoben, so bestände die Gefahr, daß die Menschen um dieser Wirkung willen, nicht aber wegen ihres ewigen Heiles sich taufen ließen. Von solchen Menschen gälte aber dann das Wort des Apostels: Si in hac vita tantum in Christo sperantes sumus, miserabiliores sumus omnibus hominibus. 1 *Cor.* 15, 19. Vgl. *Catech. Rom.*, P. 2 c. 2 q. 47; S. Th. 3 q. 69 a. 3; vgl. auch n. 1703 ff.

1935. Die Taufe erteilt d. heiligmachende Gnade.

b. Die Taufe erteilt die heiligmachende Gnade. Sie ist nicht bloß Tod und Grab des alten Menschen, sondern zugleich Mutter des neuen Menschen (*Cyrill. Hieros.*, Cat. myst. 2 c. 4). Durch sie erhält der Mensch in geistiger Wiedergeburt ein neues, übernatürliches Leben. In baptismo homo participat totaliter virtutem passionis Christi, utpote per aquam et Spiritum Christi commortuus peccato et in eo *regeneratus ad novam vitam.* S. Th. 3 q. 86 a. 4 ad 3. Princip dieses neuen, übernatürlichen Lebens aber ist die heiligmachende Gnade. Übrigens vollzieht sich jede Rechtfertigung durch Eingießung der heiligmachenden Gnade (n. 1712 ff.). Culpa non remittitur nisi per gratiam. S. Th. 3 q. 70 a. 4. Mit der heiligmachenden Gnade werden dem Getauften alle Vorzüge, Gaben und Tugenden zu teil, welche mit derselben verbunden sind. Vgl. n. 1720—1736.

1936. Das Eigentümliche der Taufgnade.

Das Eigentümliche der Taufgnade besteht darin, daß sie modo *regenerationis* bewirkt wird. Das neue, durch die regeneratio entstehende übernatürliche Leben in dem mystischen Leibe Jesu Christi muß erhalten werden. Es wird aber erhalten durch aktuelle Gnaden, welche es dem Menschen ermöglichen, als Glied des Leibes Christi zu wandeln. Auf diese Gnaden besitzt der Getaufte ein Anrecht auf Grund der in ihm bewirkten Wiedergeburt. Sicut a capite naturali derivatur ad membra sensus et

motus, ita a capite spirituali, quod est Christus, derivatur ad membra eius sensus spiritualis, qui est per gratiae influxum .... Et ideo consequens est, quod baptizati illuminentur a Christo circa cognitionem veritatis et foecundentur ab eo foecunditate bonorum operum per gratiae infusionem. S. Th. 3 q. 69 a. 5.

1937. Disposition zum Empfang der Taufe.

II. Damit diese Wirkungen von der Taufe hervorgebracht werden, ist bei unmündigen Kindern eine Disposition überhaupt nicht notwendig. Dagegen ist für den erwachsenen Täufling eine Disposition erforderlich. Darüber sind folgende Punkte zu beachten.

1938. Intention zum gültigen Empfang.

1. Zum gültigen Empfang ist eine positive, wahrhafte Einwilligung notwendig. Dieselbe braucht aber weder aktuell, noch virtuell vorhanden zu sein; es genügt vielmehr die habituelle Intention, getauft zu werden. Gegen oder auch nur ohne seinen Willen kann ein Mensch nicht gültig getauft werden. Der Gegenstand, auf den die notwendige Intention sich erstrecken muß, ist der gleiche wie beim Spender (n. 1905). Der Täufling muß daher den Willen haben, das Sakrament zu empfangen, wie es von Christus eingesetzt ist und von der Kirche gespendet wird. Sufficit ad perceptionem sacramenti generalis intentio, qua intendit suscipere baptismum, sicut Christus instituit, et sicut Ecclesia tradit. S. Th. 3 q. 68 a. 8 ad 3; vgl. auch a. 7.

1939. Glaube u. Reue zum würdigen Empfang.

2. Zum würdigen Empfang der Taufe ist Glaube und Reue erforderlich. Dies war die stete Lehre der Kirche. Omnis, qui iam arbiter voluntatis suae constitutus est, cum accedit ad sacramenta fidelium, nisi eum poeniteat vitae veteris, novam non potest inchoare. Ab hac poenitentia, cum baptizantur, soli parvuli sunt immunes: nondum enim uti possunt libero arbitrio. *Aug.*, Serm. 351 n. 2. Es wird aber nicht vollkommene Reue erfordert, die ohne Sakrament rechtfertigende Kraft hat, sondern es genügt unvollkommene Reue (*attritio*), und zwar auch, wie bei der Intention, habituelle.

Hat der Täufling vor der Taufe läßliche Sünden begangen, so erlangt er die Taufgnade, auch wenn er diese Sünden nicht bereut, da sie kein Hindernis der Gnade sind; aber nachgelassen werden ihm diese Sünden und deren Strafen ohne Reue nicht. Bereut er sie aber später, so erlangt er Nachlassung von Schuld und Strafe kraft des gültig empfangenen Sakramentes.

1940. Bewußtlose und Geistesgestörte.

3. Da Intention wie Attrition nur habituell zu sein brauchen, so können Bewußtlose und Geistesgestörte gültig und würdig getauft werden, wenn sie früher diese Akte gesetzt und nicht widerrufen haben.

1941. Der Empfang der Taufe cum obice.

4. Wer gültig, aber unwürdig (*cum obice, cum fictione*) das Sakrament der Taufe empfängt, erhält zwar den Taufcharakter, aber nicht die Taufgnade. Letztere erhält er aber nachträglich, sobald er in erforderlicher Weise zum Empfange der Gnade disponiert ist. Daß die Taufe in dieser Weise wiederauflebt, ward von jeher in der Kirche gelehrt. Schon der hl. Augustinus schreibt: Quod ante datum est, tunc valere incipit ad salutem, cum illa fictio veraci confessione recesserit. De bapt. c. Donat. l. 1 c. 12. Der Grund dieses Wiederauflebens besteht aber darin, daß der Taufcharakter in der Seele des Getauften vorhanden ist und die Eingießung der Gnade verlangt. Sobald also kein Hindernis mehr im Wege steht, wird auf Grund des sakramentalen Charakters die Gnade mitgeteilt. Der hl. Thomas vergleicht dies mit der Form und ihren Wirkungen. Cum aliquid generatur, simul cum forma

recipit effectum formae, nisi sit aliquid impediens, quo remoto forma rei generatae perficit suum effectum, sicut simul cum corpus grave generatur, movetur deorsum, nisi sit aliquid prohibens, quo remoto statim incipit moveri deorsum. Et similiter quando aliquis baptizatur, accipit characterem quasi formam et consequitur proprium effectum, qui est gratia remittens omnia peccata. Impeditur autem quandoque per fictionem. Unde oportet, quod remota ea per poenitentiam baptismus statim consequatur suum effectum. S. Th. 3 q. 69 a. 10 c.

1912. Wirksamkeit der unwürdigen Taufe, wenn der Getaufte nach der Taufe schwere Sünden begangen hat. Hat der gültig, aber cum fictione Getaufte nach der Taufe schwere Sünden begangen, so wird das Hindernis beseitigt entweder durch attritio über die schweren Sünden vor der Taufe, verbunden mit vollkommener Reue über die schweren Sünden nach der Taufe oder durch das Sakrament der Buße. Im letzterem Falle beseitigt das Bußsakrament das der Taufgnade gesetzte Hindernis und reinigt von allen nach der Taufe begangenen schweren Sünden. Die Sakramente liegen zeitlich aus einander, aber ihre Wirksamkeit fällt zusammen. Ad baptismi effectum consequendum concurrit baptismus et poenitentia, sed baptismus sicut causa per se agens, poenitentia sicut causa per accidens, id est removens prohibens. S. Th. 3 q. 69 a. 10 ad 2.

II. Die Firmung.

§ 182. Begriff, Namen und Existenz der Firmung.

Vgl. Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. I § 40 f.

1913. Begriffsbestimmung und Bezeichnungen d. Firmung. I. Die Firmung wird definiert als jenes Sakrament, durch welches dem Getauften durch Handauflegung, Salbung und Gebet des Bischofs die Kraft des heiligen Geistes mitgeteilt wird zum standhaften Bekenntnis des Glaubens.

Dieser Begriffsbestimmung entspricht die Bezeichnung dieses Sakramentes als Firmung, *confirmatio,* da der durch dasselbe verliehene heilige Geist den Getauften stärkt und kräftigt, die in der heiligen Taufe erhaltene Gnade zu bewahren und als Christ zu leben und zu sterben. Man hat die Firmung besonders in den ersten christlichen Jahrhunderten auch bezeichnet

1. als *perfectio, consummatio, sacramentum plenitudinis,* τελείωσις, da sie das in der Taufe Begonnene vervollkommnen und vollenden soll;

2. als *chrisma, chrisma salutis,* τὸ μύρον, *unctio, impositio manuum,* ἐπίθεσις χειρῶν nach ihrer Materie;

3. als *sigillum, signaculum* gemäß ihres sakramentalen Charakters.

Indes sind die seit dem 5. Jahrhundert angewendeten Namen *confirmatio* und *confirmare* im Mittelalter die allgemein üblichen geworden.

1914. Der sakramentale Charakter der Firmung. II. Die Firmung ist ein wahres und eigentliches Sakrament, verschieden von der Taufe und allen anderen Sakramenten.

Dieser Satz ist *de fide.* Er ergibt sich

1. aus der heiligen Schrift.

1915. Der heilige Geist versprochen und mitgeteilt. Wirkungen dieser Mitteilung. a. Wie schon durch die Propheten (*Joel* 2, 28; vgl. *Act.* 2, 16 sq.), hat Christus persönlich seinen Jüngern den heiligen Geist versprochen (*Joann.* 7, 37 sqq.; 14, 16; 15, 26; 16, 13; *Act.* 7, 8), und am

Pfingsttag über alle versammelten Männer wie Frauen ausgegossen. Diese waren aber schon getauft oder besaßen doch die heiligmachende Gnade, also den heiligen Geist, insofern er Princip der Rechtfertigung ist. Die Wirkung der Geistesmitteilung am Pfingsttage war also verschieden von der Rechtfertigung, wie sie die Taufe verleiht. Die essentielle Wirkung dieser Geistesmitteilung bestand aber in einer eigentümlichen Stärkung (*Act.* 1, 8); eine accidentelle Wirkung in wunderbaren Charismen.

Durch diese Unterscheidung ist auch die Lehre der Protestanten hinfällig, die Firmung sei nur für die erste christliche Zeit bestimmt gewesen, solange Charismen nötig gewesen seien. Die hauptsächliche Wirkung der Firmung war vielmehr die Mitteilung der Kraft des heiligen Geistes, weshalb die Firmung auch, wie wir gleich sehen werden, für alle Christen bestimmt war, während die Charismen auch in der ersten christlichen Zeit ein Vorzug weniger waren.

1946. Den heil. Geist sollten alle Gläubigen empfangen.

b. Diese Mitteilung des heiligen Geistes soll allen Gläubigen nach empfangener Taufe zu teil werden. Poenitentiam agite et baptizetur unusquisque vestrum in nomine Jesu Christi in remissionem peccatorum vestrorum, et accipietis donum Spiritus Sancti. *Act.* 2, 38.

1947. Die Mitteilung des heil. Geistes durch ein sakramentales Zeichen.

c. Daß dieses aber weder wie am Pfingsttag in sichtbaren Wunderzeichen, noch auf eine rein unsichtbare Weise, sondern durch ein sakramentales Zeichen geschieht, ist der ganzen Analogie der Gnadenordnung entsprechend und ergibt sich aufs klarste aus folgenden Stellen: Cum audissent Apostoli, qui erant Jerosolymis, quod recepisset Samaria verbum Dei, miserunt ad eos Petrum et Joannem. Qui cum venissent, oraverunt pro ipsis, ut acciperent Spiritum Sanctum; nondum enim in quemquam illorum venerat, sed baptizati tantum erant in nomine Domini Jesu. Tunc imponebant manus super illos et accipiebant Spiritum Sanctum. *Act.* 8, 14 sqq. Als der hl. Paulus die Johannesjünger in Ephesus getauft hatte, legte er ihnen die Hände auf, und sie empfingen den heiligen Geist. Cum imposuisset illis manus Paulus, venit Spiritus Sanctus super eos. *Act.* 19, 6. Hiernach haben die Apostel den bereits Getauften durch Händeauflegung den heiligen Geist mitgeteilt.

1948. Die Firmung eine zur Zeit der Apostel allgemeine Übung.

d. Daß die Firmung in der Apostelzeit eine allbekannte, täglich geübte Sache war, erhellt auch noch aus anderen, sehr verständlichen Andeutungen.

α. *Hebr.* 6, 1. 2 will der Apostel seine Leser nicht nochmals über die Anfangsgründe des Glaubens, wie über die Taufe und Handauflegung, unterrichten.

β. 2 *Cor.* 1, 21. 22; *Eph.* 4, 30; 2 *Tim.* 1, 14 wird die unctio und confirmatio durch den heiligen Geist ziemlich deutlich von der Rechtfertigung durch die Taufe unterschieden und auch Materie und Form der Firmung angedeutet.

Daß andere Handauflegungen, z. B. die des Ananias, durch welche Paulus vor seiner Taufe das Gesicht wieder empfing, verschieden sind von der Handauflegung bei der Firmung, und daß desgleichen nicht die Charismen, sondern der robur Spiritus Sancti die allgemeine, bleibende und wesentliche Wirkung dieser Geistesmitteilung und des Sakramentes des heiligen Geistes ist, ist nach den angeführten Stellen klar.

1949. Die Einsetzung der Firmung durch Christus.

e. Wenn auch nirgends in der heiligen Schrift ausdrücklich die Einsetzung durch Christus ausgesprochen ist, so folgt sie doch aus den angeführten Stellen. Ganz abgesehen davon, daß die Apostel weiter nichts waren als *dispensatores* mysteriorum Dei (1 *Cor.* 4, 1), konnten sie

nicht aus eigner Kraft und in eignem Namen mit einem sichtbaren Zeichen unfehlbar die Mitteilung des heiligen Geistes verbinden. Solches steht nur dem Urheber der Gnade zu. Sie mußten daher von Christus dazu beauftragt gewesen sein. Vgl. n. 1813 ff.

1950. Zeit der Einsetzung. Anm. Über die Zeit, wann Christus das Sakrament der Firmung eingesetzt hat, sind die Theologen verschiedener Meinung.

1. Einige meinen, damals habe er es eingesetzt, als er den Kindern die Hände auflegte. Tunc oblati sunt ei parvuli, ut manus eis imponeret et oraret. *Matth.* 19, 13.

2. Andere verlegen die Einsetzung auf die Feier des letzten Abendmahles.

3. Wieder andere endlich nehmen die Zeit zwischen Auferstehung und Himmelfahrt an. Diese Meinung kann als sententia communior bezeichnet werden. Sie stützt sich im Anschluß an *Act.* 1, 3 auf die Thatsache, daß Christus in diesen vierzig Tagen seine Apostel über alles unterrichtet und die Konstitution seiner Kirche vollendet hat. Vgl. S. Th. 3 q. 72 a. 1 ad 1;

1951. Die heil. Väter über den sakramentalen Charakter der Firmung. 2. aus der Lehre der hl. Väter. Schon Tertullian weist auf die Firmung als ein von der Taufe verschiedenes Sakrament hin. Egressi de lavacro perungimur benedicta unctione. De bapt. c. 7. Auch von der Eucharistie unterscheidet Tertullian die Firmung in dem bekannten Ausspruche: Caro abluitur, ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecretur; caro signatur, ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima Sancto Spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur. De resurrect. carn. c. 8. Nach dem hl. Cyprian thun die Bischöfe bei der Firmung, was Petrus und Johannes zu Samaria gethan haben. Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in ecclesia baptizantur, praepositis ecclesiae offerantur et per nostram orationem et manus impositionem Spiritum Sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur. Ep. 73 n. 9. Der hl. Cyrillus von Jerusalem behandelt das Sakrament der Firmung in einer eigenen Katechese (Catech. myst. 3). Bei den späteren Kirchenvätern, besonders Augustinus und Hieronymus, finden wir den Begriff der Firmung dogmatisch fixiert. In hoc unguento Sacramentum Chrismatis vultis interpretari, quod quidem in genere visibilium signaculorum sacrosanctum est sicut baptismus. *Aug.*, C. litter. Petil. c. 104. Die Allgemeinheit der Firmung wird vom hl. Hieronymus in folgenden Worten ausgesprochen: Hanc esse ecclesiarum consuetudinem, ut ad eos, qui longe in minoribus urbibus a presbytero et diacono baptizati sunt, episcopus ad invocationem Spiritus Sancti manus impositurus excurrat. *Hieron.*, Dial. adv. Lucif.

1952. Die ältesten Kirchenväter. Die Salbung auf den Scheitel. Anm. 1. Daß die ältesten Kirchenväter die Firmung selten und nicht bestimmt als besonderes Sakrament aufzählen, beruht auf der Praxis der Kirche in jener Zeit, wonach die Firmung zugleich mit der Taufe gespendet wurde.

Anm. 2. Daß die Salbung bei der Taufe auf den Scheitel von der Firmung verschieden ist, ergibt sich namentlich aus der erwähnten Schrift des hl. Hieronymus (Adv. Lucif.), wo er den Irrtum, der heilige Geist werde erst in der Firmung und nicht schon in der Taufe empfangen, durch die Thatsache widerlegt, daß viele die Firmung erst lange nach der Taufe oder gar nicht empfangen und doch nicht notwendig des heiligen Geistes beraubt seien. Aber auch wenn Taufe und Firmung gleichzeitig erteilt wurden, wurde die Firmung, welche durch die Salbung auf der Stirne vom Bischofe zur Mitteilung des heiligen Geistes gespendet wurde, streng unterschieden von der auf den Scheitel zu erteilenden Salbung des Täuflings, welche durch den taufenden Priester oder Diakon geschah, weshalb die Kirchengesetze denselben jede Salbung auf die Stirne strenge verboten. Presbyteris, qui seu extra Episcopum, seu praesente Episcopo bapti-

zant, chrismate baptizatos ungere licet: sed quod ab Episcopo fuerit consecratum, non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur Episcopis, cum tradunt Spiritum Paraclitum. *Innoc. I.*, Ep. ad Decent.;

1953. Die Lehrentscheidungen und die Praxis d. Kirche in Bezug auf die Firmung.

3. aus den Lehrentscheidungen der Kirche. Schon die Synoden von Elvira (305) und Laodicea (364) proklamieren den sakramentalen Charakter der Firmung und zwar im Unterschiede von der Taufe. Das zweite allgemeine Konzil von Lyon (1274) aber erklärt: Aliud est sacramentum confirmationis, quod per manuum impositionem episcopi conferunt, chrismando renatos. Das Konzil von Florenz definiert: Secundum sacramentum est confirmatio. Decr. pro Arm. Gegen die Protestanten, welche die Firmung nur als leere Ceremonie der Erneuerung des Taufversprechens oder der Aufnahme in die Gemeinde betrachteten — die protestantische Konfirmation —, wendet sich das Konzil von Trient mit dem Kanon: Si quis dixerit, confirmationem baptizatorum otiosam ceremoniam esse, et non potius verum et proprium sacramentum; aut olim nihil aliud fuisse, quam catechesin quandam, qua adolescentiae proximi fidei suae rationem coram Ecclesia exponebant, anathema sit. Sess. 7 de confirm. can. 1;

4. aus der beständigen und öffentlichen Übung der Kirche, mit welcher auch alle im Altertum von der Kirche Losgetrennten übereinstimmen, wie die Griechen, Armenier, Kopten, Nestorianer u. s. w.;

1954. Ratio theologica für den sakramentalen Charakter der Firmung.

5. aus folgender *ratio theologica*, die wir mit den Worten des hl. Thomas anführen wollen. Quia sensibilia et corporalia gerunt spiritualium et intelligibilium similitudinem, ex his quae in vita corporali aguntur, percipere possumus, quid in spirituali vita gratiae speciale existat . . . . Praeter motum generationis, quo aliquis recipit vitam corporalem, est motus augmenti, quo aliquis perducitur ad perfectam aetatem. Sic igitur et vitam spiritualem homo accipit per baptismum, qui est spiritualis regeneratio; in confirmatione autem homo accipit quasi quandam perfectam aetatem spiritualis vitae . . . . . Et ideo manifestum est, quod confirmatio est speciale sacramentum. S. Th. 3 q. 72 a. 1 c.

§ 183. Materie und Form der Firmung.

Vgl. Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. I § 42 ff.

I. Die Materie wird unterschieden in materia *remota* und materia *proxima*. Vgl. n. 1833 f.

1955. Materia remota der Firmung.

1. Von der materia *remota* der Firmung heißt es im Konzil von Florenz: Materia est chrisma, confectum ex *oleo*, quod nitorem significat consientiae, et *balsamo*, quod odorem significat bonae famae, *per episcopum benedicto*. Decr. pro Arm. Nach dieser Erklärung gehört also zur Materie der Firmung

1956. Das Olivenöl ist aus äußeren und inneren Gründen Materie der Firmung.

a. *oleum*, Öl. Wie schon der Name oleum, ἔλαιον, der bei den Vätern und in den kirchlichen Lehrentscheidungen immer wiederkehrt, andeutet, ist Öl von den Früchten des Olivenbaumes, *olea*, ἐλαία, Materie der Firmung. Das Olivenöl ist das Öl κατ' ἐξοχήν und darum auch immer gemeint, wenn vom Öle schlechthin gesprochen wird. Hoc oleum *proprie* dicitur oelum et maxime habetur in usu, ubi haberi potest; quilibet autem alius

liquor ex similitudine huius oleum nominatur; nec est in usu communi, nisi in supplementum apud eos, quibus deest oleum olivarum. Et ideo hoc oleum solum assumitur in usum huius et quorundam aliorum sacramentorum. S. Th. 3 q. 72 a. 2 ad 3. Olivenöl ist zwar nicht so leicht zu beschaffen wie die Materie der Taufe, aber doch in einer der Wichtigkeit der Firmung entsprechenden Weise. Sufficit quod materia huius sacramenti, quod non est tantae necessitatis, possit de facili ad omnia loca terrarum deferri. S. Th. 3 q. 72 a. 2 ad 4. Thatsächlich zeugt auch die ganze katholische Tradition für Olivenöl als materia remota der Firmung.

Olivenöl bezeichnet auch die Wirkungen dieses Sakramentes. Gratia Spiritus Sancti in oleo designatur, unde Christus dicitur esse unctus oleo laetitiae propter plenitudinem Spiritus Sancti, quam habuit. Et ideo oleum competit materiae huius sacramenti. S. Th. 3 q. 72 a. 2 c.

Aus äußeren und inneren Gründen ist daher die Ansicht, daß zur Gültigkeit der Firmung Olivenöl notwendig ist, als sententia *certa* zu bezeichnen;

1957. Balsam ist vorgeschrieben. b. *balsamum*. Sicher ist der Zusatz von Balsam notwendig necessitate praecepti, so daß die Spendung der Firmung mit Olivenöl allein ohne Zweifel unerlaubt ist. Ob das Sakrament aber in diesem Falle auch ungültig ist, steht nicht mit der nämlichen Gewißheit fest.

1958. Nach Thomas u. a. ist Balsam zur Gültigkeit der Firmung notwendig. α. Manche Theologen, z. B. Thomas, Bonaventura u. a., halten den Balsam zur Gültigkeit des Sakramentes aus historischen und dogmatischen Gründen für notwendig. Und in der That wird von der Tradition in gleicher Weise Balsam gefordert wie Olivenöl. Der technische Ausdruck für die Materie der Firmung heißt *chrisma*, und wenn dieses Wort an und für sich auch jede Salbung bezeichnen konnte, so ist es doch nach dem kirchlichen Sprachgebrauch gewöhnlich für eine Mischung aus Olivenöl und Balsam angewendet worden. Das folgt auch aus dem häufig wiederkehrenden Ausdruck: chrisma *conficitur*, der auf eine Zusammensetzung hinweist. Die Firmung wird aber häufig einfach als *chrisma* salutis und sacramentum *chrismatis* bezeichnet. In der griechischen Kirche wird die Firmung sogar nach dem wohlriechenden Balsam benannt, τὸ μυστήριον τοῦ μύρου.

Wie Olivenöl, so ist auch Balsam eine passende Materie, um die Wirkungen dieses Sakramentes zu bezeichnen. Admiscetur balsamum propter fragrantiam odoris, quae redundat ad alios; unde Apostolus dicit: Christi bonus odor sumus. S. Th. 3 q. 72 a. 2 c.

1959. Nach Cajetan u. Valentia ist Balsam zur Gültigkeit nicht notwendig. β. Nach anderen Theologen, z. B. Cajetan, Valentia, ist der Balsam zur Gültigkeit nicht notwendig, da in der Tradition vielfach nur vom Öl als Materie der Firmung die Rede ist, ohne daß der Balsam erwähnt wird. Auch das Wort chrisma wird nicht so ausschließlich von der Mischung aus Olivenöl und Balsam gebraucht, daß ein dogmatischer Beweis daraus erhoben werden kann. Selbst Innocenz I. nennt in seinem Briefe an Decentius das Krankenöl oleum chrismatis. Am meisten wird aber von diesen Theologen eine Entscheidung Innocenz III. geltend gemacht, in welcher der Papst erklärt, wenn einer nicht mit Chrisma, sondern nur mit Öl gesalbt sei, so müsse die Firmung nicht wiederholt werden: non est aliquid iterandum, sed caute supplendum, quod incaute fuerat praetermissum.

C. 1 de sacram. non iter. I. 16. Auch berufen sie sich darauf, der Balsam, der aus Westindien bezogen werden müsse, könne leicht verfälscht werden, so daß bei der Meinung der Gegner immer an der Gültigkeit der Firmung gezweifelt werden könnte;

1960. Nach kirchlicher Vorschrift muß der Chrisam vom Bischof geweiht sein. Ob auch zur Gültigkeit des Sakramentes: zwei Ansichten; die bejahende ist sententia communis.

c. daß beides vom Bischof geweiht ist. Indes sind auch hier die Theologen geteilter Meinung.

α. Während alle darin einig sind, die Weihe des Chrismas sei vorgeschrieben, gehen bei Erörterung der Notwendigkeit dieser Weihe zur Gültigkeit des Sakramentes, die Ansichten auseinander.

αα. Es hat nicht an solchen gefehlt, welche diese Notwendigkeit der Weihe leugneten. Sie stützten sich darauf, daß durch die Worte der Form die Materie hinreichend geweiht sei, wie auch bei der Taufe. Eine Vorweihe des Chrisams hielten sie für überflüssig.

ββ. Indes tritt weitaus die größte Zahl der Theologen für die Notwendigkeit der Weihe zur Gültigkeit des Sakramentes ein, so daß diese Ansicht die sententia *communis* genannt werden kann. Theoretisch wird diese Meinung auch von der kirchlichen Tradition bezeugt, und praktisch wurde stets nach ihr gehandelt. Den Kongruenzgrund für die Weihe gibt der heil. Thomas also an: Quibusdam sacramentis habentibus materiam corpoream Christus est usus, scilicet baptismo et etiam Eucharistia. Et ideo ex ipso usu Christi materiae horum sacramentorum aptitudinem acceperunt ad perfectionem sacramenti . . . . Et propter hoc non est de necessitate horum sacramentorum, quod materia prius benedicatur, quia sufficit benedictio Christi . . . . Unctionibus autem visibilibus Christus non est usus, ne fieret iniuria invisibili unctioni, qua est unctus prae consortibus suis. Et ideo tam chrisma quam oleum sanctum infirmorum prius benedicuntur, quam adhibeantur ad usum sacramenti. S. Th. 3 q. 72 a. 3 c.

β. Von wem muß aber der Chrisam geweiht sein?

1961. Ob die Weihe des Chrisams nur der Bischof oder auch ein einfacher Priester vornehmen kann: zwei Ansichten.

αα. Thatsächlich ward und wird die Firmung nur erteilt mit Chrisam, der von einem Bischofe geweiht ist. Aus dieser Praxis der Kirche folgern viele Theologen, der Chrisam müsse immer vom Bischof geweiht sein, so daß eine diesbezügliche Vollmacht einem einfachen Priester nicht übertragen werden könne. Sie berufen sich auf verschiedene kirchliche Entscheidungen, in denen stets als selbstverständlich hingestellt wird, daß der Chrisam vom Bischofe geweiht ist. So erklärt z. B. das Konzil von Florenz, aus wichtigen Gründen könne auch ein einfacher Priester das Sakrament der Firmung spenden chrismate per episcopum confecto. In den Fragen, die Klemens VI. dem Patriarchen der Armenier zur Unterschrift vorlegte, wird unterschieden zwischen einem ordentlichen und außerordentlichen Spender der Firmung, während von einer außerordentlichen Weihevollmacht in Bezug auf den Chrisam keine Rede ist. Vgl. *Cat. Rom.*. P. 2 c. 3 q. 9.

ββ. Andere Theologen hingegen erkennen zwar die Praxis der Kirche an, nach welcher nur der Bischof den Chrisam weiht, wollen aber daraus nicht den Schluß ziehen, daß nur der Bischof diese Weihe vornehmen kann. Sie vindizieren vielmehr dem Papste das Recht, auch dem einfachen Priester zur Vornahme der Chrisamweihe bevollmächtigen zu können.

2. Die materia *proxima* der Firmung besteht

1962. Die Salbung in der heil. Schrift, bei den Vätern und in den Lehrentscheidungen der Kirche.

a. in der Salbung. Daß die Salbung notwendig ist zur Gültigkeit des Sakramentes ergibt sich

α. aus der heiligen Schrift. Vos *unctionem* habetis a Sancto. 1 *Joann.* 2, 20. *Unctionem*, quam accepistis ab eo, maneat in vobis. 1 *Joann.* 2, 27. Von den Aposteln schreibt der heil. Thomas: Utebantur apostoli communiter chrismate in exhibitione sacramenti. S. Th. 3 q. 72 a. 2 ad 1;

β. aus den verschiedenen Namen dieses Sakramentes: *Chrisma* (= Salbung) salutis, sacramentum *chrismatis*, sigillum spiritualis *unguenti* u. s. w.;

γ. aus zahlreichen Stellen der Väter. *Perungimur* benedicta *unctione*. *Tertull.*, De bapt. c. 7. Vobis . . . datum est *chrisma*, quod imaginem gerit illius, quo *unctus* est Christus. *Cyrill. Hieros.*, Catech. myst. 3. Vgl. andere Stellen und die Worte Innocenz I. n. 1951 f.;

δ. aus der Praxis und den Lehrentscheidungen der Kirche. In der lateinischen wie in der griechischen Kirche wurden die Firmlinge stets gesalbt, und in allen kirchlichen Erklärungen dieses Sakramentes ist von der Salbung die Rede;

1963. Die Handauflegung in Schrift und Tradition.

b. in der Handauflegung.

α. Dies folgt

αα. aus der heiligen Schrift. *Imponebant manus* super illos et accipiebant Spiritum Sanctum. *Act.* 8, 17. Vgl. 19, 6; *Hebr.* 6, 2;

ββ. aus den hl. Vätern, die in gleicher Weise von der Handauflegung sprechen wie von der Salbung. Vgl. n. 1951;

γγ. aus den Lehrentscheidungen der Kirche, die oben (n. 1953) angeführt wurden.

1964. Die wesentliche Händeauflegung ist nicht vor und nicht nach der Salbung, sondern mit der Salbung verbunden.

β. Aber welche Handauflegung gehört zum Wesen dieses Sakramentes? Vor der Salbung des einzelnen Firmlings breitet nämlich der Bischof über alle Firmlinge die Hände aus, und nach derselben erteilt er allen den heiligen Segen. Keine dieser Handlungen gehört zur materia proxima der Firmung aus folgenden Gründen.

αα. In der griechischen Kirche ist keinerlei Handauflegung üblich, und doch wird diese Firmung von der römischen Kirche als gültig anerkannt.

ββ. Das Konzil von Florenz schreibt keine besondere Handauflegung vor, sondern erklärt sogar, nachdem es von der Handauflegung der Apostel geredet: Loco autem illius manus impositionis datur in Ecclesia confirmatio. Decr. pro Arm.

γγ. Auch der Römische Katechismus weiß von keiner besonderen Händeauflegung.

Da aber auch eine Händeauflegung zur materia proxima der Firmung gehört, so ist nach der allgemeinen Ansicht der Theologen die mit dem Akte der Salbung verbundene Händeauflegung als solche zu betrachten. Dem entspricht auch die Erklärung des zweiten Konzils von Lyon: Aliud est sacramentum confirmationis, quod per manuum impositionem episcopi conferunt chrismando renatos. Vgl. Katholik. 1881. I. 337 ff.

1965. Die Form der Firmung.

II. Über die Form des Firmungssakramentes enthält die heilige Schrift keinerlei Andeutung. Auch die ältesten kirchlichen Schriften schweigen darüber. Diese Thatsache hängt mit der Arcandisziplin zusammen,

welche strenge verbot, über die Sakramente nähere Mitteilungen zu veröffentlichen. Noch Innocenz I. schreibt: Verba dicere non possum, ne magis prodere videar, quam ad consultationem respondere. Epist. ad Decent. Erst seit dem 13. Jahrhundert bildete sich eine feststehende Form heraus, während bis dahin im Abendlande wie im Morgenlande die größte Mannigfaltigkeit herrschte. Aus dieser geschichtlichen Entwickelung ergibt sich, daß Christus die Form dieses Sakramentes nicht dem Wortlaute, sondern nur dem wesentlichen Inhalte nach bestimmt hat. Vgl. n. 1837.

1966. Die in der römischen Kirche übliche Form und deren Konvenienz.

1. In der römischen Kirche ist folgende Form in Übung: N., signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. R. Amen. Die Konvenienz dieser Form beweist der heil. Thomas also: Sicut forma rei naturalis dat ei speciem, ita forma sacramenti continere debet, quidquid pertinet ad speciem sacramenti . . . . In hoc sacramento datur Spiritus Sanctus ad robur spiritualis pugnae. Et ideo in hoc sacramento tria sunt necessaria, quae continentur in forma praedicta: quorum primum est causa conferens plenitudinem roboris spiritualis, quae est sancta Trinitas, quae exprimitur cum dicitur: *In nomine Patris* etc. Secundum est ipsum robur spirituale, quod homini confertur per sacramentum materiae visibilis ad salutem, quod quidem tangitur, cum dicitur: *Confirmo te chrismate salutis.* Tertium est signum, quod pugnatori datur . . . . et quantum ad hoc dicitur: *Consigno te signo crucis.* S. Th. 3 q. 72 a. 4 c.

1967. Die in der griechischen Kirche übliche Form.

2. Die griechische Form lautet: Σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου. signaculum doni Spiritus Sancti. Auch diese Worte entsprechen den Bedingungen der sakramentalen Form, da sie enthalten, quidquid pertinet ad speciem sacramenti, nämlich den sakramentalen Charakter und die Mitteilung des heiligen Geistes.

§ 184. Spender und Empfänger der Firmung.

Vgl. Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. I § 46 ff.

I. In Bezug auf den Spender der Firmung steht folgendes fest.

1968. Der minister ordinarius ist nach Schrift und Tradition der Bischof.

1. *Minister ordinarius* der Firmung ist der Bischof. Dies ist *de fide*.

Der Beweis hierfür liegt

a. in der heiligen Schrift. Vgl. die oben (n. 1947) angeführten Stellen *Act.* 8, 14 sqq.; 19. 6;

b. in den Aussprüchen der hl. Väter. Was Cyprian und Hieronymus lehren, haben wir bereits (n. 1951) gesehen. Mit ihnen stimmt Chrysostomus überein, wenn er schreibt: Hoc erat apostolis singulare, unde et praecipuos et non alios videmus hoc facere. In cap. 8 Act. Auch der heil. Augustinus zeugt für unsere Wahrheit: Quem morem in suis praepositis etiam nunc servat Ecclesia. De Trin. l. 15 c. 26. Innocenz I. lehrt in seinem wiederholt angeführten Briefe an Decentius: Haec pontificibus solis deberi . . . . non solum consuetudo ecclesiastica demonstrat, verum et illa lectio Actuum Apostolorum.

Die entgegenstehende Anmaßung gewisser Priester in Eucubium ward durch Innocenz I. und dieselbe Anmaßung sizilianischer Priester durch Gregor d. Gr.

reprimiert, wie auch Nikolaus I. der Behauptung des Photius, daß jeder Priester ohne weiteres firmen könne, widerspricht;

c. in den Lehrentscheidungen der Kirche. Ordinarius minister est episcopus. Et cum ceteras unctiones simplex sacerdos valeat exhibere, hanc *non nisi* episcopus debet conferre. *Conc. Flor.*, Decr. pro Arm. Si quis dixerit, sanctae confirmationis *ordinarium* ministrum non esse solum episcopum, sed quemvis simplicem sacerdotem, anathema sit. *Conc. Trid.*, Sess. 7 de confirm. can. 3;

d. in folgender *ratio theologica.* Es ist kongruent, daß die Fülle des heiligen Geistes durch den gespendet werde, der die Fülle der priesterlichen Gewalt besitzt, und daß die Streiter durch ihren Anführer dem Heere Christi eingereiht werden. Vgl. S. Th. 3 q. 72 a. 11.

1969. Nach der Praxis der griechischen und römischen Kirche sowie den kirchlichen Lehrentscheidungen kann der einfache Priester minister extraordinarius der Firmung sein.

2. Es ist *sententia communis et certa*, daß mit päpstlicher Dispens und Delegation auch ein einfacher Priester firmen kann. Dies ergibt sich

a. aus der Praxis der griechischen Kirche, in welcher einfache Priester von jeher das Sakrament der Firmung spenden, ohne daß die Gültigkeit beanstandet wird;

b. aus der Thatsache, daß auch in der römischen Kirche einfachen Priestern die Vollmacht zu firmen übertragen wird. So schrieb schon Gregor d. Gr. an die Bischöfe von Sardinien: Ubi episcopi desunt, ut presbyteri etiam in frontibus baptizatos ungere debeant, concedimus. Epist. 26. Seitdem ist die nämliche Bevollmächtigung wiederholt einfachen Priestern erteilt worden;

c. aus den Lehrentscheidungen der Konzilien von Trient und Florenz. Ersteres bezeichnet den Bischof als minister *ordinarius* der Firmung, wodurch angedeutet wird, daß es einen minister *extraordinarius* dieses Sakramentes gibt. Letzteres aber erklärt: Legitur aliquando per Apostolicae Sedis dispensationem ex rationabili et urgente admodum causa simplicem sacerdotem chrismate per episcopum confecto hoc administrasse confirmationis sacramentum. Decr. pro Arm.

1970. Unterschied zwischen Firmung u. Priesterweihe.

Hierin liegt auch der Unterschied zwischen der Firmung und der Priesterweihe, die nur von dem erteilt werden kann, der die Fülle der apostolischen Gewalt besitzt, da durch sie apostolische Gewalt von dem Spender auf den Empfänger übertragen wird. Apostolische Gewalt ist aber nach dem Gesagten die Firmgewalt an und für sich nicht. Auch der einfache Priester erhält dieselbe durch die Priesterweihe, aber sie ist in ihm nicht absolut und unabhängig wie im Bischofe, sondern bedingt und abhängig. Wenn nämlich die priesterliche Gewalt auch iure divino die Firmgewalt in sich begreift, so ist der Priester in Ausübung derselben doch abhängig von der Erlaubnis des Papstes, der ihm kraft seiner obersten Jurisdiktion über die Kirche die notwendige Vollmacht gibt.

II. Was den Empfänger der Firmung betrifft, so ist zu beachten:

1971. Jeder Getaufte kann die Firmung gültig empfangen. Die Kinder.

1. Jeder Getaufte kann das Sakrament der Firmung gültig empfangen. Fähig die Firmung zu empfangen, sind daher auch die unmündigen Kinder. Thatsächlich wurden in den ersten christlichen Zeiten die Kinder sofort nach der Taufe gefirmt, eine Praxis, die heute noch in der griechischen Kirche geübt wird. In gewissen Fällen befolgt auch die abendländische Kirche diese Praxis. Aetas corporalis non praeiudicat

animae, unde etiam in puerili aetate homo potest consequi perfectionem spiritualis aetatis . . . . et inde est, quod multi in puerili aetate propter robur Spiritus Sancti perceptum usque ad sanguinem fortiter certaverunt pro Christo. S. Th. 3 q. 72 a. 8 ad 2.

Über das Alter, in welchem die Firmung empfangen werden soll, lehrt der 1972. Das Alter der Firmlinge.
Römische Katechismus: Observandum est, omnibus quidem post baptismum confirmationis sacramentum posse administrari, sed minus tamen expedire hoc fieri, antequam pueri rationis usum habuerint. Quare si duodecimus annus non exspectandus videatur, usque ad septimum certe hoc sacramentum differre maxime convenit. P. 2 c. 3 q. 17.

Wer noch nicht getauft ist, kann das Sakrament der Firmung nicht 1973. Vor der Taufe keine Firmung.
empfangen. Zwar kann ihm bei der Rechtfertigung durch die Begierdetaufe der heilige Geist mitgeteilt werden, aber er empfängt nicht das Sakrament der Firmung und daher auch nicht den Charakter. Auch die Apostel empfingen am Pfingstfeste nicht das Sakrament der Firmung, wohl aber die Gnaden desselben. 1974.

2. Zum würdigen Empfang der Firmung ist *status gratiae* und Erfordernisse zum würdigen Empfang der Firmung.
bei Erwachsenen entsprechende Disposition notwendig.

3. Der Empfang der Firmung ist weder notwendig necessitate *medii*, 1975. Notwendigkeit der Firmung.
da sie das Leben nicht gibt wie die Taufe, sondern vervollkommnet, noch necessitate *praecepti*, da ein diesbezügliches Gebot Gottes oder der Kirche nicht existiert. Sine confirmatione potest esse salus; nam pueri baptizati, sine confirmatione decedentes, salvantur. S. Th. 3 q. 72 a. 1. Unter gewissen Bedingungen, die von den Moralisten festgestellt werden, kann es jedoch auch schwer sündhaft sein, die Firmung nicht zu empfangen. Hier genügt die Lehre des Römischen Katechismus: Illud in primis docendum est, hoc sacramentum eiusmodi necessitatem non habere, ut sine eo salvus quis esse non possit. Quamquam vero necessarium non est, a nemine tamen praetermitti debet, sed potius maxime cavendum est, ne in re sanctitatis plena, per quam nobis divina munera tam large impertiuntur, aliqua negligentia committatur. P. 2 c. 3 q. 15.

§ 185. Wirkungen der Firmung.

Vgl. Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. I § 45.

Die Wirkungen der Firmung sind

1. Die gratia *communis*, d. h. das *augmentum* gratiae sancti- 1976. Die gratia communis und sacramentalis der Firmung.
ficantis;

2. Die gratia *sacramentalis*. Dieselbe besteht nicht, wie die Gegner der Firmung behaupten, wesentlich in den außerordentlichen Charismen, die auch in der apostolischen Zeit nicht immer (1 *Cor.* 12, 30) und auch unabhängig von der Firmung mitgeteilt wurden, sondern in der Stärkung durch den heiligen Geist, *robur Spiritus Sancti*. Davon heißt es: Accipietis virtutem supervenientis Spiritus Sancti in vos et eritis mihi testes in Jerusalem et in omni Judaea et Samaria et usque ad ultimum terrae. *Act.* 1, 8. Induamini virtute ex alto. *Luc.* 24, 49. Das Konzil von Florenz aber erklärt: Effectus huius sacramenti est, quia in eo datur Spiritus Sanctus ad robur, sicut

datus est Apostolis in die Pentecostes, ut videlicet christianus audacter Christi confiteatur nomen. Decr. pro Arm. Daher auch die allgemein angenommene Definition der Firmung als des Sakramentes, per quod homo accipit robur ad audacter confitendum in mundo fidem Christi. Von dieser Stärkung durch das Sakrament der Firmung ist zu beachten.

1977. Der ganze christliche Habitus wird gestärkt.

a. Der in der Taufe empfangene christliche Habitus wird in seiner Totalität gestärkt. Wenn in der gewöhnlichen Definition nur der Glaube genannt wird, so sind die übrigen Tugenden nicht ausgeschlossen. Der Glaube wird aber genannt, weil er das Princip der Gerechtigkeit ist; auch kann der lebendige Glaube darunter verstanden werden.

1978. Die Stärkung ist dauernd zum Kampfe des Lebens.

b. Dieser Habitus wird bleibend gestärkt und zwar zum Zwecke seiner persönlichen Bewährung und Bethätigung im Kampfe des Lebens. Die Firmung ist also eine Vervollkommnung der Taufe und wird daher auch perfectio, consummatio, sacramentum plenitudinis gratiae genannt. Confirmatio quodammodo perficit baptismum. S. Th. 3 q. 65 a. 4. Diese Vervollkommnung bezweckt die persönliche Bewährung und Bethätigung des in der Taufe empfangenen Habitus. Da dieses hauptsächlich im Kampfe geschieht, so pflegt auch dies besonders hervorgehoben zu werden. Licet baptizatus sit effectus membrum Ecclesiae, nondum tamen est adscriptus *militiae* christianae. S. Th. 3 q. 72 a. 10. Dieser Kampf ist aber gegen die äußeren Angriffe und Anfeindungen der Welt gerichtet, denen gegenüber der Gefirmte tapfer und freimütig seinen heiligen Glauben bekennt. Sacramentum, quo spirituale robur regenerato confertur, eum quodammodo instituit *pro fide Christi propugnatorem*. S. Th. C. gent. l. 4 c. 60. Hoc sacramentum datur ad *libere* confitendum fidem Christi, non autem ad confitendum simpliciter, quia hoc fit etiam in baptismo. S. Th. 3 q. 72 a. 9 ad 3. Omnia sacramenta sunt quaedam fidei protestationes. Sicut igitur baptizatus accipit potestatem spiritualem ad protestandam fidem per susceptionem aliorum sacramentorum, ita confirmatus accipit potestatem publice fidem Christi verbis profitendi quasi ex officio. S. Th. 3 q. 72 a. 5 ad 2. Vgl. q. 72 a. 4 et a. 9.

1979. Die christliche Kindheit u. christl. Mannhaftigkeit.

c. Die Stärkung geschieht bleibend, indem sie analog der Naturordnung ein für allemal im Gegensatze zur christlichen Kindheit die christliche Mündigkeit verleiht. Von der christlichen Kindheit im Gegensatze zur christlichen Mannhaftigkeit ist in der heiligen Schrift wiederholt die Rede. Sicut modo geniti infantes rationabile sine dolo lac concupiscite, ut in eo crescatis in salutem. 1 *Petr.* 2, 2. Cum essem parvulus, loquebar ut parvulus, sapiebam ut parvulus, cogitabam ut parvulus. Quando autem factus sum vir, evacuavi quae erant parvuli. 1 *Cor.* 13, 11. Donec occurramus omnes . . . . in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi. *Ephes.* 4, 13. Allerdings reden diese Stellen ganz im allgemeinen von der Erstarkung zur christlichen Mannhaftigkeit, sowie dieselbe durch unsere Mitwirkung zu stande kommt. Allein die Firmung erteilt zu dieser christlichen Mündigkeit in besonderer Weise die Gnade. Der heilige Geist, der uns in der Taufe die Kindschaft verlieh, macht uns in der Firmung mündig.

Manifestum est, quod in vita corporali specialis quaedam perfectio est, quod homo ad perfectam aetatem perveniat et perfectas actiones hominis agere possit . . . Et inde est etiam, quod praeter motum generationis, quo aliquis recipit vitam corporalem, est motus augmenti, quo aliquis ducitur ad perfectam aetatem. Sic igitur et vitam spiritualem homo accipit per baptismum, qui est spiritualis regeneratio; in confirmatione autem homo accipit quasi quandam perfectam aetatem spiritualis vitae. S. Th. 3 q. 72 a. 1 c.

Anm. Wie von der Taufe, so ist die Firmung nach dem Gesagten auch verschieden von der Eucharistie; denn 1980. Wie sich die Firmung von der Eucharistie unterscheidet.

1. durch die Firmung erhält der Mensch die Stärke, seinen Glauben offen zu bekennen, in der Eucharistie wird er mit dem Endziel seines irdischen Lebens vereinigt. Perfectio quantum ad *virtutem* quidem . . . . pertinet ad confirmationem; quantum autem ad consecutionem *finis*, pertinet ad Eucharistiam. S. Th. 3 q. 65 a. 1 ad 3;

2. die Firmung stärkt zum Kampf gegen äußere Angriffe, die Eucharistie fördert die Vollkommenheit durch die innere Vereinigung mit Gott. In sacramento confirmationis augetur et perficitur gratia ad persistendum contra exteriores impugnationes inimicorum Christi; per hoc autem sacramentum augetur gratia et perficitur spiritualis vita ad hoc, quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum. S. Th. 3 q. 79 a. 1 ad 1;

3. die Firmung stärkt durch einen Habitus, die Eucharistie nach Art einer Speise;

3. der *character indelebilis*. Der Beweis für das Dogma, daß die Firmung einen unauslöschlichen Charakter eindrückt, wurde oben (n. 1859 ff.) geführt. Vgl. auch *Hebr.* 6, 4 sqq. Der heil. Thomas beweist es also: Character est quaedam spiritualis potestas ad aliquas actiones sacras ordinata . . . Per sacramentum confirmationis datur homini potestas spiritualis ad quasdam alias actiones sacras praeter illas, ad quas datur ei potestas in baptismo. Nam in baptismo accipit homo potestatem ad ea agenda, quae ad propriam pertinent salutem, prout scilicet secundum seipsum vivit; sed in confirmatione accipit homo potestatem ad agendum ea, quae pertinent ad pugnam spiritualem contra hostes fidei . . . . Et ideo manifestum est, quod in sacramento confirmationis imprimitur character. S. Th. 3 q. 72 a. 5 c. Vgl. a. 6. 1981. Der Firmungscharakter.

Anm. 1. Im Charakter liegt auch der Grund, weshalb die Firmung nicht wiederholt werden kann. Vgl. n. 1864 ff.

Anm. 2. Wer die Firmung empfängt, ohne im Stande der heiligmachenden Gnade zu sein, kann die sakramentale Gnade dieses Sakramentes nicht empfangen. Dagegen wird ihm das unauslöschliche Merkmal als Streiter Christi eingeprägt, und dieser sakramentale Charakter verlangt, daß, sobald das Hindernis beseitigt ist, dem Gefirmten auch die sakramentale Gnade mitgeteilt wird. Vgl. n. 1868.

III. Das allerheiligste Sakrament des Altars.

§ 186. Namen, Vorbilder und Eigentümlichkeiten der Eucharistie. — Übersicht.

I. Die hl. Eucharistie erhält von den Vätern und Theologen verschiedene Namen, die sich vor allem auf die Einsetzung, die Materie, den Inhalt, die Wirkungen, das Opfer und den Ritus beziehen. 1982. Namen der Eucharistie.

1. Mit Rücksicht auf die Einsetzung heißt das Altarssakrament *coena Domini*, *mensa Domini*, *Pascha*.

2. Auf die Materie beziehen sich die Namen: *panis*, *panis angelicus* und alle näheren Bestimmungen dieses Brotes; ebenso *calix, calix benedictionis* u. s. w.

3. Von dem Inhalte sind die Bezeichnungen entnommen: *Corpus Domini*, *Sacramentum Corporis et Sanguinis Domini*, *Sanctissimum.*

4. Die Wirkungen werden angedeutet durch *communio, viaticum.*

5. Auf den Opfercharakter weisen hin: *sacrificium*, *oblatio, hostia.*

6. Der Ritus endlich wird bezeichnet durch *fractio panis* und *eucharistia.* Der letzte Namen ist der Art und Weise der Einsetzung des Altarssakramentes entnommen, da es von Jesus heißt: Εὐχαριστήσας ἔκλασεν. (*Luc.* 22, 19). Die Berechtigung des Namens Eucharistie hat man überdies in verschiedener Weise zu begründen versucht. Nach dem heil. Chrysostomus werden die Mysterien dieses Sakramentes Eucharistie genannt: sunt enim beneficiorum recordatio plurimorum, caputque ipsum divinae erga nos charitatis ostendunt, nosque faciunt debitas Deo gratias semper evolvere. Hom. 31 in Matth. Der heil. Thomas aber erklärt: Dicitur εὐχαριστία, id est *bona gratia*, quia *gratia Dei vita aeterna*, ... vel quia realiter continet Christum, qui est plenus gratia. S. Th. 3 q. 73 a. 4. Vgl. *Cat. Rom.*, P. 2 c. 4 q. 3.

1983. Vorbilder der Eucharistie. II. Wie von Christus gibt es auch von seinem Sakramente mannigfache Vorbilder. Die Apostel (1 *Cor.* 5, 7), Väter und Konzilien (*Trident.*, Sess. 22 de sacrif. missae cap. 1) bedienen sich derselben sowohl zur Erklärung als zum Beweis dieses Geheimnisses. Beweise können aber aus den Vorbildern erhoben werden, da die Erfüllung derselben im Neuen Testamente nicht wieder ein bloßes Vorbild sein kann, wie die alttestamentlichen Vorbilder es waren.

Der heil. Thomas teilt die Vorbilder zweckmäßig in vier Klassen ein:

1984. Vorbilder der Gestalten. 1. Vorbilder der Gestalten:

a. Das Opfer des Melchisedech (*Gen.* 14, 18);

b. die Schaubrote (*Lev.* 24, 5 sqq.; vgl. 1 *Reg.* 21);

c. das von Gott dem Elias in wunderbarer Weise gesandte Brot, panis subcinericius (3 *Reg.* 19, 4 sqq.).

1985. Vorbilder des Opfers. 2. Vorbilder der Eucharistie als Opfer:

a. Das Opfer des Melchisedech (*Gen.* 14, 18 sqq.; vgl. *Ps.* 109, 4; *Hebr.* 7, 1 sqq.);

b. das Blut des Bundes (*Ex.* 24, 8);

c. das tägliche Opfer von zwei Lämmern (*Ex.* 29, 38 sqq.);

d. das tägliche Speiseopfer des Hohenpriesters (*Lev.* 6, 14 sqq.).

1986. Vorbilder der Kommunion. 3. Vorbilder der Eucharistie als Kommunion:

a. Der Baum des Lebens im Paradiese (*Gen.* 2, 9);

b. das Manna in der Wüste (*Ex.* 16, 13 sqq.; vgl. *Joann.* 6, 31. 49. 59). Vgl. auch oben die Schaubrote und panis subcinericius.

1987. Das Osterlamm. 4. Alle diese Vorbilder übertrifft und vereinigt das Osterlamm; denn es sinnbildet den Leib des Herrn als Opfer und Speise, sein Blut zur Sühne und zur Abwehr des Würgengels, während das ungesäuerte Brot und der Wein, die zugleich genossen werden, auf die sakramentalen Gestalten hindeuten. S. Th. 3 q. 73 a. 6.

Die Schechinah, die über der Bundeslade thronende Wolke, ist nicht bloß ein Vorbild, sondern in gewissem Sinne auch ein Surrogat der Eucharistie im Alten Testamente.

III. Die Eucharistie unterscheidet sich von allen anderen Sakramenten in folgenden Punkten.

1. Christus ist in ihr gegenwärtig und zwar bleibend und vermöge der Transsubstantiation, während bei allen übrigen Sakramenten nur Gnade mitgeteilt wird und zwar in actu *transeunte* des Empfanges und ohne eine Wesensverwandlung der materia remota. Vgl. *Cat. Rom.*, P. 2 c. 4 q. 9. 1988. Christus ist bleibend gegenwärtig in der Eucharistie durch Transsubstantiation. — Zeichen und res sacramenti.

Hieraus ergibt sich sofort,

a. daß die Konsekration der das Sakrament der Eucharistie konficierende Akt, nicht aber das Sakrament selber ist;

b. was bei der Eucharistie das Zeichen, und was die *res sacramenti* ist.

α. Das Zeichen sind die Gestalten, aber nicht insofern sie Accidentien der Brotsubstanz, sondern insofern sie die sakramentalen Gestalten sind, unter denen der Leib Christi gegenwärtig ist.

β. *Res sacramenti* aber ist der Leib und das Blut Christi, aber nicht in ihrer natürlichen, sondern in ihrer sakramentalen Seinsweise unter Brots- und Weinsgestalt. Beides verbunden, der sakramentale Leib, das sakramentale Blut unter den sakramentalen Gestalten, ist das Sakrament der Eucharistie. Das sagen auch alle katholischen Definitionen dieses Sakramentes.

2. Die Eucharistie hat ein doppeltes Zeichen, die Gestalten des Brotes und des Weines. Deshalb ist sie aber nicht ein doppeltes Sakrament, sondern vermöge der Einheit des sakramentalen Christus formaliter nur ein Sakrament: Panis et vinum materialiter quidem sunt plura signa, formaliter vero et perfective unum, in quantum ex eis perficitur una refectio. S. Th. 3 q. 73 a. 2 ad 2. Vgl. *Cat. Rom.*, P. 2 c. 4 q. 12. 1989. Die Einheit der Eucharistie.

3. Die Eucharistie ist Sakrament und Opfer zugleich, nicht als ob eine andere Eucharistie Opfer und eine andere Sakrament wäre, sondern die eine Eucharistie ist wesentlich und untrennbar beides: Opfer, vom Gottmenschen durch den Priester Gott zu seiner Verherrlichung und Versöhnung dargebracht, und Sakrament, von Gott den Menschen als Speise zu ihrer Begnadigung und Beseligung gegeben. 1990. Die Eucharistie als Sakrament und Opfer.

IV. Nach dem bis jetzt Gesagten zerfällt die Lehre von der Eucharistie in drei Teile: 1991. Einteilung der Lehre von der Eucharistie.

1. Die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie.
2. Die Eucharistie als Sakrament.
3. Die Eucharistie als Opfer.

I. Die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie.

§ 187. Beweis der wirklichen Gegenwart.

Vgl. *Franzelin*, De SS. Eucharistiae sacramento et sacrificio. Th. 2 sqq.; Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. I § 51 ff.

Christus ist in der heiligen Eucharistie wahrhaft, wirklich und wesentlich gegenwärtig.

Zum besseren Verständnis sei zuerst bemerkt:

1992. Die Doketen, Gnostiker und Manichäer über die Eucharistie. 1. Geleugnet wurde die reale Gegenwart von den Doketen infolge ihrer häretischen Lehre vom Leibe des Erlösers (n. 875. 879), sowie von den Gnostikern und Manichäern, denen die Materie Princip des Bösen ist, weshalb sie überhaupt alle Sakramente verwerfen.

1993. Sakramentale Häresien: 2. Die eigentlichen sakramentalen Häresien sind jedoch erst spät aufgetreten, haben sofort den Abscheu und Widerspruch der ganzen Christenheit hervorgerufen und suchten sich deshalb den Schein der katholischen Wahrheit durch täuschende Ausdrücke so lang als möglich zu wahren.

Nachweisbare Leugner der realen Präsenz sind folgende:

Berengar; a. Berengar († 1088), der auf den stets für irrgläubig gehaltenen Scotus Erigena sich beruft, lehrte, das Sakrament des Altars sei nur ein Zeichen des Leibes und Blutes Christi; die Verwandlung des Brotes in den Leib und des Weines in das Blut Christi sei daher auch keine Wesensverwandlung, sondern ähnlich wie die Umwandlung des Sünders in ein Kind Gottes.

Petrus v. Bruys; b. Petrus von Bruys († um 1124) verwarf zugleich mit dem Meßopfer auch die reale Gegenwart. Nach seinem Tode vertrat Heinrich von Lausanne († um 1148) die gleiche Ansicht.

Albigenser; c. Die Albigenser des 12. und 13. Jahrhunderts leugneten wie die Doketen auf Grund ihres absoluten Dualismus alle sieben Sakramente. Auch Wiclef († 1384) bestritt wohl die reale Präsenz.

d. Die Protestanten waren verschiedener Meinung.

Luther: α. Luther, wie er selbst erklärt, durch die Evidenz des Textes und die gesamte Tradition des Altertums gezwungen, verteidigte die reale Gegenwart, leugnete aber die Transsubstantiation und die Permanenz der Gegenwart Christi. Die Augsburger Konfession lehrt: De coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena Domini et improbant secus docentes. Die 1530 dabei stehenden Worte „sub specie panis et vini“ wurden in der Fassung von 1531 gestrichen.

Karlstadt, Zwingli, Ökolampadius; β. Karlstadt wandte Luthers Auslegung der Worte: Super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam auf die Einsetzungsworte an und lehrte, durch das Wort τοῦτο habe Christus auf seinen eigenen natürlichen Leib und nicht auf das, was er in den Händen hielt, gedeutet. Zwingli lehrte, die Einsetzungsworte seien zu erklären: Hoc *significat* corpus meum. Ähnlich interpretierte Ökolampadius: Hoc est *signum* corporis mei. Jedoch suchte Zwingli seinen platten Rationalismus vielfach unter gläubig scheinenden Worten zu verbergen. Dieser Sakramentsleugnung gegenüber erklärte Luther: Nihil res habet medium; vel ego vel illi satanae ministri.

Calvin; γ. Calvin wollte, wie auch Bucer und Capito, einen Mittelweg betreten zwischen Luther und Zwingli und lehrte, das Brot bedeute zwar lediglich den Leib Christi, weshalb man im Abendmahle nicht den Leib Christi, der allein im Himmel sei, empfange, wohl aber eine von Christus ausgehende Gnade. Diese Meinung ließen sich auch die Zwinglianer meist gefallen, und dieselbe wurde von den helvetischen, französischen und anglikanischen Bekenntnissen angenommen; ja sie fand auch unter den Lutheranern, den sogenannten Kryptocalvinisten, starken Anhang. Daß die Socinianer nicht bloß die Gegenwart, sondern auch die Gnadenwirkung leugneten, versteht sich von selbst.

spätere Protestanten.

δ. Die späteren Protestanten schwankten in allen Schattierungen hin und her, vom Socinianismus bis zur Lehre Luthers und teilweise bis zur katholischen Anschauung. Durch die Vermittlung der Staatsgewalt ist aber jetzt vielfach eine **Union** zu stande gekommen, in welcher an demselben Abendmahlstisch Lutheraner, Calvinist und Zwinglianer empfangen sollen, was sie wollen, was sie glauben. Eine solche Union erstrebte man bereits zu Luthers Zeiten. Prediger, welche so das Abendmahl austeilten, nannte Luther aber leibhaftige Teufel.

1994. Definition des Konzils von Trient.

All diesen Irrtümern gegenüber erklärt das **Konzil von Trient**: Si quis negaverit, in sanctissimae Eucharistiae sacramento contineri vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Jesu Christi, ac proinde totum Christum; sed dixerit tantummodo esse in eo ut in signo vel figura aut virtute, anathema sit. Sess. 13 de ss. Euchar. sacram. can. 1. Das *vere* und *realiter* im Gegensatz zu *in signo vel figura* ist gegen die Irrlehre Zwinglis und Ökolampadius', das *substantialiter* im Gegensatz zu *virtute* speciell gegen die häretische Lehre Calvins gerichtet.

Der **Beweis** für das **Dogma** der wirklichen Gegenwart Christi im Altarssakrament wird geführt

I. **aus der heiligen Schrift** und zwar

1995. Die Worte der Verheißung.

1. aus den Worten der **Verheißung**: Panis, quem ego *dabo*, caro mea est pro mundi vita. Litigabant ergo Judaei ad invicem dicentes: Quomodo potest hic nobis carnem suam dare ad manducandum? Dixit ergo eis Jesus: Amen amen dico vobis, nisi *manducaveritis carnem Filii hominis* et *biberitis eius sanguinem*, non habebitis vitam in vobis. Qui *manducat meam carnem* et *bibit meum sanguinem*, habet vitam aeternam, et ego resuscitabo eum in novissimo die. *Caro enim mea vere est cibus* et *sanguis meus vere est potus*. Qui *manducat meam carnem* et *bibit meum sanguinem*, in me manet et ego in illo. Sicut misit me vivens Pater et ego vivo propter Patrem, et qui *manducat me*, et ipse vivet propter me. Hic est panis, qui de coelo descendit. Non sicut manducaverunt patres vestri manna et mortui sunt. Qui *manducat hunc panem*, vivet in aeternum. *Joann.* 6, 52—60.

Daß hier von der Eucharistie die Rede ist, ergibt sich

1996. Väter und Theologen lehren einstimmig, daß *Joann.* 6 von der Eucharistie die Rede ist. Tridentinum.

a. aus der einstimmigen Interpretation der **Väter** und **Theologen**, sowie der Lehre der **Kirche**. Wenn die Kirche sich auch nicht bestimmt über die Auslegung unseres Textes ausgesprochen hat, so gibt doch das **Konzil von Trient** sowohl Sess. 13 de Euchar. cap. 2 wie Sess. 21 de commun. cap. 1 zu verstehen, welche Erklärung es voraussetzt.

Einzelne Theologen, wie **Cajetan**, glaubten *Joann.* 6 anders interpretieren zu müssen, damit nicht das Gesetz, die Eucharistie unter **beiden** Gestalten zu genießen, aus jener Stelle abgeleitet werden könne. Indes sind solche Versuche so vereinzelt geblieben, daß sie der allgemeinen Tradition gegenüber bedeutungslos sind. Über einige Stellen der hl. Väter s. *Franzelin*, l. c. pag. 33 sqq.;

b. aus der inneren Wahrscheinlichkeit, daß Johannes auch von der Eucharistie geredet und die Synoptiker ergänzt hat, ganz ähnlich wie er dies bezüglich der Taufe gethan hat (3, 3 sqq.);

1997. Kontext dieser Stelle.

c. aus dem klaren **Kontexte** der Stelle. Im ersten Teile der Rede Christi ist zwar in **symbolischer** Weise vom Brote die Rede, nämlich

vom Glauben, aber die angeführte Stelle (v. 52—60) bezieht sich gewiß auf die Eucharistie.

α. Christus spricht von einer zukünftigen Speise, vom Brote, das er geben wird: Panis, quem ego *dabo*. Wäre dieses Brot symbolisch zu verstehen, so hätte das Futurum hier keinen Sinn, wie ja auch im ersten Teil der Rede das Präsens angewendet wird: Pater meus *dat* vobis panem de coelo verum (v. 32). Vgl. mit dieser Stelle auch die Einsetzungsworte.

β. Wohl kann das Essen des Himmelsbrotes die Vereinigung mit Christus durch Glaube und Liebe bezeichnen, nicht aber das Essen seines Fleisches und Blutes. Jemandes Fleisch essen heißt vielmehr in der Sprache des Volkes, zu dem Jesus redete, ihn verfolgen, mißhandeln. Vgl. *Ps.* 26, 2; *Job* 19, 22; *Mich.* 3, 3. Hier aber ist das Essen seines Fleisches der Beweis der Liebe und des Gehorsams und die Bedingnis des Heiles.

γ. Um keinen Zweifel zu lassen, wiederholt Christus sechsmal die Gegenüberstellung von Fleisch und Blut, von Essen und Trinken.

1998. Verschiedene Umstände beweisen unsere Auffassung.

δ. Für unsere Auffassung sprechen auch noch folgende Umstände:

αα. Christus hat die murrenden Juden nicht eines andern belehrt, sondern lediglich teils durch Drohung, teils durch Verheißung zum Glauben an dieses Geheimnis zu bewegen gesucht (v. 53 sqq.).

ββ. Auch seine Jünger hat er nicht eines andern belehrt, sondern sie einesteils auf das Wunder seiner Himmelfahrt hingewiesen und anderteils darauf aufmerksam gemacht, daß nicht der fleischliche, sondern der geistige Mensch dieses Geheimnis fasse. Spiritus est, qui vivificat, caro non prodest quidquam (v. 64). Vgl. *Matth.* 16, 17.

γγ. Endlich machte Jesus dieses Geheimnis zum Prüfstein des Glaubens für seine Apostel, worauf Petrus im Namen aller auf Grund ihres Glaubens an die Gottheit Christi den Glauben bekennt; nur Judas glaubte nicht (v. 68 sqq.);

1999. Die Worte der Einsetzung reden aufs klarste von dem wirklichen Fleische u. Blute Christi, das auch versprochen war.

2. aus den Worten der Einsetzung. *Matth.* 26, 26 sqq.; *Marc.* 14, 22 sqq.; *Luc.* 22, 19 sq.; 1 *Cor.* 11, 23 sqq. Die Worte: Hoc est corpus meum, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, und: Hic est sanguis meus, τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου, enthalten ohne Zweifel die wirkliche Gegenwart Christi im Altarssakrament. In der That:

a. Diese Worte sind so klar, daß sie einer Erläuterung eigentlich nicht bedürfen. Wenn Christus seine reale Präsenz in der heiligen Eucharistie lehren wollte, so konnte er dies nicht einfacher und klarer thun als in den Einsetzungsworten; hätte er aber etwas anderes als die reale Präsenz durch die citierten Worte aussprechen wollen, so hätte er diesem Gedanken in der möglichst unklaren und mißverständlichen Weise Ausdruck verliehen.

b. Vergleicht man die Einsetzungsworte: Hic est sanguis meus novi testamenti (*Marc.* 14, 24) mit der parallelen Stelle: Hic est sanguis foederis (*Ex.* 24, 8), so muß man den Schluß ziehen, daß in den Einsetzungsworten von wirklichem Blute die Rede ist, da auch das Bundesblut im Alten Testamente wirkliches Blut war.

c. Wie wir vorhin (n. 1995 ff.) gesehen, hat Jesus seinen wahren Leib und sein wahres Blut verheißen. Da er beim letzten Abendmahle gibt, was er nach der wunderbaren Brotvermehrung versprochen, redet er daher auch bei der Einsetzung von seinem wahren Leib und wahren Blut.

2000. Die Person Christi, die Aposteln, die Eigenschaften eines Testamentes verlangen die wörtliche Auslegung.

d. Auch wird unsere Auslegung verlangt von der Person Christi, den Umständen und der Bedeutung der Einsetzung.

α. Die Einsetzungsworte werden gesprochen von Christus, der ewigen Wahrheit, der nicht dulden kann, daß seine Kirche von Anbeginn in Irrtum geführt wird. Dies kann um so weniger der Fall sein, da Christus hier, wie aus den Worten selbst hervorgeht, ein wesentliches Moment der Konstitution des Neuen Bundes im Auge hat.

β. Christus redet zu seinen Aposteln, denen es gegeben war, die Geheimnisse des Reiches Gottes zu kennen: Vobis datum est nosse mysteria regni coelorum. *Matth.* 13, 11. Überdies sollten die Apostel die Geheimnisse des Reiches Gottes vor allen Völkern predigen bis zum Ende der Zeiten (*Matth.* 28, 19 sq.).

γ. Die in Frage stehenden Worte sprach der göttliche Heiland unmittelbar vor seinem Tode, sein Testament machend und das größte Sakrament des Neuen Bundes stiftend, wie solches auch von den Häretikern zugegeben wird. In solchen Augenblicken redet man aber nicht figürlich und nicht in einer Weise, daß die Hinterbleibenden alles mißverstehen müssen.

2001. Die sinnbildliche Erklärung ist hermeneutisch unzulässig.

e. Die reale Präsenz muß aus den Einsetzungsworten auch gefolgert werden wegen der allgemeinen hermeneutischen Regel, daß, wie jedes Wort, vor allem das Wort Gottes, im eigentlichen Sinne verstanden werden muß, wenn nicht zwingende Gründe einen uneigentlichen Sinn indizieren oder ausdrücklich die Worte von der heiligen Schrift als Sinnbilder und Parabeln bezeichnet werden. Die Einsetzungsworte nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen, gibt es keinen einzigen Grund, wenn nicht einer ihn darin finden wollte, daß sie ein dem menschlichen Verstande unbegreifliches Geheimnis enthalten. Dagegen sprechen eine Reihe wichtiger Gründe, wie wir gesehen (n. 1999 ff.) gegen die sinnbildliche Auslegung. Auf sinnbildliche Deutung laufen aber die mannigfaltigen, willkürlichen und häretischen Erklärungen insgesamt hinaus.

2002. Die Auslegungen der Häretiker u. ihre Berufungen auf andere Stellen. Das Wort „bedeutet" in der syrochaldäischen Sprache

f. Alle Auslegungen der Gegner der wirklichen Gegenwart sind willkürlich und falsch, mag man nun *est* — *significat* und *corpus* et *sanguis* — *figura* corporis et sanguinis nehmen, worauf die meisten rationalistischen Interpretationen hinauslaufen. Berufen sie sich zum Beleg auf andere Stellen, wo dies wirklich der Fall ist, z. B. *Gen.* 41, 26 sq., *Matth.* 13, 38 sq., *Joann.* 10, 7 u. s. w., so ist zu beachten, daß diese Stellen ganz anderer Natur sind. Entweder sind es ausgesprochene Parabeln und Allegorien, oder der uneigentliche Sinn ergibt sich mit Notwendigkeit daraus, daß eine substantia completa als Prädikat einer anderen substantia completa gesetzt wird, z. B. Petra erat Christus (1 *Cor.* 10, 4). Daß die Einsetzungsworte keine Allegorie sind, ist nach den bereits angeführten Beweisen klar. Aber auch der zweite Fall liegt hier nicht vor; denn es heißt nicht: Hic panis est corpus meum, sondern *hoc*, τοῦτο, und nicht hoc vinum est sanguis meus, sondern hic calix, d. h. hoc, quod in calice continetur. Vgl. *Franzelin*, l. c. pag. 39 sq.

Manche Protestanten behaupteten, in der syrochaldäischen Sprache gebe es kein Wort für significare, so daß Christus, wenn er sagen wollte: Dieses bedeutet meinen Leib, den Ausdruck wählen mußte: Dieses ist mein Leib. Diese Behauptung hat Kardinal Wiseman glänzend widerlegt, indem er nachwies, daß es in der genannten Sprache mehr als vierzig Ausdrücke gibt, die Christus hätte wählen können, wenn er sagen wollte: Dieses bedeutet meinen Leib;

3. aus den Erklärungen des Apostels Paulus.

2003. 1 *Cor.* 10, 16. 19 sqq. wird die reale Präsenz gelehrt

a. Calix benedictionis, cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi est? et panis, quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est? . . . . Quid ergo? dico quod idolis immolatum sit aliquid, aut quod idolum sit aliquid? Sed quae immolant gentes, daemoniis immolant et non Deo; nolo autem vos socios fieri daemoniorum. Non potestis calicem Domini bibere et calicem daemoniorum. Non potestis mensae Domini participes esse et mensae daemoniorum. 1 *Cor.* 10, 16. 19 sqq. In diesen Worten liegt ein doppelter Beweis für die reale Präsenz.

an und für sich;

α. Der Apostel redet ausdrücklich vom Fleische und Blute Jesu Christi, und es ist nicht der geringste Grund vorhanden, dies nicht in wörtlichem Sinne zu verstehen.

durch den Gegensatz zwischen den Opfermahlen d. Heiden und dem des N. B.

β. Die Opfermahle der Heiden werden dem Opfermahle des Neuen Bundes entgegengesetzt: calix Domini — calix daemoniorum, mensa Domini — mensa daemoniorum. Wie jene, so wird daher auch dieses nicht ein bloßes Symbol sein, um so weniger, da in diesem Falle es nicht ein so großes und besonderes Verbrechen wäre, am christlichen und heidnischen Opfermahle zugleich teilzunehmen.

2004. Der 1 *Cor.* 11, 27. 29 ausgesprochene Frevel setzt die reale Präsenz voraus.

b. Quicunque manducaverit panem hunc vel biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini . . . . . Qui enim manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit, non diiudicans corpus Domini. 1 *Cor.* 11, 27. 29. Wäre das Altarssakrament nicht der wahre Leib und das wahre Blut Christi, sondern nur ein Symbol, so wäre der unwürdige Genuß der Eucharistie kein Frevel am Leibe und Blute Christi selber, der das Strafgericht Gottes herausfordert;

2005. Beweise aus den Vätern:

II. aus den hl. Vätern.

Faßt man die Zeugnisse der Väter in gewisse Klassen, so ergibt sich die reale Präsenz

die Namen für die Eucharistie:

1. schon aus den Namen, welche die Väter der Eucharistie geben: corpus, caro, sanguis Christi, sanctum Domini, sancta sanctorum, panis vivus, sacramentum terribile, adorandum u. s. w. Ab Eucharistia et oratione abstinent (Docetae) eo, quod non confitentur, Eucharistiam *carnem esse Salvatoris nostri Jesu Christi* eam, quae pro nobis passa est, et quam Pater sua bonitate suscitavit. *Ignat.*, Ad Smyrn. c. 7. Neque enim ut communem panem neque ut communem potum ista sumimus, sed . . . . edocti sumus esse *incarnati illius Jesu et carnem et sanguinem*. *Justin.*, Apol. I n. 66;

der Gegensatz zwischen Zeichen und dem wirklichen Leib;

2. aus der oftmaligen Erklärung, daß die Eucharistie nicht ein Zeichen des Leibes Christi, sondern der wirkliche Leib selbst sei, sowie aus der Verwerfung jeder sinnbildlichen, den vollen Sinn der Einsetzungsworte irgendwie abschwächenden Auslegung. Absit, ut dicamus, sacram communionem esse tantum *figuram* corporis Christi aut simplicem panem, sed vere ipsum corpus et sanguinem Christi Filii Dei suscipimus incarnati et nati ex sancta Dei genitrice semper virgine Maria. *Anast. Sin.*, Hodeg. c. 23. Vgl. *Marcar. Magn.*, Fragm. ex libr. 3 apol. Evang.; *Joann. Damasc.*, De orth. fid. l. 4 c. 13;

die Eucharistie das größte Geheimnis und Wunder:

3. aus den Erklärungen, daß die Eucharistie das größte Geheimnis und Wunder ist, das nur durch den Glauben erfaßt, aber nicht begriffen werden kann, das ferner nur aus der Allmacht Gottes zu erklären und so

heilig und unbegreiflich ist, daß man es vor Ungläubigen und selbst vor Katechumenen nicht einmal aussprechen darf. Oportet considerare, quomodo fieri potuerit, ut unum illud corpus, quod tam multis fidelium millibus in universo orbe terrarum semper distribuitur, totum sit in unoquoque singillatim et ipsum in se totum maneat. *Gregor. Nyss.*, Orat. catech. c. 37. Etiamsi tibi illud sensus exhibeat, attamen *fides* te certum reddat. Ne indices rem ex gustu, sed *ex fide* indubitanter certus esto, te corpore et sanguine Christi dignatum fuisse. *Cyrill. Hieros.*, Cat. myst. 4 n. 6;

Vergleiche mit den Vorbildern und mit anderen Geheimnissen;

4. aus dem Vergleiche der Eucharistie einesteils mit den Vorbildern des Alten Testamentes, zu denen es sich wie der Körper zum Schatten verhält, und anderenteils mit andern Wundern und Geheimnissen, namentlich mit dem allein ihm vergleichbaren Geheimnis der Inkarnation. Tunc in aenigmate est manna cibus; nunc autem in specie caro Verbi Dei est verus cibus, sicut ipse dicit, quia caro mea vere est cibus. *Origen.*, Hom. in Num. 7;

die Transsubstantiation;

5. aus den Stellen über die Transsubstantiation, von der unten (n. 2020) die Rede sein wird;

die d. Eucharistie gebührende Verehrung;

6. aus den Aussprüchen über die der Eucharistie gebührende Verehrung, das Sakrament sei anzubeten, wie auch die Engel es anbeten, aufs sorgfältigste zu bewahren, vor jeder Verunehrung zu schützen, vor den Blicken aller Nichtgetauften zu verbergen, mit der größten Andacht zu empfangen. Qua ergo puritate non oporteat eum esse, qui hoc fruitur sacrificio? quibus radiis solaribus non puriorem manum? *Chrysost.*, Hom. in Matth. 82 n. 5;

die Wirkungen der Eucharistie;

7. aus den Stellen, welche die Wirkungen der Eucharistie ausdrücken: sie vereinigt nicht nur im Glauben, sondern leibhaftig mit Christus, der uns dadurch das Übermaß seiner Liebe beweist, indem er uns nährt mit seinem eigenen Fleisch und Blut und dadurch der Grund unsrer leiblichen Auferstehung ist. Ut leones ignem spirantes a mensa illa recedamus diabolo terribiles. *Chrysost.*, Hom. in Joann. 45 n. 3. Quid hoc ergo est? Nihil aliud quam illud corpus, quod morte potentius ostensum fuit et vitae nostrae fuit initium .... Immortale corpus, cum fuerit intra eum, qui sumpsit, totum quoque transmutat in suam naturam. *Gregor. Nyss.*, Orat. catech. c. 37;

Beweise für andere Dogmen aus der Eucharistie.

8. aus der besonders charakteristischen Thatsache, daß schon die ältesten Väter, wie Ignatius und Irenäus, sich auf den allgemein anerkannten Glauben an die Eucharistie stützen, um andere Dogmen, z. B. die wahre Leiblichkeit Christi gegen die Doketen und die Auferstehung des Leibes gegen die Gnostiker zu beweisen. So haben auch die späteren Väter, besonders Cyrillus von Alexandrien die Eucharistie als Argument für den Beweis der Gottheit des Wortes und seiner wahren Inkarnation benutzt. Wie der heil. Ignatius gegen die Doketen argumentiert, haben wir bereits gesehen. Der heil. Irenäus aber fragt die Gnostiker: Quomodo autem dicunt, carnem in corruptionem devenire et non percipere vitam, quae corpore Domini et sanguine alitur? Adv. haer. l. 4 c. 18. Der heil. Hilarius endlich beweist aus der Eucharistie die numerische Einheit, unitas *singularitatis*, der göttlichen Natur des Vaters und des Sohnes gegen die Arianer, welche bloß eine unitas *voluntatis* anerkannten. Si carnem corporis nostri Christus assumpsit et vere

homo ille, qui ex Maria natus fuit, Christus est, nosque vere sub mysterio carnem corporis sui sumimus et per hoc unum erimus, quia Pater in eo est et ille in nobis, quomodo voluntatis unitas asseritur, cum naturalis per sacramentum proprietas perfectae sacramentum sit unitatis? De Trinit. l. 8 n. 15. Viele Zeugnisse der hl. Väter s. bei *Franzelin*, l. c. pag. 83—129.

2006. Mißverständliche Ausdrücke bei den Vätern: Bei den Vätern finden sich manchmal Ausdrücke, welche die wirkliche Gegenwart zu leugnen scheinen. Daß dies aber nicht der Fall ist, beweist schon der Umstand, daß die nämlichen Väter sich an anderen Stellen über unser Dogma ganz klar aussprechen. Im einzelnen ist besonders zu bemerken.

inwiefern die Eucharistie figura corporis Christi ist; 1. Die Väter nennen die Eucharistie wiederholt *figura, imago, typus, symbolum, signum* corporis Christi. Und sie kann auch so bezeichnet werden, insofern

a. die sakramentalen Gestalten ein typus und signum des unter ihnen gegenwärtigen wahren Leibes und Blutes Christi sind;

b. der Leib und das Blut Christi *in statu sacramentali* figura, typus, repraesentatio ist des Leibes und Blutes Jesu Christi *in statu connaturali*. An solchen Stellen handelt es sich also nicht um die wirkliche Gegenwart, sondern um die sakramentale Seinsweise;

c. die Eucharistie ein typus unseres Heiles ist in der Ewigkeit, wo es keine Symbole mehr gibt.

in welchem Sinne die Väter den körperlichen Genuß d. Eucharistie leugnen. 2 Wenn von den Vätern geleugnet wird, die Eucharistie werde *corporaliter* genossen, so wollen sie damit hauptsächlich die manducatio *capharnaitica* leugnen, die nach den Worten des heil Augustinus allerdings ein facinus vel flagitium wäre (De doctr. christ. l. 3 c. 16 n. 24). Vgl. über mißverständliche Ausdrücke der hl. Väter *Franzelin*, l. c. pag. 129—155;

2007. Die alten Liturgien: des heil. Chrysostomus, koptische, gothische. III. aus den alten Liturgien aller Kirchen. Dieselben sind ein öffentliches und allgemeines Zeugnis des Glaubens an die reale Präsenz, den sie auf alle erdenkliche Weise hervorzuheben suchen. So betet in der Liturgie des heil. Chrysostomus der Priester: Fac panem hunc pretiosum corpus Christi tui. Quod autem est in hoc calice fac pretiosum sanguinem Christi tui. In der koptischen Liturgie spricht der Priester bei der Elevation: Corpus sanctum et sanguis pretiosus, purus, verus Jesu Christi Filii Dei nostri, amen. Corpus et sanguis Emmanuelis Dei nostri in veritate, amen. Credo, credo, credo et confiteor usque ad extremum vitae spiritum, hoc esse corpus vivificum Filii tui unigeniti, Domini Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi. Die gothische Liturgie enthält die Bitte, ut operante virtute panem mutatum in carnem, poculum versum in sanguine, illum sumamus in calicem, qui de te fluxit in cruce ex latere;

2008. Die Lehrentscheidungen d. Kirche: gegen Berengar, vierte Laterankonzil, Konstanz, Florenz IV. aus den Lehrentscheidungen der Kirche. Berengar, dessen Häresie durch Leo IX., Nikolaus II. und Gregor VII. verurteilt wurde, mußte bekennen, panem et vinum . . . substantialiter converti in veram et propriam ac vivificatricem carnem et sanguinem Jesu Christi Domini nostri . . . . in proprietate naturae et veritate substantiae. Das vierte Laterankonzil (1215) erklärt: Idem ipse sacerdos est sacrificium Jesus Christus, cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina. Das Konzil von Konstanz verurteilte den Satz des Wiclef: Substantia panis materialis et similiter substantia vini materialis remanent in sacramento altaris (Art. 1; vgl. art. 3). Das Konzil von Florenz lehrt in seiner Erklärung des Altarssakramentes: Substantia panis in corpus Christi et substantia vini in

sanguinem convertuntur. Die Erklärung des Tridentinums haben wir bereits oben (n. 1994) gesehen;

V. aus dem Zeugnis der Häretiker und Schismatiker, welche, namentlich die im ersten Jahrtausend, den Glauben von der wirklichen Gegenwart bei ihrer Trennung aus der Kirche mitnahmen. Diejenigen aber, welche die wirkliche Gegenwart leugneten, wurden sofort von der gesamten Christenheit als Irrlehrer gebrandmarkt. Auch die oben (n. 1993) erwähnte Thatsache, daß solche Häretiker durch täuschende Ausdrücke den Schein des Glaubens an die reale Präsenz für sich zu gewinnen suchten, ist ein Beweis für die beständige Lehre der Kirche. Es handelt sich hier also um einen Glaubensartikel, der anerkanntermaßen in der ganzen katholischen Kirche gegolten hat und gilt. Daher liegt den Häretikern gegenüber nicht der Beweis ob, daß dieser Glaube rechtmäßig ist, d. h. durch die Apostel von Christus stammt, sondern die Häretiker müssen den Gegenbeweis liefern. Insbesondere müssen sie zeigen, wann und durch wen dieser Glaube aufkam. Alle desfallsigen Versuche aber, die sich vor allem auf einige mißverstandene Väterstellen stützen, sind jämmerlich gescheitert. (Präscriptionsbeweis.) 2009. Präscriptionsbeweis.

Die Behauptung, Paschasius Radbertus sei der Urheber des Glaubens an die reale Präsenz, entbehrt jeder Begründung. Der Streit zwischen Radbertus und seinen Gegnern, Rhabanus Maurus und Ratramnus, betraf nicht den Inhalt des Glaubens, sondern dessen Formulierung. Während Radbertus mehr die Identität des sakramentalen Leibes mit dem aus Maria angenommenen hervorhob, betonten seine Gegner die formelle Verschiedenheit und machten geltend, Radbertus unterscheide nicht genugsam zwischen der Substanz und der Seinsweise des Leibes Christi. Der Substanz nach sei in der Eucharistie derselbe Leib gegenwärtig, den Christus aus Maria angenommen habe, nicht aber der Seinsweise nach. 2010. Streit zwischen Radbertus und Rhabanus Maurus.

§. 188. Die Transsubstantiation.

Vgl. *Franzelin*, De SS. Eucharistiae sacramento et sacrificio. Th. 12 sqq.; Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. I § 57 ff.

Christus wird im allerheiligsten Altarssakrament gegenwärtig durch Transsubstantiation, d. h. durch Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes und Weines in den wahren Leib und das wahre Blut Jesu Christi, sodaß von Brot und Wein nur noch die Gestalten bleiben. 2011. Dogma d. Transsubstantiation.

I. Zum Verständnis dieser These ist zu beachten.

1. Durch das Dogma von der Transsubstantiation wird das Dogma von der realen Präsenz näher bestimmt, indem es ausspricht, wie Christus in der Eucharistie gegenwärtig ist und gegenwärtig wird. Es ist nämlich in der Lehre von der Transsubstantiation enthalten, 2012. Inhalt d. Lehre von der Transsubstantiation.

a. daß die Eucharistie ihrer Substanz nach nicht Brot und Wein, sondern der Leib und das Blut Christi ist, und daß von Brot und Wein nur die Gestalten, species, Accidentien vorhanden sind;

b. daß durch die Konsekration die ganze Substanz des Brotes und Weines in den Leib und das Blut Christi verwandelt wird, sodaß von der Brot- und Weinsubstanz nichts mehr da ist;

c. daß mithin Christus in der Eucharistie substantialiter unter den Accidentien des Brotes und Weines gegenwärtig ist.

2. Demnach ist zu verwerfen 2013. Falsche Lehren:

Konsubstantiation, Impanation;

a. die Lehre, daß die ganze Brotsubstanz und die ganze Weinsubstanz im Sakrament bleibt, der Leib Christi aber in, mit oder unter der Brot- und Weinsubstanz gegenwärtig ist oder empfangen wird, sei dies nun in einem äußerlichen Nebeneinandersein, Konsubstantiation, wie die Lutheraner gewöhnlich lehren, oder durch eine gewisse hypostatische Vereinigung des Leibes Christi mit der Substanz des Brotes und Weines, Impanation. An diese monströse Vorstellung, die zu Beginn des 14. Jahrhunderts der Dominikaner Johann von Paris als Hypothese vertrat und vielleicht auch der lutherische Theologe Osiander, scheint auch Luther an nicht wenigen Stellen sich anzuschließen.

Ubiquität des Leibes Christi;

Um die Gegenwart Christi im Sakrament zu erklären, lehrte Luther eine Ubiquität des Leibes Christi. Auf den Einwand aber, daß dann der Leib Christi überall sei, erwiderte er, man müsse unterscheiden zwischen der Gegenwart an sich und der Gegenwart für uns. Diese absurde und monophysitische Vorstellung von der Ubiquität des Leibes Christi ist auch in die Konkordienformel eingedrungen.

teilweise Verwandlung.

b. Die Meinung einiger älteren Theologen, daß die Brot- und Weinsubstanz teils verwandelt werde, teils bleibe.

2014.
Das Wesen der Verwandlung:

3. Die Verwandlung im allgemeinen pflegt definiert zu werden als Übergang einer Sache in eine andere, *transitus unius rei in aliam*. Zum Wesen einer Verwandlung gehört demnach

terminus a quo u. ad quem totalis, formalis:

a. ein doppelter Terminus, nämlich terminus *a quo* und terminus *ad quem*. Bei jeder Verwandlung hört nämlich ein Ding in irgend einer Weise auf, und etwas anderes tritt an dessen Stelle. Dasjenige, was verwandelt wird, ist der terminus a quo; das durch die Verwandlung entstehende aber ist der terminus ad quem. Indes müssen auch diese beiden Termini nochmals unterschieden werden.

α. Der zu verwandelnde Gegenstand verliert nämlich bei der Verwandlung etwas, was er vorher besaß, behält aber auch etwas, wie wir gleich sehen werden. Der zu verwandelnde Gegenstand schlechthin wird terminus *totalis* a quo genannt, während dasjenige dieses Gegenstandes, was durch die Verwandlung aufhört in ihm zu sein, terminus *formalis* a quo heißt.

β. Ähnlich ist das Produkt der Verwandlung oder der durch die Verwandlung entstehende Gegenstand schlechthin der terminus *totalis* ad quem, dagegen dasjenige, was der zu verwandelnde Gegenstand vor der Verwandlung nicht war und durch dieselbe wird, der terminus *formalis* ad quem;

etwas beiden Termini Gemeinsames;

b. etwas beiden Termini Gemeinsames, was mit dem terminus *formalis* den terminus *totalis* bildet. Fehlte dieses beiden Termini gehörende Gemeinsame, so hätten wir keine Verwandlung, sondern eine Vernichtung des terminus a quo und eine Hervorbringung des terminus ad quem. Dieses Aufhören des einen und Entstehen eines anderen wäre aber keine Verwandlung;

innerer Zusammenhang.

c. ein innerer Zusammenhang zwischen dem Aufhören des terminus formalis a quo und dem Entstehen des terminus formalis ad quem. Ersterer hört auf und infolgedessen entsteht letzterer, und die Entstehung des letzteren fordert die Aufhebung des ersteren: beide sind innerlich von einander abhängig. Vgl. *Franzelin*, l. c th. 13.

2015.
Arten der Verwandlung:

4. Die Verwandlung kann sein

a. eine accidentale, conversio *accidentalis*, wenn der zu verwandelnde Gegenstand in seinen Accidentien eine Veränderung erfährt. So ist es eine accidentale Verwandlung, wenn der Künstler aus einem Marmorblock eine Statue meißelt; accidentale;

b. eine substantiale oder formelle, wenn ein Gegenstand in seiner *forma substantialis* eine Veränderung erfährt. Eine substantiale Verwandlung erleiden z. B. Speise und Trank, wenn sie in Fleisch und Blut des Menschen übergehen. substantiale.

5. Die Transsubstantiation ist eine ganz eigenartige Verwandlung, *mirabilis* et *singularis* conversio, wie das Tridentinum (Sess. 13 de Euchar. can. 2) sagt. 2016. Eigenart der Transsubstantiation.

a. In ihr ist der terminus totalis a quo die Substanz des Brotes und Weines mit den Accidentien, der terminus formalis a quo aber die Substanz des Brotes und Weines allein, d. h. ohne die Accidentien; der terminus totalis ad quem ist das Fleisch und Blut Christi unter den Gestalten von Brot und Wein, der terminus formalis ad quem dagegen das Fleisch und Blut Christi, abgesehen von den sakramentalen Gestalten.

b. Das den beiden Termini Gemeinsame sind die Gestalten von Brot und Wein, welche jeder Terminus, wenn auch in verschiedener Seinsweise, besitzt.

c. Der innere Zusammenhang zwischen den beiden Termini besteht darin, daß auf Grund göttlicher Vollmacht mit den Konsekrationsworten des Priesters das Aufhören der Brot- und Weinsubstanz und das Entstehen des Fleisches und Blutes Christi verbunden ist.

II. Der Beweis für die Transsubstantiation ergibt sich

1. aus der heiligen Schrift. Wenn man die Worte: Hoc est corpus meum; panis, quem ego dabo, caro mea est, im wahren und eigentlichen Sinne versteht, so ist damit unmittelbar auch die Transsubstantiation gegeben. Hoc, dasjenige, was Christus in seiner Hand hält und darreicht, ist sein Leib; ebenso ist das Brot, das er geben wird, sein Leib. Beide Behauptungen können nur von dem unter der Brotsgestalt gegenwärtigen Leib einen Sinn haben. 2017. Die Transsubstantiation in der heiligen Schrift.

Betrachten wir näher die Einsetzungsworte: Hoc est corpus meum. Diese Behauptung muß wahr sein, da die ewige Wahrheit sie ausspricht. Es wird aber die substantiale Identität zwischen dem Subjekt und Prädikat behauptet. Das Subjekt, hoc, weist auf das hin, was Jesus in die Hand nahm, also auf Brot, dessen Substanz unter den konnaturalen Accidentien existierte. Davon wird ausgesagt, es sei der Leib Christi. Da nun der Satz widersinnig wäre: Die Substanz des Brotes ist die Substanz des Leibes Christi, so muß die durch das Pronomen *hoc* bei Beginn des Satzes bezeichnete Substanz des Brotes beim Schlusse des Satzes aufgehört haben zu sein, und an deren Stelle muß der Leib Christi getreten sein. Sonst wäre die Behauptung: Hoc est corpus meum, eine Unwahrheit. Das Pronomen *hoc* der Einsetzungsworte bezeichnet also nach den Worten *corpus meum* den Leib Christi; das ist aber nur möglich, wenn die Substanz des Brotes aufgehört hat und der Leib Christi gegenwärtig ist. Der Satz: Hoc est corpus meum, enthält demnach eigentlich zwei Behauptungen, nämlich: „Was ich unter den Gestalten von Brot darreiche, ist mein Leib" und: „Was ich unter den Gestalten von Brot darreiche, ist kein Brot." Die negative Behauptung ist in der affirmativen enthalten, weil dieselbe sonst 2018. Analyse der Einsetzungsworte.

falsch wäre und richtig heißen müßte: „Dieses ist Brot und in demselben ist mein Leib." Allerdings kann von einer Geldkasse gesagt werden: Dieses ist Geld, indem metaphorisch das in der Kasse enthaltene Geld für die das Geld enthaltende Kasse gesetzt wird. Aber in den Einsetzungsworten fehlen alle zur Anwendung einer Metapher erforderlichen Bedingungen, die überdies noch durch die Umstände, unter denen jene Worte gesprochen wurden (n. 2000), völlig ausgeschlossen ist. Die einfache Analyse der Einsetzungsworte zeugt daher für den Begriff der Transsubstantiation.

2019. Tridentinum u. Tradition über die Einsetzungsworte.

Bliebe noch ein Zweifel, ob die Worte der Konsekration als Beweis gelten für das Dogma der Transsubstantiation, so müßte er von der Thatsache verscheucht werden, daß das Tridentinum aus denselben argumentiert, wie sie auch in der ganzen Tradition stets als vollgültiger Beweis betrachtet wurden. Quoniam autem Christus redemptor noster corpus suum id, quod sub specie panis offerebat, vere esse dixit, ideo persuasum semper in Ecclesia Dei fuit . . . . conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri. *Trident.*, Sess. 13 de Euchar. cap. 4;

2020. Die Lehre der Väter:

2. aus der Lehre der hl. Väter. Dieselben erklären häufig,

Die Eucharistie ist nicht Brot, sondern der Leib Jesu;

a. daß die Eucharistie nicht Brot, sondern der wahre Leib Christi ist. Qui apparet panis, panis non est, etiamsi gustu sentiatur, sed corpus Christi; et quod apparet vinum, vinum non est, etiamsi gustus hoc velit, sed sanguis Christi. *Cyrill. Hieros.*, Cat. myst. 4 n. 9;

nach der Konsekration kein Brot, sondern Jesu Leib;

b. daß nach der Konsekration kein Brot mehr da ist, sondern nur der Leib Christi. Clamat Dominus Jesus: hoc est corpus meum. Ante benedictionem verborum coelestium alia species nominatur, post consecrationem corpus significatur. Ipse dicit sanguinem suum; ante consecrationem aliud dicitur, post consecrationem sanguis nuncupatur. Et tu dicis amen, h. e. verum est. *Ambros.*, De myster. c. 9. Antequam consecretur, panis est; ubi autem verba Christi accesserint, corpus est Christi . . . . . Et ante verba Christi calix est vini et aquae plenus; ubi verba Christi operata fuerint, ibi sanguis Christi efficitur. *Auctor. libr. de Sacram.*, l. 4 c. 5;

das Brot wird verwandelt;

c. daß das Brot verwandelt wird in den Leib Christi, wofür namentlich die Worte gebraucht werden: panem *mutari, transmutari, commutari, transelementari, converti, transire, transformari* (μεταποιεῖσθαι, μεταβάλλεσθαι) in corpus Christi. Quomodo panis fit corpus Christi atque vinum et aqua sanguis Christi? Dico tibi et ego: Spiritus Sanctus supervenit et efficit haec . . . . Est revera corpus unitum divinitati, natum ex sancta Virgine, non quod in coelos assumptum corpus descendat ex coelo, sed quod panis ipse et vinum *transmutantur* (μεταποιοῦνται) in corpus et sanguinem Dei. *Joann. Damasc.*, De fid. orthod. l. 4 c. 13;

Vergleiche diese Verwandlung mit der von Wasser in Wein, von Speisen in unseren Leib, mit der Schöpfung.

d. daß diese Verwandlung zu vergleichen ist

α. mit der Verwandlung von Wasser in Wein und ähnlichen Wundern. Aquam olim in vinum, quod sanguini affine est, in Cana Galilaeae transmutavit, et eum parum dignum existimabimus, cui credamus, cum vinum in sanguinem transmutavit? *Cyrill. Hieros.*, Cat. myst. 4 c. 2;

β. mit der natürlichen Umwandlung der Speisen in unsern Leib. Illud dicere alienum non est, quemadmodum natura-

liter panis per comestionem vinumque et aqua per potionem in corpus et sanguinem comedentis et bibentis transmutantur, ut nec corpus fiant aliud a corpore eius, quod prius extabat; sic panem, qui in prothesi praeparatus fuit, vinum item et aquam per Spiritus Sancti invocationem et adventum . . . . in Christi corpus et sanguinem converti, ut nequaquam duo sint, sed unum et idem. *Joann. Damasc.*, De fid. orthod. l. 4 c. 13;

γ. mit der Schöpfung der Substanzen. Ut ad nutum praecipientis Domini repente ex nihilo substiterunt excelsa coelorum, profunda fluctuum, vasta terrarum, pari potentia in spiritualibus sacramentis verbi praecipit virtus et rei servit effectus. *Isidor.*, Hom. 5 de pasch. n. 2. Der öfters vorkommende Vergleich mit der Inkarnation (*Justin.*, Apol. 1 n. 65) ist minder adäquat in der hier fraglichen Beziehung und kann selbstverständlich nicht als ein Argument für die Transsubstantiation gelten. Sicherlich ist er nach dem Gesagten nicht zu urgieren und darf nicht im Sinne der Impanation oder der hypostatischen Union des Leibes Christi mit der Substanz des Brotes und Weines verstanden werden.

Daß im Altertum, wo der Sprachgebrauch, namentlich der Sinn der Worte Natur, Substanz, Accidens weder kirchlich, noch theologisch fixiert war, heutzutage anstößige und unstatthafte Ausdrücke in ganz katholischem Sinn gebraucht wurden, findet sich hier wie bei allen anderen Dogmen. Wenn daher z. B. Chrysostomus und andere sagen, die Natur des Brotes bleibe, so verstehen sie hierunter lediglich die Accidentien, da sie ja die Verwandlung der Brotsubstanz in den Leib Christi ganz unzweifelhaft lehren. Wenn die Accidentien ferner Symbole genannt werden, so hat dieses mit der Zwingli'schen Abendmahlslehre nicht das mindeste zu schaffen. Sie sind die sakramentalen Zeichen des Leibes, der wirklich und wesentlich unter ihnen gegenwärtig ist. Vgl. oben n. 2006; 2021. Sprachgebrauch im Altertum.

3. aus den Liturgien, in welchen in mannigfachen Formen im Kanon gebetet wird, Gott möge Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi verwandeln. So wird in der Liturgie des heil. Gregorius gebetet: Domine, tua voce haec proposita *transmuta* . . . . Spiritum tuum mitte, ut . . . . *transmutet* proposita et sancta dona ista in corpus et sanguinem nostrae liberationis. In der des heil. Basilius heißt es: *Transfer* eos (i. e. panem et vinum) ita, ut panis quidem fiat corpus et hoc mixtum in calice sanguis tuus pretiosus. Vgl. auch die Liturgie des heil. Chrysostomus bei *Franzelin*, l. c. pag. 120; 2022. Die Transsubstantiation in den Liturgien und bei den Orientalen.

4. aus der Übereinstimmung der orientalischen Kirchengemeinschaften und Sekten mit unserer Lehre. Namentlich die Griechen haben den Begriff und das Wort Transsubstantiation ausdrücklich gebilligt;

5. aus den Lehrentscheidungen der Kirche. Berengar mußte bekennen, panem et vinum . . . . . *substantialiter converti* in veram et propriam ac vivificatricem carnem et sanguinem Jesu Christi Domini nostri. Das vierte Laterankonzil lehrt die reale Präsenz, *transsubstantiatis* pane in corpus et vino in sanguinem. Im Konzil von Florenz heißt es: Substantia panis in corpus Christi et substantia vini in sanguinem *convertuntur*. Das Tridentinum definiert: Si quis dixerit, in sacrosancto Eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Jesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singu- 2023. Die Kirche über die Transsubstantiation

larem *conversionem* totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica ecclesia aptissime *transsubstantiationem* appellat, anathema sit. Sess. 13 de Euchar. can. 2. Vgl. auch Prop. 29 der Synode von Pistoja, die Entscheidung der Inquisition vom 7. Juli 1875 und Propp. 29 und 30 des Rosmini, von Leo XIII. verurteilt am 14. Dezember 1887.

§ 189. Integrität Christi in der Eucharistie.

Vgl. *Franzelin,* De SS. Eucharistiae sacram. et sacrif. Th. 11; Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. I § 60.

2024. Drei Sätze über die Integrität Christi in der Eucharistie.

Unter jeder Gestalt und jedem Teile beider Gestalten ist Christus ganz und ungeteilt gegenwärtig.

I. Diese These enthält drei Behauptungen:

1. Christus ist ganz gegenwärtig unter jeder Gestalt;

2. Christus ist ganz gegenwärtig unter jedem Teile der beiden Gestalten nach der Trennung der Gestalten;

3. Christus ist ganz gegenwärtig unter jedem Teile der beiden Gestalten vor der Trennung der Gestalten.

Die beiden ersten Sätze sind *de fide,* der dritte ist sententia *certa.*

II. Der Beweis für die beiden ersten Sätze ergibt sich

2025. Die Integrität in der heil. Schrift.

1. aus der heiligen Schrift.

a. Qui manducat *meam carnem* et bibit *meum sanguinem* ..... qui manducat *me* . . . qui manducat *hunc panem. Joann.* 6, 57 sqq. Hier werden die Ausdrücke meam carnem, meum sanguinem, me, hunc panem als gleichbedeutend gebraucht, was nur im Sinne unseres Dogmas richtig ist. Nach dem heil. Paulus ist daher mit Recht manducare panem *et* bibere calicem ebensoviel wie manducare panem *vel* bibere calicem. Ja er erklärt sogar: Quicunque manducaverit panem hunc *vel* biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis *et* sanguinis Domini. 1 *Cor.* 11, 27.

b. Daß nach der Teilung der Gestalten unter jedem Teile derselben Christus ganz gegenwärtig ist, folgt aus den Vorgängen beim letzten Abendmahle. Wenn man auch behaupten will, Christus habe das Brot zuerst gebrochen und dann die Worte der Konsekration darüber ausgesprochen, so ist doch, zumal nach der Auffassung der gesamten Tradition, sicher, daß er den Kelch nach der Verwandlung den einzelnen reichte. Dieselben genossen aber den ganzen Christus, der folglich unter den einzelnen Teilen der Gestalten, wenigstens nach vollzogener Trennung, gegenwärtig ist;

2026. Die Integrität bei den Vätern.

2. aus den hl. Vätern.

a. Die Väter lehren von den einzelnen Gestalten, der Leib Jesu, derselbe, welcher im Himmel verklärt ist, sei unter ihnen gegenwärtig. Fide credo, panem, dum verbo Dei sanctificatur, transmutari in corpus Dei Verbi. *Gregor. Nyss.*, Orat. catech. c. 37. Illum, qui in supernis sedet, qui ab angelis adoratur, qui sedet penes incorruptam virtutem, hunc manducamus. *Joann. Chrysost.*, Hom. 3 in Ephes. n. 3; vgl. De sacerd. l. 3 n. 4;

b. Von den einzelnen Teilen der Gestalten lehrt der heil. Isidor: Corpus Domini tantum est in exiguo, quantum esse constat in

toto. Hom. de corp. et sang. D. Et si parum sumas, et si plurimum haurias (sanguinis), eadem perfecta est omnibus mensura redemptionis. *Ambros.*, Ep. 7 ad Iust. n. 8;

3. aus den Liturgien. 2027. Die Integrität in den Liturgien und der Praxis der Kirche.

a. In der ambrosianischen Liturgie heißt es: Hostia, quae offertur a plurimis, et unum corpus Christi Sancti Spiritus infusione perficitur. Singuli accipiunt Christum Dominum, et in singulis portionibus totus est, nec per singulos minuitur, sed integrum se praebet in singulis.

b. In der Liturgie des heil. Chrysostomus betet der Priester: Frangitur et dividitur Agnus Dei, Filius Patris, qui frangitur, at non comminuitur, qui semper comeditur et non consumitur;

4. aus der Praxis der Kirche, welche je nach den Umständen die hl. Kommunion unter einer oder unter beiden Gestalten austeilen läßt. Auch war es von jeher Gebrauch, die Hostie zu teilen und die Teile derselben den Kommunizierenden zu spenden, sowie auch allen denselben Kelch zu reichen;

5. aus den Lehrentscheidungen der Kirche. Das Konzil von Konstanz bezeichnet es als unzweifelhafte Glaubenslehre, integrum Christi corpus et sanguinem tam sub specie panis, quam sub specie vini veraciter contineri. Und das Konzil von Florenz erklärt: Totus Christus continetur sub specie panis et totus sub specie vini. Sub qualibet quoque parte hostiae consecratae et vini consecrati, separatione facta, totus est Christus. Decr. pro Arm. Das Tridentinum endlich definiert: Verissimum est, tantundem sub alterutra specie atque sub utraque contineri; totus enim et integer Christus sub panis specie et sub quavis ipsius speciei parte, totus idem sub vini specie et sub eius partibus existit. Sess. 13 de Euchar. cap. 3. Si quis negaverit, in venerabili sacramento Eucharistiae sub unaquaque specie et sub singulis cuiusque speciei partibus, separatione facta, totum Christum contineri, anathema sit. L. c. can. 3; 2028. Die Lehrentscheidungen über die Integrität.

6. aus der Natur der Sache. 2029. Rationes theologicae.

a. Nicht der tote, sondern der lebendige, auferstandene Christus ist gegenwärtig, in dem Fleisch und Blut nicht von einander-getrennt sein können. Jedoch ist nach der Lehre des Konzils von Trient dahin zu unterscheiden, daß *vi verborum* und *ex veritate sacramenti* allerdings unter der Brotsgestalt der Leib gegenwärtig ist, das Blut und die Seele aber kraft der naturalen Konkomitanz, vi *naturalis concomitantiae* oder *connexionis*. In gleicher Weise ist unter den Gestalten des Weines vi verborum das kostbare Blut gegenwärtig, per concomitantiam aber der Leib und die Seele. Vi *unionis hypostaticae* ist die Gottheit Christi mit allen Bestandteilen der menschlichen Natur vereint. Semper haec fides in Ecclesia Dei fuit, statim post consecrationem verum Domini nostri corpus verumque eius sanguinem sub panis et vini specie una cum ipsius anima et divinitate existere; sed corpus quidem sub specie panis et sanguinem sub vini specie ex vi verborum: ipsum autem corpus sub specie vini et sanguinem sub specie panis animamque sub utraque vi naturalis illius connexionis et concomitantiae, qua partes Christi Domini, qui iam ex mortuis resurrexit,

non amplius moriturus, inter se copulantur: divinitatem porro propter admirabilem illam eius cum corpore et anima hypostaticam unionem. *Trident.*, Sess. 13 de Euchar. cap. 3. Vgl. S. Th. 3 q. 76 a. 2.

b. daß aber der ganze Christus in jedem Teile der Gestalten gegenwärtig ist, folgt daraus, daß er *substantialiter* und per transsubstantiationem gegenwärtig ist. Corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiae, id est per modum, quo substantia est sub dimensionibus, non autem per modum dimensionum. S. Th. 3 q. 76 a. 3.

2030. Gegenwart Christi vor der Teilung der Gestalten. Tridentinum. Ratio theologica.

III. Daß Christus auch **vor** der Teilung der Gestalten unter jedem Teile derselben gegenwärtig ist, hat das Tridentinum zwar nicht definiert, aber Sess. 13 de Euchar. cap. 3 sagt es **schlechthin**, d. h. ohne den Zusatz *separatione facta*, Christus sei unter jedem Teile der beiden Gestalten gegenwärtig. Die ratio theologica gibt der heil. Thomas also an: Manifestum est, quod natura substantiae tota est sub qualibet parte dimensionum, sub quibus continetur, sicut sub qualibet parte aëris est tota natura aëris et sub qualibet parte panis est tota natura panis, et hoc indifferenter sive sint dimensiones actu divisae, vel etiam sint actu indivisae, divisibiles vero potentia. Et ideo manifestum est, quod totus Christus est sub qualibet parte specierum panis, etiam hostia integra manente, et non solum cum frangitur, sicut quidam dicunt. S. Th. 3 q. 76 a. 3 c. Dazu kommt noch, daß nicht die Teilung, sondern die Konsekration die Ursache der sakramentalen Gegenwart Christi ist.

2031. Unter den ungeteilten Gestalten ist Christus einmal gegenwärtig.

Aus dieser Lehre folgt aber keineswegs, daß Christus unter den ungeteilten Gestalten **mehrmals** oder gar **unzähligemal** gegenwärtig ist. Wie die Seele in jedem Teile des Körpers und im ganzen Körper doch nur einmal gegenwärtig ist, so ist auch Christus unter jedem Teile der Gestalt, aber in der ganzen Gestalt nur einmal gegenwärtig. Numerus sequitur divisionem, et ideo quamdiu quantitas manet indivisa actu, neque substantia alicuius rei est pluries sub dimensionibus propriis, neque corpus Christi sub dimensionibus panis, et per consequens neque infinities, sed toties in quot partes dividitur. S. Th. 3 q. 76 a. 3 ad 1.

§ 190. Permanenz der eucharistischen Gegenwart.

Vgl. **Gihr**, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. I § 61.

2032. Die Permanenz im Dogma. Luther u. andere Irrlehrer.

Sowie die Konsekrationsworte ausgesprochen sind, ist Christus gegenwärtig und bleibt es, solange die Gestalten, an die seine sakramentale Gegenwart kraft der göttlichen Einsetzung geknüpft ist, fortdauern.

I. Dieser Satz ist *de fide*. Si quis dixerit, peracta consecratione in admirabili Eucharistiae sacramento non esse corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi, sed tantum in usu, dum sumitur, non autem ante vel post, et in hostiis seu particulis consecratis, quae post communionem reservantur vel supersunt, non remanere verum corpus Domini, anathema sit. *Conc. Trident.*, Sess. 13 de Euchar. can. 4.

Nachdem **Luther** anfangs unsere These noch festgehalten, nahm er später, namentlich zur Beseitigung der Anbetung und des Opfers, die Lehre an, Christus sei nur **im Genusse** gegenwärtig. Spätere Lutheraner, wie

Chemnitz, modifizierten dies wiederum, indem sie meinten, Christus sei im ganzen Abendmahlsakt, benedictio, fractio, distributio et manducatio, gegenwärtig, auch wenn das Sakrament sofort zu Kranken getragen, nicht aber wenn es in pyxide aufbewahrt werde. Gegen alle diese Lehren ist der angeführte Kanon des Tridentinums gerichtet.

II. Auch dieses Dogma ergibt sich unmittelbar

1. aus der heiligen Schrift. 2033. Die Permanenz in der heiligen Schrift: Einsetzung, Verheißung, Paulus.

a. Christus fordert auf Grund seiner Gegenwart zum Genusse seines Fleisches und Blutes auf. Bibite ex hoc omnes. Hic est *enim* sanguis meus. Die reale Gegenwart geht also dem Genusse voraus. So argumentiert auch das Konzil von Trient: Reliqua sacramenta tunc primum sanctificandi vim habent, cum quis illis utitur; at in Eucharistia ipse sanctitatis auctor ante usum est. Nondum enim Eucharistiam de manu Domini apostoli susceperant, cum vere tamen ipse affirmaret, corpus suum esse, quod praebebat. Sess. 13 de Euchar. cap. 3.

b. Auch die Verheißungsworte beweisen die Permanenz Christi in der Eucharistie. Die Speise ist nämlich Speise, ob sie genossen wird oder nicht. So ist auch Christus, der als Speise versprochen wird, unter den Gestalten gegenwärtig unabhängig vom Genuß.

c. Endlich weisen die Ausdrücke: calix sanguinis mei oder in meo sanguine und die Frage des Apostels (1 *Cor.* 10, 16): calix benedictionis . . . . . nonne communicatio sanguinis Christi est? darauf hin, daß der Kelch das Blut des Herrn enthält;

2. aus der beständigen Lehre und Übung der Kirche. 2034. Die Permanenz nach der Lehre und Übung der Kirche.
Nach dem Zeugnisse der Väter steht fest,

a. daß den Gläubigen, welche dem hl. Opfer nicht beiwohnen konnten, die Eucharistie durch die Diakone gesendet wurde;

b. daß die Christen bei langen und gefahrvollen Reisen die Eucharistie als mächtigstes Schutzmittel mit sich führten;

c. daß die Eucharistie in den Kirchen aufbewahrt wurde;

d. daß das hl. Sakrament auch vor dem Genusse angebetet wurde;

e. daß, wie in der römischen Kirche heute noch am Karfreitag, in der griechischen Kirche von alters her während der ganzen Fastenzeit mit Ausnahme der Samstage und Sonntage, die missa praesanctificatorum gefeiert wurde;

3. aus dem theologischen Denken. 2035. Rationes theologicae.

a. Ursache der Gegenwart Christi unter den sakramentalen Gestalten sind die Worte der Konsekration, welche unabhängig sind vom Genusse der Eucharistie. Wo diese Ursache gesetzt wird, ist daher Christus in der Eucharistie gegenwärtig ohne Rücksicht auf den Genuß dieser Himmelsspeise.

b. Die Permanenz entspricht auch dem Wesen der Eucharistie im Unterschiede von den anderen Sakramenten. Ist nämlich das Altarssakrament Christus selbst, so ist es auch kongruent, daß seine Gegenwart vom Empfange des Sakramentes unabhängig ist, während es bei den übrigen Sakramenten, da sie nur Gnadenwirkungen in dem Empfänger hervorbringen, entsprechend ist, auch nur in actu transeunte des Empfanges zu wirken.

III. Aus der Permanenz folgt:

2036. Aufbewahrung der Eucharistie. 1. Es ist recht, das allerheiligste Sakrament aufzubewahren und zu den Kranken zu tragen: Consuetudo asservandi in sacrario sanctam Eucharistiam adeo antiqua est, ut eam saeculum etiam Nicaeni concilii agnoverit. Porro deferri ipsam sacram Eucharistiam ad infirmos et in hunc usum diligenter in ecclesiis conservari, ... tum multis in conciliis praeceptum invenitur et vetustissimo catholicae Ecclesiae more est observatum. *Conc. Trident.*, Sess. 13 de Euchar. cap. 6. Vgl. l. c. can. 7.

2037. Anbetung der Eucharistie. Inwiefern die Gestalten angebetet werden. 2. Das allerheiligste Sakrament ist anzubeten und daher zu diesem Zwecke auch zu exponieren und umherzutragen. Si quis dixerit, in sancto Eucharistiae sacramento Christum unigenitum Dei Filium non esse cultu latriae, etiam externo, adorandum atque ideo nec festiva peculiari celebritate venerandum, neque in processionibus secundum laudabilem et universalem Ecclesiae sanctae ritum et consuetudinem solemniter circumgestandum, vel non publice, ut adoretur, populo proponendum, et eius adoratores esse idololatras, anathema sit. *Conc. Trident.*, Sess. 13 de Euchar. can. 6. Vgl. l. c. cap. 5.

Die Eucharistie ist Christus in Brotsgestalt. Von einer Brotanbetung kann schon deswegen nicht die Rede sein, weil keine Brotsubstanz vorhanden ist, ebensowenig von einer Anbetung der Brotsgestalten an sich, da dieselben weder in der Wirklichkeit, noch in dem Gedanken und der Intention des Anbetenden vom Leib Christi zu trennen sind. Die Brotsgestalten werden angebetet *per concomitantiam*, insofern sie mit Christus ein Ganzes, nämlich das heiligste Altarssakrament sind. Wir beten demnach in der Eucharistie Christus an, den Sohn Gottes, unter und mit den sakramentalen Gestalten.

§ 191. Theologische Erörterung der Lehre von der realen Präsenz und der Transsubstantiation.

Vgl. *Franzelin*, De SS. Eucharistiae sacramento et sacrificio. Th. 11. 13; Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. I § 62 ff.

2038. Was die Vernunft von der Eucharistie zu erkennen vermag, was nicht. Die Auseinandersetzungen, durch welche die Theologen das Geheimnis des Altarssakramentes unserem Verständnis einigermaßen zu erschließen suchen, können, weit entfernt, den Glauben überflüssig zu machen, nur dazu dienen, uns noch mehr die Notwendigkeit des demütigen Glaubens zu zeigen und von vorwitzigem Grübeln wie nichtigen Theorien uns abzuschrecken.

Die Eucharistie ist ein Geheimnis im strengen Sinne des Wortes. Die Vernunft vermag daher nicht nur nicht aus sich selbst die Existenz derselben zu erkennen, sondern auch nach der Offenbarung von seiten Gottes ist sie nicht im stande, durch bloße Vernunftgründe dies Geheimnis zu beweisen und adäquat zu verstehen. Immerhin aber kann sie nach erfolgter Offenbarung die Kongruenz der Eucharistie darthun und nachweisen, daß die eucharistischen Geheimnisse mit den Vernunftwahrheiten nicht in Widerspruch stehen. Vgl. n. 63 ff.

I. Die Kongruenz der Eucharistie ergibt sich aus folgenden Erwägungen.

2039. Die stufenweis fortschreitende Vereinigung Gottes mit den Menschen. 1. Die Liebe und die daraus hervorgehende Selbstmitteilung ist Gottes Natur und die Vereinigung mit Gott Bestimmung und Bedürfnis des Menschen, daher auch Ziel und Wesen der Religion. Der vollkommenen Religion kommt daher auch die vollkommenste Weise der Vereinigung Gottes mit uns und unserer Vereinigung mit Gott zu.

Im Paradiese wandelte Gott mit den Menschen. Infolge der Sünde entzog er ihnen diese gnadenreiche Nähe und Gegenwart. In dem Maße aber, als die göttliche Erbarmung die Wiederversöhnung vorbereitete, nahte er sich ihnen wieder und erschien ihnen in vorübergehenden Theophanien.

Als Gott dann sein Volk sammelte, sammelte er es in seine wunderbare Gegenwart in der Wolkensäule und um die Bundeslade, das Symbol seiner bleibenden Gegenwart.

Im Neuen Testamente mußten die Vorbilder zur vollkommensten und realsten Wirklichkeit werden, wie auch die Propheten geweissagt hatten, daß der Emmanuel, daß Gott in der Mitte seines Volkes wohnen werde. Dies wurde erfüllt durch die Inkarnation. Der Gottmensch ist nun das Haupt der Menschheit und wohnt in ihr. Gewiß aber sollte dieses leibhaftige Wohnen Gottes unter uns, die wesentliche Prärogative der messianischen Zeit, nicht vorübergehend, sondern bleibend sein wie alle Werke Gottes.

Daher hat Christus durch die rechtzeitige Einsetzung dieses Sakramentes sein wahrhaftiges Wohnen unter uns verewigt und zum Gemeingut für alle gemacht. Demnach ist die Eucharistie ihrem Wesen und Zwecke nach die Fortsetzung der Menschwerdung für alle Zeiten und für alle Orte bis zum Ende der Welt. Durch sie wird im eigentlichen Sinne das Wort des Herrn erfüllt: Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi. *Matth.* 28, 20. Dadurch ist auch mit der streitenden Kirche die triumphierende, wenn auch verhüllt, wirklich vereinigt: Ecce tabernaculum Dei cum hominibus et habitabit cum eis. *Apoc.* 21, 3. Vgl. S. Th. 3 q. 72 a. 5.

2040. Die Eucharistie eine Offenbarung der Allmacht, Weisheit u. Liebe Gottes. Warum sakramentale Gegenwart?

2. Die Eucharistie ist eine großartige Offenbarung der göttlichen Allmacht, die in diesem Sakramente eine Reihe der glänzendsten Wunder wirkt, der göttlichen Weisheit, welche in das ganze Erlösungswerk diesen Schlußstein einzufügen weiß, und der göttlichen Liebe, die den höchsten Grad inniger Vereinigung mit den Menschen in der heiligen Kommunion erreicht. Vgl. S. Th. 3 q. 75 a. 1.

3. Daß aber die Gegenwart Christi eine sakramentale, verborgene ist, entspricht einesteils dem status *viae*, in welchem der Glaube möglich und verdienstlich ist, und anderenteils der Kongruenz des Opfers und der Speise, welche beide nur bei der sakramentalen Seinsweise Christi möglich sind. Vgl. S. Th. 3 q. 75 a. 1.

2041. Die Eucharistie als Vorbild der Tugenden und Grund des Glaubens an den geschichtlichen Christus.

4. In der Eucharistie ist Christus uns durch die sakramentale Seinsweise ein Vorbild aller Tugenden, die er während seines irdischen Wandels geübt hat.

5. Der Glaube an die wirkliche und permanente Gegenwart des eucharistischen Heilandes hat in der Kirche den Glauben an den geschichtlichen Christus mehr als alles andere lebendig erhalten, während die Protestanten bei der Lehre von der Gegenwart Christi bloß im Empfange vielfach zur Annahme eines nur innerlichen, subjektiven Christus im Gegensatz zum geschichtlichen übergegangen sind.

2042. Die Eucharistie apologetisch verbürgt.

II. Die Realität Christi im Sakrament ist verbürgt nicht bloß dogmatisch durch die Offenbarung und die Unfehlbarkeit der Kirche, sondern auch apologetisch durch die Existenz der Kirche selbst, deren innerlichstes und wesentlichstes Lebensprincip die Eucharistie ist, sowohl was ihren Glauben (memoria mirabilium) und ihre Verfassung

(sacerdotium), als was ihren *Kultus* (sacrificium) und ihr *Leben* (communio) betrifft. Als Kommunion ist die Eucharistie die Nahrung alles übernatürlichen und mittelbar auch das Heilmittel des natürlichen Lebens. Ohne sie erstirbt jenes und verdirbt dieses.

2043. Möglichkeit der Eucharistie. Dreifaches Geheimnis.

Was aber unzweifelhaft gewiß und höchst kongruent ist, ist selbstverständlich auch *möglich*. Wir müßten diesen Schluß ziehen, auch wenn wir diese Möglichkeit nicht einsehen könnten. Jedoch können wir dieselbe auf Grund der geoffenbarten Wahrheit einigermaßen uns erklären. Es ist aber in der Eucharistie zunächst ein dreifaches Geheimnis enthalten. Ein Geheimnis ist es nämlich,

1. daß die Brot- und Weinsubstanz in die Substanz des Fleisches und Blutes Christi *verwandelt* wird, und zwar nicht, wie etwa im natürlichen Ernährungsprozeß allmählich, teilweise, durch einen Naturprozeß, durch Assimilation, sondern *plötzlich*, *ganz*, *in übernatürlicher Weise*, *durch Transsubstantiation*;

2. daß die *Accidentien* von Brot und Wein *fortbestehen*, mit allen dem Brot und Wein eigentümlichen natürlichen und natürlich wahrnehmbaren Wirkungen, ohne daß ihnen die Brot- und Weinsubstanz zu Grunde liegt, und daß unter diesen Accidentien die Substanz des Fleisches und Blutes Christi sacramentaliter gegenwärtig ist;

3. daß der eine und unteilbare Leib Christi gegenwärtig ist, *wo immer*, *wievielmal immer* und *wann immer* die sakramentalen Gestalten in Zeit und Raum sich finden.

2044. Die eucharistischen Geheimnisse widersprechen nicht der Logik;

III. In diesen drei eucharistischen Geheimnissen ist aber, wenn wir sie zunächst ganz *im allgemeinen* betrachten, kein Widerspruch enthalten

1. gegen die *Logik*. Es kann zwar von dem sakramentalen Christus manches nicht ausgesagt werden, was von dem connaturaliter existierenden Christus ausgesagt wird. Darin liegt jedoch kein Verstoß gegen die Gesetze der Logik, welche nur verbieten, daß von einem Subjekte in der *nämlichen Seinsweise* zugleich etwas ausgesagt und nicht ausgesagt werden kann. In Christus haben wir aber eine doppelte Seinsweise zu unterscheiden, die konnaturale und die sakramentale;

Physik;

2. gegen die *Physik*. Gegenstand der Naturwissenschaft ist nämlich nur das *Sinnfällige*. Alles Sinnfällige an der Eucharistie ist aber den Accidentien eigen, welche unverändert bleiben. Das Übernatürliche an der Eucharistie dagegen unterliegt, eben weil es übernatürlich ist, nicht den Naturgesetzen und kann daher in keiner Weise Gegenstand der Naturwissenschaft und des Experimentes sein;

Metaphysik.

3. gegen die *Metaphysik*; denn die menschliche Vernunft erkennt weder *evident* das *Wesen* der natürlichen Körper, noch *begreift* sie die übernatürlichen Geheimnisse, wie die sakramentale Gegenwart. Nur auf Grund *evidenter Erkenntnis* dieser beiden Dinge aber wäre es der Metaphysik möglich, einen Widerspruch nachzuweisen. Sie hat zwar allerlei Einwände vorgebracht, die jedoch schon aus dem angeführten Grunde hinfällig sind. Zudem wird gewöhnlich *Unmöglichkeit* und *Unbegreiflichkeit* mit einander verwechselt. Auch infolge falscher Begriffsbestimmung, wenn man z. B. mit Spinoza und Cartesius den mathematischen Begriff des Körpers auf die Metaphysik überträgt und das Wesen des Körpers in die dimensive Ausdehnung setzt, gerät man mit unserm Dogma in Widerspruch.

IV. Betrachten wir nun die drei eucharistischen Geheimnisse im einzelnen, so werden wir finden, daß keines derselben mit natürlichen Wahrheiten in Widerspruch steht.

1. In Bezug auf die Transsubstantiation steht dogmatisch unbedingt fest, daß an die Stelle der Brotsubstanz die Substanz des Leibes Christi tritt und zwar so, ut vi desitionis fiat successio, d. h. so daß kraft des Aufhörens der Brot- und Weinsubstanz das Dasein der Fleisch- und Blutsubstanz Christi eintritt. Wie die Transsubstantiation aber vor sich geht, wird von den Theologen in verschiedener Weise erklärt. 2045. Was von der Transsubstantiation dogmatisch feststeht

a. Die Scotisten und nicht wenige spätere Theologen lehren, die Brotsubstanz werde auf irgend eine Weise entfernt, vernichtet, entrückt, in die frühere Materie aufgelöst, während durch denselben Akt der Allmacht die Substanz des Leibes an deren Stelle trete. Vgl. S. Th. 3 q. 75 a. 3. Nach dieser Ansicht würde Christus durch eine *adductio* gegenwärtig, indem die Worte der Konsekration die Ursache einer neuen Seinsweise und einer neuen Gegenwart Christi wären. Unter dieser adductio kann aber nicht an eine lokale Bewegung im gewöhnlichen Sinne gedacht werden, wie der heil. Thomas (S. Th. 3 q. 75 a. 2) nachweist, weshalb manche nach dem Vorgange Lugos statt des Wortes adductio lieber den Ausdruck *constitutio* corporis et sanguinis Christi sub speciebus panis et vini gebraucht wissen wollen. Diese Auffassung der Transsubstantiation als einer reinen adductio eines schon existierenden Terminus scheint dem Begriffe der *conversio*, wie er oben (n. 2014) entwickelt wurde, nicht zu genügen. 2046. Scotistische Erklärung der Transsubstantiation als adductio.

b. Daher lehren die Thomisten und mit ihnen die Mehrzahl der Theologen, und zwar wohl dem Worte und Begriffe der Transsubstantiation mehr entsprechend, daß die Brot- und Weinsubstanz im eigentlichen Sinne in die Substanz des Fleisches und Blutes verwandelt und dadurch aus der Substanz von Brot und Wein die des Fleisches und Blutes Christi wird. Die Transsubstantiation ist nach dieser Meinung nicht eine bloße accidentelle Veränderung, wie die adductio, sondern eine *productio*, durch welche der Leib Christi an einem neuen Orte ein Sein empfängt, wie er es im Himmel nicht besitzt. Christus empfängt jedoch nicht schlechthin das Sein, da er nicht schlechthin entsteht, wie der Wein zu Cana aus dem Wasser entstand, sondern der bereits existierende Leib wird durch diese productio unter Brotsgestalt gegenwärtig. Gibt sie aber auch nicht schlechthin das Sein, so würde sie es jedoch geben, wenn der Leib Christi es noch nicht besäße. Diese productio ist daher eine Art *creatio*, unterscheidet sich aber auch wesentlich von derselben (S. Th. 3 q. 75 a. 8), und gerade zum Unterschiede von der creatio hat man sie auch *reproductio* und *replicatio* genannt. Sicherlich ist diese Meinung mehr als die der Scotisten den Ausdrücken der Väter und Konzilien konform, corpus Christi in Eucharistia *fieri, effici, confici, creari, recreari* u. s. w. 2047. Thomistische Erklärung der Transsubstantiation als productio.

Nach der scotistischen Ansicht ist es leicht, die Identität des Leibes Christi in seiner natürlichen und sakramentalen Seinsweise einzusehen; dagegen liegt die Schwierigkeit darin, wie der Leib Christi ohne Ortsveränderung an die Stelle der Brot- und Weinsubstanz tritt und gleichzeitig in den verschiedenen Partikeln gegenwärtig ist. — Zur Erklärung dessen beruft man sich darauf, daß der verklärte Leib Christi der Beschränkung nicht unterliege und ganz in der Gewalt des Willens Christi stehe, so daß der Leib da gegenwärtig sei, wo Christus es wolle. Auch auf die Multilokation wird hingewiesen, von der später (n. 2064 ff.) die Rede sein wird. 2048. Schwierigkeiten in beiden Ansichten.

In der thomistischen Ansicht ist leicht einzusehen, wie Christus ohne Ortsveränderung in jeder Hostie gegenwärtig wird und gegenwärtig ist, da die Brot- und Weinsubstanz in die Substanz des Leibes und Blutes Christi verwandelt wird. Aber hier besteht die Schwierigkeit, die Identität des sakramentalen mit dem natürlichen Leib und die Identität des sakramentalen Leibes in den verschiedenen Partikeln festzuhalten. — Die Lösung dieser Schwierigkeit hängt von der Art und Weise der sakramentalen Gegenwart Christi ab, die im folgenden nach dem heil. Thomas erörtert werden soll.

2049. Begriff der eucharistischen Gestalten.

2. Über die eucharistischen Gestalten ist folgendes zu beachten.

a. Unter den eucharistischen Gestalten verstehen wir die sinnlich wahrnehmbaren Accidentien des Brotes und Weines. Solche Accidentien sind Ausdehnung, Größe, Figur, Schwere, Farbe, Geruch, Geschmack. Der Begriff des Sakramentes, die Lehre der Väter, die Entscheidungen der Konzilien und die allgemeine Meinung fast aller Theologen verlangen, daß wir diese Accidentien als etwas Reales annehmen.

2050. Die Accidentien in der Naturordnung und der Eucharistie.

b. In der Naturordnung hat jede Substanz ihre eigentümlichen Accidentien, und beide sind mit einander zu einer unteilbaren Einheit verbunden, so daß weder die Substanz ohne ihre Accidentien ist, noch die Accidentien anders als an der Substanz, welcher sie inhärieren, sind und nach der Naturordnung sein können. Das Geheimnis der Eucharistie besteht nun darin, daß die Accidentien des Brotes und Weines ohne Brot- und Weinsubstanz wirklich sind und die Substanz des Leibes Christi nicht in den ihr eigenen, natürlichen, sondern unter jenen, ihr fremden Accidentien von Brot und Wein gegenwärtig ist.

Was nun jene Existenz der Accidentien ohne ihre natürliche Substanz betrifft, so ist dieselbe etwas schlechthin Übernatürliches, ein Wunder, dessen Möglichkeit die Vernunft jedoch einsehen kann. Schon in der Lehre von der absoluten Ursächlichkeit Gottes ward gezeigt, daß Gott alles, was er in der Naturordnung durch irgend welche causae secundae wirkt, auch unmittelbar durch seine Allmacht wirken kann. Vgl. n. 575 ff. In der Naturordnung empfangen die Accidentien ihr Dasein und ihre Fortdauer aus der Substanz; die eucharistischen Accidentien erhalten ihr fortdauerndes Dasein aber nicht aus der ihnen konnaturalen Substanz von Brot und Wein, die ja nicht mehr da ist, sondern unmittelbar durch die göttliche Allmacht, die ihnen nicht in Weise der Substanz, sondern in Weise der absoluten göttlichen Ursächlichkeit alles das gewährt, was sie in ihrer natürlichen Seinsweise von der Substanz des Brotes und Weines empfingen, so daß sie in aller und jeder Beziehung gerade so wirklich sind und gerade so wirken, als wenn ihnen die ihnen eigentümliche Substanz noch unterstünde. Daher

2051. Die eucharistischen Accidentien affizieren unsere Sinne und wirken wie die der Brot- und Weinsubstanz inhärierenden.

α. affizieren die eucharistischen Accidentien wahrhaft unsere Sinne. Es täuschen sich daher unsere Sinne nicht, indem sie die Gestalten des Brotes und Weines wahrnehmen. Nur der Verstand würde sich täuschen, wenn er daraus auf das Vorhandensein der Brot- und Weinsubstanz schließen würde. Gegen diesen Irrtum aber ist er durch den Glauben sicher gestellt;

β. bringen auch die eucharistischen Accidentien alle Wirkungen der der Brot- und Weinsubstanz inhärierenden Accidentien hervor: sie nähren oder werden gebrochen; sie verderben, bringen dann wieder andere Substanzen hervor. Omnem actionem, quam poterant agere (acci-

dentia, substantia panis et vini existente, possunt etiam agere, substantia panis et vini transeunte in corpus et sanguinem Christi. S. Th. 3 q. 77 a. 3; vgl. auch a. 4—7.

c. Wenn die eucharistischen Accidentien etwas Reales sind, wie ist diese Realität zu erklären? 2052. Die Realität der eucharistischen Accidentien

α. In der morphologischen Naturansicht der Scholastiker hat man, allerdings über die aristotelische Auffassung hinaus, die Accidentien in absolute und modale eingeteilt. Die absoluten haben ein von der Substanz verschiedenes Sein und können daher, wenn sie auch nach der natürlichen Ordnung der Dinge ohne die ihnen entsprechende Substanz nicht existieren können, kraft göttlicher Allmacht ohne die ihnen konnaturale Substanz existieren. Zu diesen absoluten Accidentien gehört nach dem hl. Thomas vor allem die Quantität. Dieselbe wird in der Eucharistie nicht von den Substanzen des Brotes und Weines emaniert, sondern von der Allmacht Gottes selbst getragen. Die modalen Accidentien haben kein von der Substanz unterschiedenes Sein, sondern sind nur logisch von derselben unterschieden, z. B. Bewegung, Lage u. s. w. Nach der peripatetischen Naturauffassung ist in der Eucharistie die Quantität Subjekt und Träger dieser modalen Accidentien. So wird in der Scholastik die Realität der Accidentien aufs beste gewahrt. in der morphologischen Naturansicht;

β. Nach der mechanischen Naturansicht (Cartesius) gehört die aktuelle Ausdehnung im Raume zum Wesen des Körpers. Die Anhänger dieser Auffassung suchten in verschiedener Weise ihre Lehre mit dem Dogma der Eucharistie in Einklang zu bringen, verstießen aber teils direkt, teils indirekt gegen die Lehre der Kirche. Maignan hat die eucharistischen Accidentien dahin erklärt, es seien weder die absoluten Accidentien der Scholastiker, noch die substantialen Hüllen des Cartesius, sondern durch Gott bewirkte subjektive Sinneseindrücke (apparences eucharistiques). Diese Lehre wurde wiederholt von den römischen Kongregationen verurteilt. in der mechanischen Naturansicht;

γ. Die dynamische Naturansicht faßt die Gestalten oder sinnlichen Qualitäten als verschiedene Bewegungsformen auf, welche als Ausdehnung, Form, Farbe u. s. w. den Sinnen sich darstellen. Diese Bewegungen werden von den geschöpflichen Substanzen hervorgebracht, können aber auch durch die Allmacht Gottes bewirkt werden. Vor der Konsekration werden diese Bewegungen von der Brot- und Weinsubstanz hervorgebracht, nach der Konsekration aber dauern sie durch die Thätigkeit Gottes fort. Nach dieser Erklärung sind die Accidentien etwas Reales und kommen den absoluten Accidentien der Scholastiker ziemlich nahe. in der dynamischen Naturansicht.

d. Fragt man weiter, in welchem Verhältnisse die eucharistischen Accidentien zu der Substanz des Leibes Christi stehen, so ist zu antworten: keineswegs in dem Verhältnisse der natürlichen Inhärenz. Die Accidentien des Brotes und Weines sind nicht Accidentien des Leibes Christi geworden, der ja sonst alle Schicksale dieser Accidentien teilen würde. Daher werden sie auch nicht vom Leibe Christi als ihrer Substanz, sondern von der göttlichen Allmacht als substanzlose Accidentien getragen, wie auch das Konzil von Konstanz den Satz des Wiclef verurteilt hat: Accidentia panis non manent sine subiecto. 2053. In welchem Verhältnis die eucharistischen Accidentien zur Substanz des Leibes Christi stehen.

Wohl aber steht die Substanz des Leibes Christi insofern in einem analogen Verhältnis zu den eucharistischen Accidentien, wie früher die Brot- und Weinsubstanz zu ihnen stand, als nunmehr die Substanz des Leibes Christi vermöge der eucharistischen Accidentien, da wo diese Accidentien sich finden, gegenwärtig ist, wie früher die Brot- und Weinsubstanz vermöge derselben gegenwärtig war. Dieses in seiner Art schlechthin einzige und ganz übernatürliche Verhältnis der sakramentalen Accidentien zum Leibe Christi nennen die Theologen, um es von der natürlichen Inhärenz zu unterscheiden, Dependenz.

In der dynamischen Erklärung der Gestalten scheint es indes vollständig zulässig zu sein, die Bewegungen nach der Konsekration als von der Fleisch- und Blutsubstanz Christi gewirkt zu betrachten. Ähnliches mag von der morphologischen Ansicht gelten.

2054. Dreifache Gegenwart.

3. Was die eucharistische Gegenwart Christi betrifft, so muß eine dreifache Gegenwart unterschieden werden, die circumscriptive, definitive und repletive. Die letztere, welche Gott allein zukommt (n. 247), können wir gleich ausscheiden. Circumscriptiv aber ist ein Körper an einem Orte, wenn er mit seinen Teilen an entsprechenden Teilen des Ortes und ganz am ganzen Orte sich befindet. Definitiv endlich ist dasjenige an einem Orte gegenwärtig, das zwar nicht mit seinen Teilen an verschiedenen Teilen des Ortes sich befindet, aber doch in seinen Raumverhältnissen derart auf den einen Ort eingeschränkt ist, daß es nicht zugleich an anderen Orten gegenwärtig ist. So ist die Seele im Menschen gegenwärtig.

Die Substanzen sind aber an einem bestimmten Ort (definitive Gegenwart) und nehmen einen bestimmten Raum ein (circumscriptive Gegenwart), nicht an sich, insofern sie Substanzen sind, sondern vermöge ihrer Accidentien, d. h. ihrer räumlichen Dimension. Vermöge ihrer Accidentien stehen also die körperlichen Substanzen in den Raumverhältnissen. Dieses aus der Philosophie vorausgesetzt, ergibt sich folgendes:

2055. Gegenwart Christi im Himmel.

a. Der Leib Christi ist vermöge seiner eigenen natürlichen Accidentien an einem bestimmten Ort im Himmel und nimmt einen seiner natürlichen Größe entsprechenden Raum ein. Er ist also im Himmel circumscriptiv gegenwärtig. Aber nicht so in der Eucharistie: denn hier ist der Leib Christ nicht seinen natürlichen Accidentien nach, sondern seiner Substanz nach unter den eucharistischen Accidentien, so daß er vermöge jenes übernatürlichen Verhältnisses, in dem er zu diesen Accidentien steht, da wo diese Accidentien sind, so wahrhaft und wirklich gegenwärtig ist, wie vordem die Brot- und Weinsubstanz gegenwärtig war.

2056. Die natürlichen Accidentien Christi in der Eucharistie.

b. Sind aber die Accidentien des verklärten himmlischen Leibes Christi in der Eucharistie auch gegenwärtig? Einige nominalistischen Theologen, welchen Quantität und aktuelle Ausdehnung identische Begriffe waren, verneinten diese Frage. Alle anderen Theologen aber waren und sind der Meinung, daß auch die natürlichen Accidentien des Leibes Christi unter den eucharistischen Gestalten zwar nicht direkt, aber indirekt *per naturalem concomitantiam* oder vermöge ihrer Substanz gegenwärtig sind, insofern nämlich diese natürlichen Accidentien der unter den sakramentalen Gestalten gegenwärtigen Substanz des Fleisches und Blutes Christi inhärieren. Quia substantia corporis Christi realiter non dividitur a sua quantitate dimensiva et ab aliis accidentibus, inde est, quod ex vi realis concomitantiae est in hoc sacramento tota quantitas dimensiva corporis Christi et omnia accidentia eius. S. Th. 3 q. 76 a. 4.

Da diese Accidentien vermöge der Substanz, welcher sie inhärieren, oder consequenter ad substantiam in der Eucharistie gegenwärtig sind, so sind sie *ad modum substantiae* gegenwärtig, d. h. unabhängig vom Raum. Besonders in Bezug auf die Quantität, die natürliche Gestalt und Größe Christi ist eine doppelte Ausdehnung zu unterscheiden.

2057. Extensio interna.

α. Die extensio *interna, intrinseca, situalis* besteht darin, daß die einzelnen Teile des ausgedehnten Wesens in der ihnen zukommenden Ordnung zu einander stehen. Diese Extension kommt dem eucharistischen Leibe Christi zu, da die Glieder dieses Leibes nicht verkümmert sind oder ordnungslos durch einander liegen. Vielmehr sind die Glieder des

eucharistischen Leibes innerlich geordnet und organisiert nach der ihnen konnaturalen Verbindung und Organisation. Daher besitzt auch der eucharistische Leib Christi die nämliche harmonische Schönheit wie der verklärte Leib, wenn sie auch nach außen verborgen bleibt.

2058. Extensio externa.

β. Die extensio *externa, extrinseca, actualis* besitzt ein Körper, wenn er so im Raume sich befindet, daß seine einzelnen Teile in verschiedenen Teilen des Raumes sich befinden. Quantität in diesem Sinne hat der eucharistische Leib Christi nicht. Er ist vielmehr unabhängig vom Raum und ist ganz unter jedem Teile der eucharistischen Gestalten gegenwärtig. Der Mangel der aktualen Ausdehnung enthält keinen Widerspruch, da dieselbe nicht zum Wesen des Körpers gehört.

2059. Die natürlich-menschliche Thätigkeit Christi im Altarssakrament.

Wie verhält es sich nun bei dieser Ausdehnungslosigkeit mit der natürlich-menschlichen Thätigkeit Christi im Altarssakrament?

αα. Lugo und andere lehrten, infolge der unausgedehnten Existenzweise bewege Christus in der Eucharistie sich nicht, noch werde er bewegt; auch könne er die äußeren Sinne nicht bethätigen, weshalb alle sinnlichen und auch alle sinnlich-geistigen Funktionen unmöglich wären. Zu all dem sei nämlich die aktuelle Ausdehnung unbedingt notwendig, und nur durch ein Wunder könne der eucharistische Heiland z. B. sehen und hören. Bloß rein intellektuelles Erkennen, wie durch die scientia infusa und visio beatifica, sei der Seele Christi im Altarssakrament möglich.

ββ. Nach anderen Theologen, deren Führer Kardinal Cienfuegos ist, kann der eucharistische Heiland auch Sinnesthätigkeit üben und übt sie auch wirklich. Er hört daher diejenigen, welche vor dem Tabernakel zu ihm rufen; sein Auge nimmt diejenigen wahr, welche vor ihm sich niederwerfen, und in der hl. Kommunion tritt er mit den Empfängern derselben in den innigsten Verkehr. In neuerer Zeit hat besonders der Oratorianer Dalgairns diese Ansicht vertreten. (Die heilige Kommunion. Ihre Philosophie, Theologie und Praxis.)

2060. Verhältnis des eucharistischen Christus zum Raum.

c. Aus dem Gesagten läßt sich näherhin beurteilen, wie der Leib Christi in seiner eucharistischen Seinsweise sich zum Raum verhält. Da eine Substanz vermöge ihrer Accidentien in Raumverhältnissen steht, der Leib Christi aber nicht vermöge seiner natürlichen Accidentien, sondern nur substantialiter oder modo substantiae unter den ihm naturaliter fremden Brots- und Weinsaccidentien gegenwärtig ist, so ist er zwar vermöge dieser fremden Accidentien in loco, aber nicht localiter oder sicut in loco, weder *definitive* noch *circumscriptive.* Corpus Christi non est in hoc sacramento secundum proprium modum quantitatis dimensivae, sed magis secundum modum substantiae. Omne autem corpus locatum est in loco secundum modum quantitatis dimensivae, in quantum scilicet commensuratur loco secundum suam quantitatem dimensivam. Unde relinquitur, quod corpus Christi non est in hoc sacramento sicut in loco, sed per modum substantiae. S. Th. 3 q. 76 a. 5 c. Corpus Christi non est in hoc sacramento *definitive,* quia sic non esset alibi quam in hoc altari, ubi conficitur hoc sacramentum, cum tamen sit et in coelo in propria specie, et in multis aliis altaribus sub specie sacramenti. Similiter etiam patet, quod non est in hoc sacramento *circumscriptive,* quia non est ibi secundum commensurationem propriae quantitatis. L. c. ad 1.

2061. Ausdehnung, Örtlichkeit, Bewegung.

Alles Räumliche mithin, Ausdehnung, Örtlichkeit, Bewegung von einem Ort zum andern kommt zunächst den eucharistischen Accidentien zu, und nur vermöge dieser Accidentien wird alles dieses auf den Leib Christi übertragen. In seiner natürlichen Seinsweise, d. h. vermöge seiner natürlichen Accidentien ist also der Leib Christi an einem bestimmten Ort und an

keinem anderen, und nimmt einen bestimmten Raum ein kraft seiner natürlichen Dimension. Dagegen in seiner sakramentalen Seinsweise ist beides nicht der Fall, sondern er ist vermöge der Transsubstantiation und seines dadurch gesetzten Verhältnisses zu den Brot- und Weinaccidentien ganz und ungeteilt ohne räumliche Beschränkung und ohne räumliche Ausdehnung überall da, wo diese Accidentien sind. Dabei wird er von den Raumverhältnissen dieser Accidentien ebenso wenig als von allen übrigen Zuständlichkeiten derselben berührt und betroffen, wie solches bei seinen natürlichen Accidentien, deren Subjekt die Substanz des Leibes ist, allerdings der Fall ist.

Hieraus ergibt sich,

2062. Warum der eucharistische Christus aufhört an einem Orte zu sein.

α. wie durch das Aufhören der Gestalten der Leib Christi aufhört, an einem Orte gegenwärtig zu sein, ohne sich von da wegzubewegen. Er ist nicht mehr da, nicht weil er sich entfernt hat, sondern weil die Accidentien nicht mehr da sind. So ist auch Gott nicht mehr gegenwärtig in einem Geschöpfe, das zu sein aufhört, nicht weil er sich von da entfernt hat, sondern weil das Geschöpf, in dem er gegenwärtig war, nicht mehr ist. Deus, cuius esse est indeficiens et immortale, desinit esse in aliqua creatura corruptibili per hoc quod creatura corruptibilis desinit esse. Et hoc modo cum Christus habeat de se esse indeficiens et incorruptibile, non desinit esse sub hoc sacramento neque per hoc quod ipsum desinat esse, neque etiam per motum localem sui, sed solum per hoc, quod species huius sacramenti desinunt esse. S. Th. 3 q. 76 a. 6;

2063. Erkennbarkeit der Gegenwart Christi im Sakrament. — Analogien.

β. daß die Gegenwart des Leibes Christi im Sakrament auf natürliche Weise selbstverständlich nicht wahrgenommen oder erkannt werden kann. Daß das leibliche Auge sie wahrnehme, ist schlechthin unmöglich, da die Substanzen nur vermittelst ihrer Accidentien sinnlich wahrnehmbar sind, weshalb die sakramentale Seinsweise Christi in der Eucharistie auch nicht durch die Phantasie adäquat vorgestellt werden kann. Aber auch der natürliche Intellekt kann sie nicht adäquat erkennen, sondern dies ist nur dem Glauben und der *visio beata* möglich. Corpus Christi secundum modum essendi, quem habet in hoc sacramento, neque sensu neque imaginatione perceptibile est, sed solo intellectu, qui dicitur oculus spiritualis. Percipitur autem diversimode a diversis intellectibus. Quia enim modus essendi, quo Christus est in hoc sacramento, est penitus supernaturalis, a supernaturali intellectu, scilicet *divino, secundum se* visibilis est, et per consequens ab intellectu *beato* vel *angeli* vel *hominis*, qui secundum participatam claritatem divini intellectus videt ea, quae supernaturalia sunt, *per visionem divinae essentiae*. Ab intellectu autem *hominis viatoris* non potest conspici nisi *per fidem*. S. Th. 3 q. 76 a. 7.

Daher gibt es auch keine adäquate Analogie der Gegenwart Christi im allerheiligsten Sakramente, sondern nur inadäquate, z. B. die Gegenwart der Seele in jedem Teile ihres Leibes und vermittelst des Leibes innerhalb eines bestimmten Raumes. Aber diese Analogie ist sehr inadäquat; denn auch die Seele ist, zwar nicht circumscriptiv, aber definitiv nur an einem bestimmten Ort und nicht, wie der Leib Christi vermittelst der sakramentalen Accidentien, an verschiedenen Orten.

2064. Die Multilokation Christi.

d. Die Multilokation Christi macht dem menschlichen Verstande große Schwierigkeiten. Indes enthält sie keinen Widerspruch. Man unter-

scheidet drei verschiedene Arten der Multilokation, nämlich die diskrete, gemischte und circumscriptive. Bei der letzteren hat der an mehreren Orten gegenwärtige Körper überall die ihm konnaturale aktuelle Extension. Über die Möglichkeit dieser Multilokation vgl. Gutberlet, Die Metaphysik S. 170 ff. Von ihr ist hier nicht die Rede.

2065. Diskrete Multilokation.

α. Diskrete Multilokation liegt vor, wenn ein Körper, der seiner aktuellen Ausdehnung entbehrt, an mehreren Orten existiert. Diese Multilokation kommt dem in sakramentaler Weise existierenden Christus zu, da er überall da gegenwärtig ist, wo die eucharistischen Gestalten sind. In dieser Multilokation läge ein Widerspruch, wenn die Substanz, d. h. der eucharistische Leib selber vervielfältigt würde, da es nur einen Christus gibt. Aber nicht die Substanz wird vervielfältigt, sondern nur deren Präsenz oder Gegenwart. Darum kann gegen diese Multilokation nicht eingewendet werden, Christus sei sich selbst ferne. Es ist ja immer der eine nämliche Christus in sich selbst, dessen eine Gegenwart allerdings von der anderen entfernt ist. Christus ist ebensowenig von sich selber entfernt, wie jene Heiligen von sich selbst entfernt waren, denen Gott das donum bilocationis schenkte.

2066. Gemischte Multilokation.

β. Die gemischte Multilokation besteht darin, daß ein Körper an einem Orte circumscriptiv gegenwärtig ist, während er es an anderen Orten nicht ist. So ist Christus im Himmel circumscriptiv gegenwärtig, in der Eucharistie aber ad modum substantiae. Auch diese Multilokation enthält keinen Widerspruch, da Christus unter seinen konnaturalen Accidentien ganz im Himmel und unter den sakramentalen Gestalten ganz in der Eucharistie gegenwärtig ist und zwar überall, wo diese Gestalten sich befinden. Es ist also auch diese Multilokation weiter nichts als eine durch die göttliche Allmacht bewirkte Vervielfältigung der Präsenz oder Gegenwart.

2067. Inwiefern Christus spiritualiter u. corporaliter in der Eucharistie gegenwärtig ist.

Anm. Da der Leib Christi in der Eucharistie nicht in der natürlichen Weise der Körper vermöge seiner eigenen Accidentien gegenwärtig ist, und da diese Weise der Gegenwart etwas Übernatürliches ist, auch, wie vorhin gesagt wurde, eine gewisse Ähnlichkeit hat mit der Gegenwart der Seele in den verschiedenen Teilen des Leibes und vermittelst des Leibes an einem bestimmten Ort des Raumes, so sagten die Väter nicht selten, der Leib Christi sei *spiritualiter* im Sakrament gegenwärtig. Da aber dieses Wort von den Zwinglianern und Calvinisten und schon früher von Berengar und Abälard in häretischem Sinne mißbraucht worden war, so ist dieses Wort jetzt besser zu vermeiden. Vgl. *Conc. Trident.*, Sess. 13 de Euchar. can. 8. Im Gegensatz zu solchem Mißbrauch des Wortes spiritualiter hat man gesagt, der Leib Christi sei in der Eucharistie *corporaliter* gegenwärtig, indem man dadurch den Begriff von realiter ausdrücken wollte. Verstünde man dagegen unter corporaliter soviel als in Weise der natürlichen Körper, so wäre es unrichtig, denn das hieße soviel als *naturaliter*. Adäquat wird die Weise der supernaturalen Gegenwart des Leibes Christi eben nur bezeichnet durch den Ausdruck *sacramentaliter*, der nichts anders heißt als vermittelst der sakramentalen Gestalten.

2. Die Eucharistie als Sakrament.

§ 192. Existenz und Begriff, Materie und Form, Spender und Empfänger der Eucharistie.

Vgl. *Franzelin,* De SS. Euchar. sacram. et sacrif. Th. 7; Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. I § 66 ff.

2068. Sakramentale Würde der Eucharistie.

I. Die Eucharistie ist ein wahres Sakrament. Dies ist die beständige Lehre der Kirche. Tertium est Eucharistiae sacramentum.

Conc. Flor., Decr. pro Arm. Das Konzil von Trient zählt gleichfalls unter den Sakramenten die Eucharistie auf (Sess. 7 de sacram. in gen. can. 1) und beschäftigt sich ausführlich mit derselben (Sess. 13). Auch sind in der Eucharistie die wesentlichen Bedingungen eines Sakramentes erfüllt. Es ist nämlich vorhanden

2069. Die sakramentalen Bedingungen in der Eucharistie.

1. ein sichtbares Zeichen, nämlich die Accidentien von Brot und Wein, unter denen das wahre Fleisch und das wahre Blut Christi gegenwärtig sind. Wegen dieser Gegenwart Christi unter den Accidentien ist das äußere sakramentale Zeichen ein wirksames Zeichen;

2. eine innere Gnade, enthält doch die Eucharistie Christus selbst, den Urheber der Gnade, der als Speise und Trank die Seele nährt. Vgl. *Joann.* 6, 55 sqq.;

3. die Einsetzung durch Christus, welche von den Evangelisten und Aposteln bezeugt wird: *Matth.* 26, 26 sqq.; *Luc.* 22, 19 sqq.; 1 *Cor.* 11, 24 sqq. Daß die Eucharistie aber bis zum Ende der Zeiten dauern sollte, folgt aus der ganzen Heilsökonomie Christi und seinen Worten beim Apostel: Quotiescunque manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat. 1 *Cor.* 11, 26.

Übrigens ist die sakramentale Würde der Eucharistie so klar in Schrift und Tradition enthalten, daß es eines eingehenden Beweises dafür nicht bedarf. Vgl. *Cat. Rom.*, P. 2 c. 4 q. 7.

2070. Die konstituierenden Momente der Eucharistie.

II. Nicht so einfach ist die Frage nach den wesentlichen oder konstituierenden Momenten der Eucharistie zu beantworten, eine Frage, welche von den Theologen eingehend erörtert worden ist. Sicher ist, daß zur Wesenheit des Sakramentes die eucharistischen Gestalten sowie Christi Leib und Blut gehören. Die Gestalten stellen mehr das sichtbare Zeichen dar, während Christi Fleisch und Blut vornehmlich das Princip der sakramentalen Heiligung ist. Beide Momente aber sind konstitutive Momente der Eucharistie.

Die sakramentalen Gestalten sowie das Fleisch und Blut Christi sind aber auch die einzigen wesentlichen Momente der Eucharistie. Was noch in Betracht kommen könnte, wäre die Konsekration und die Kommunion. Die Konsekration konstituiert aber nicht das Sakrament der Eucharistie, da es dessen causa *efficiens* ist, ebensowenig die Kommunion, die nur in dem Gebrauche des schon vorhandenen Sakramentes besteht. Wenn Konsekration und Kommunion auch nicht innere Bestandteile der Eucharistie bilden, so stehen sie doch in innigstem Zusammenhang mit dem Sakramente: die Konsekration als bewirkende Ursache desselben, die Kommunion, weil die Eucharistie als Seelenspeise zum Genusse bestimmt ist. Daher rechnet der hl. Thomas die Kommunion zur Vollkommenheit der Eucharistie. Quia ad quandam perfectionem sacramenti pertinet materiae consecratae usus, ideo per omnia ista verba (accipite et comedite) exprimitur *tota perfectio* huius sacramenti. S. Th. 3 q. 78 a. 1 ad 2.

Die Konsekrationsworte gehören wohl als wesentlicher Bestandteil zum äußeren sakramentalen Zeichen.

2071. Definition der Eucharistie.

Nach dem Gesagten kann die Eucharistie definiert werden als das Sakrament des Leibes und Blutes Christi unter den sakramentalen Gestalten von Brot und Wein zur Nahrung des übernatürlichen Lebens der Seele. Ebenso richtig ist die andere

Definition, in welcher die sichtbaren Gestalten in den Vordergrund treten: Die Eucharistie ist jenes Sakrament, in welchem unter den Gestalten von Brot und Wein der wahre Leib und das wahre Blut Christi wahrhaft, wirklich und wesentlich gegenwärtig ist zur Nahrung der Seele.

III. Über die Materie der Eucharistie ist zu bemerken.

1. Materia *remota* ist Weizenbrot und Wein vom Weinstocke. So erklärt das Konzil von Florenz: Materia est panis triticeus et vinum de vite. Dies war auch die stete Lehre der hl. Väter, z. B. gegen die Gnostiker, welche statt des Weines Wasser zur Feier der heiligen Geheimnisse nahmen. 2072. Materia remota der Eucharistie.

a. Christus hat die Eucharistie prima die *azymorum* eingesetzt (*Matth.* 26, 17) und daher in ungesäuertem Brote. In der abendländischen Kirche geht der Gebrauch des ungesäuerten Brotes auf die ältesten Zeiten zurück, während die Griechen schon frühe gesäuertes Brot verwendeten. Ein heftiger Streit entstand über diese Frage zur Zeit des Schismas. Vgl. Kirchenlexikon I S. 44 ff. und 1778 ff. Das Konzil von Florenz erklärte, in azymo *sive* fermentato pane triticeo corpus Christi veraciter confici; sacerdotesque in altero ipsum Domini corpus conficere debere, unumquemque scilicet iuxta suae ecclesiae sive occidentalis sive orientalis consuetudinem. Decr. union. Demnach ist gesäuertes und ungesäuertes Brot gültige Materie; jeder Priester aber hat sich nach der Gewohnheit seiner Kirche zu richten. Vgl. S. Th. 3 q. 74 a. 3—5. 2073. Ob ungesäuertes oder gesäuertes Brot.

b. Dem Weine werden nach dem Gebote der Kirche einige Tropfen Wasser beigemischt, was jedoch nicht zur Gültigkeit der Materie notwendig ist. Die Beimischung des Wassers hat eine symbolische Bedeutung. Sie bezeichnet nämlich das aus der Seitenwunde Christi geflossene Wasser und die Vereinigung der Gläubigen mit Christus. Vgl. *Conc. Florent.*, Decr. pro Arm.; *Conc. Trident.*, Sess. 22 cap. 7 und can. 9. Als äußerer Grund, weshalb die Kirche geboten hat, dem Weine Wasser beizumischen, wird immer die Thatsache bezeichnet, daß Christus die Eucharistie in vino aqua permixto eingesetzt hat. Vgl. S. Th. 3 q. 74 a. 6 sq. 2074. Das dem Weine beigemischte Wasser. Bedeutung. Verwandlung.

Was geschieht mit dem beigemischten Wasser? Die Theologen sind darüber verschiedener Ansicht. Einige meinten, es werde überhaupt nicht verwandelt, sondern behalte seine Substanz; andere dagegen waren der Ansicht, es werde in das Wasser der Seitenwunde verwandelt. Vereinzelt wurde auch die Meinung vertreten, das Wasser werde zuerst in Wein und dann in das Blut Christi verwandelt. Gewöhnlich jedoch lehren die Theologen, das mit dem Weine nicht chemisch, sondern nur mechanisch verbundene Wasser werde zugleich mit dem Weine unmittelbar in das Blut Christi verwandelt, und diese Ansicht ist auch aus inneren Gründen am wahrscheinlichsten. Vgl. *Ballerini-Palmieri*, Opus theol. mor. 4 pag. 624 sq.

c. Brot und Wein sind die kongruente Materie der Eucharistie und zwar vor allem aus folgenden Gründen. 2075. Kongruenz der Materie.

α. Die Eucharistie ist die Nahrung des übernatürlichen Lebens der Seele; daher werden mit Recht als Materie Dinge zu ihr verwendet, mit welchen das natürliche Leben des Menschen unterhalten wird, wie Brot und Wein.

β. Da Brot und Wein in dem Prozesse der natürlichen Ernährung stets in unser Fleisch und Blut verwandelt werden, so erleichtert die Wahl

dieser Materie den Glauben an das große Geheimnis, daß in der Eucharistie Brot und Wein verwandelt werden in den wahren Leib und das wahre Blut Christi.

γ. Durch den Genuß der Eucharistie werden alle Glieder der Kirche aufs innigste mit einander vereinigt und gleichsam ein Leib. Diese Wirkung des allerheiligsten Sakramentes wird aber durch Brot und Wein anschaulich gemacht, da das Brot aus vielen Körnern, der Wein aus vielen Beeren bereitet ist. Vgl. *Cat. Rom.*, P. 2 c. 4 q. 18; S. Th. 3 q. 74 a. 1.

2076. Materia proxima der Eucharistie. 2. Materia *proxima* der Eucharistie ist nach der vorhin (n. 2071) gegebenen Definition der wahre Leib und das wahre Blut Christi unter den sakramentalen Gestalten oder die sakramentalen Gestalten, welche den Leib und das Blut Christi enthalten und anzeigen.

2077. Form der Eucharistie. Die Epiklese: der Zusatz bei der zweiten Konsekration: die Einleitungsworte. IV. Die wesentliche Form der Eucharistie ist für die erste Konsekration: *Hoc est corpus meum*, für die zweite: *Hic est sanguis meus* oder: *Hic est calix sanguinis mei.*

1. Über die Irrlehre der Protestanten, die Worte der Form hätten keine konsekratorische, sondern nur eine parenetische Bedeutung, wurde bereits das Nötige gesagt. Dagegen behaupten die modernen Griechen, außer den soeben als Form bezeichneten Worten gehöre zu derselben wesentlich die den Einsetzungsworten vorangehende oder nachfolgende Anrufung des heiligen Geistes über die Opfergaben (ἐπίκλησις). Hierher gehören im römischen Ritus die Gebete vor der Konsekration, Gott möge die Opfergaben in den Leib und das Blut Christi verwandeln. In der griechischen Kirche aber wird nach den Einsetzungsworten z. B. gebetet: Fac quidem panem hunc pretiosum corpus Christi tui; quod autem est in calice pretiosum sanguinem Christi tui, immutans Spiritu Sancto tuo. Auch unter den katholischen Theologen gab es einige, wie Le Brun, welche hierin mit den Schismatikern übereinstimmten; doch ist diese Meinung vollständig aufgegeben.

Dagegen bestand von jeher eine Kontroverse darüber, ob bei der zweiten Konsekration die oben angeführten Worte allein als Wesen der Form zu betrachten sind, oder ob auch der Zusatz: novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum ein wesentlicher Bestandteil der sakramentalen Form ist.

Scotus endlich hat die Behauptung aufgestellt, die einleitenden Worte: *Qui pridie quam pateretur* und: *Simili modo* gehörten zwar nicht wesentlich, aber doch als *conditio sine qua non* zur Form dieses Sakramentes.

2078. Die Epiklese ist nicht wesentlich nach 2. Gegen die schismatischen Griechen wird nun zunächst der Beweis geführt, daß die Einsetzungsworte allein die Form der Eucharistie bilden, so daß die Epiklese nicht zu deren Wesen gehört. Dieser Beweis ergibt sich

der heiligen Schrift: a. aus der heiligen Schrift. Da Christus dieses Sakrament einsetzte, sprach er nur die Worte: Hoc est corpus meum und: Hic est sanguis meus, ohne weitere Gebete zu verrichten. Durch diese Worte wurde daher beim letzten Abendmahle die Eucharistie bewirkt. Sie soll aber von den Aposteln in der nämlichen Weise bewirkt werden, wie von Christus bei der Einsetzung: Hoc facite in meam commemorationem. Allerdings kann die Kirche kraft der ihr verliehenen Gewalt manches in Bezug

auf die Vollziehung der Sakramente; aber wo Christus selbst in hinreichender Weise die Form eines Sakramentes determiniert hat, kann die Kirche etwas **Wesentliches** nicht hinzufügen. Klar ergibt sich unsere These auch aus dem Berichte des Apostels 1 *Cor.* 11, 23 sqq.;

der Lehre der Väter;

b. **aus der Lehre der Väter,** welche wiederholt die **Worte Christi** als Form bezeichnen. Acceptum panem et distributum discipulis corpus suum effecit, *hoc est corpus meum dicendo. Tertull.*, C. Marc. l. 4 c. 40. Sacerdotis ore verba promuntur et Dei virtute consecrantur et gratia. Hoc est, ait, corpus meum. *Hoc verbo* proposita consecrantur. *Chrysost.*, Hom. de prod. Iud. 1 n. 6. Verba ipsa Domini Salvatoris operantur. Nam sacramentum istud, quod accipis, *Christi sermone* conficitur. *Ambros.*, De myst. c. 9 n. 52;

der Erklärung der Griechen zu Florenz;

c. **aus der Erklärung der Griechen im Konzil von Florenz.** Die Griechen wiesen es entschieden zurück, daß in dieser Frage eine Verschiedenheit zwischen ihnen und den Abendländern bestehe, und erklärten durch Bessarion, die Worte des Herrn enthielten omnem virtutem transsubstantiationis;

den Lehrentscheidungen der Kirche;

d. **aus den Lehrentscheidungen der Kirche.** Das **Konzil von Florenz** lehrt: Forma huius sacramenti sunt verba Salvatoris, quibus hoc conficit sacramentum; sacerdos enim in persona Christi loquens hoc conficit sacramentum. Nam ipsorum verborum virtute substantia panis in corpus Christi et substantia vini in sanguinem convertuntur. Decr. pro Arm. Daher hat auch mit Recht **Pius** VII. durch Breve vom 8. Mai 1822 an den Patriarch der Melchiten verboten, die Notwendigkeit der Epiklese zum Wesen der sakramentalen Form zu lehren. *De fide* ist unsere These zwar nicht, aber doch *proxima fidei;*

dem theologischen Denken.

e. **aus dem theologischen Denken.** Die Einsetzungsworte deuten an und bewirken auch das, was geschieht, nämlich die Verwandlung des Brotes und Weines in den Leib und das Blut Christi. Das ist aber das Wesen der sakramentalen Form. Außer den Einsetzungsworten kann also etwas **Wesentliches** zur Form der Eucharistie nicht mehr erfordert werden. Vgl. *Cat. Rom.*, P. 2 c. 4 q. 19; S. Th. 3 q. 78 a. 2 sq.

2079. Zweck der Epiklese.

Wie ist dann aber die Epiklese der Orientalen zu verstehen? In der abendländischen Kirche betet der Priester **vor** der Konsekration: Suscipe . . . . hanc immaculatam hostiam und: Offerimus tibi, Domine, calicem salutaris u. s. w. In diesen Gebeten wird die Konsekration, die alsbald vollzogen werden soll, schon als vollzogen betrachtet. Umgekehrt versetzt die Epiklese in der griechischen Kirche in den Zeitpunkt **vor** der Konsekration, indem der näheren **Erklärung** wegen der heilige Geist angerufen wird, das zu thun, was schon geschehen ist. Die großartigen Wunder der Eucharistie geschehen in einem Augenblick; sie zu erläutern, ist der Zweck der Liturgie. Im römischen Ritus geschieht es **vor**, im griechischen **nach** der Konsekration. Auch zur Erlebung reichlicher Früchte für die Kirche dient die Epiklese. Vgl. *Franzelin*, l. c. pag. 74 sqq.

2080. Der Zusatz: novi et aeterni testamenti.

3. Daß auch der **Zusatz:** novi et aeterni testamenti u. s. w. **wesentlich** zur Form der Eucharistie gehört, hat der hl. **Thomas** gelehrt (S. Th. 3 q. 78 a. 3). Indes geht die **allgemeine** Ansicht dahin, jene Worte seien **nicht** ein wesentlicher Bestandteil der Form. Und mit Recht. Denn jener Zusatz **fehlt** in manchen orientalischen Liturgien, ohne daß an deren Gültigkeit ein Zweifel entstanden wäre, und ist auch um deswillen nicht notwendig, weil durch die Worte: Hic est sanguis meus die Transsubstantiation **adäquat** angedeutet und bewirkt wird. Überdies ist das *effundetur* **erzählend** und nicht konsekratorisch.

2081. Die Einleitungsworte zu den Konsekrationsformeln.

4. Scotus begründet die Notwendigkeit der einleitenden Worte: Qui pridie und: Simili modo damit, daß ohne sie der Priester nicht in der Person Christi die Worte der Konsekration sprechen könne. Dazu daß der Priester in der Person Christi spricht, ist aber nur erforderlich, daß er gültig geweiht ist und die Intention hat zu konsekrieren. Dann handelt er nämlich in der Person Christi kraft der ihm übertragenen Gewalt: Hoc facite in meam commemorationem. Dicendum est, quod si sacerdos sola verba praedicta (hoc est corpus meum) proferret cum intentione conficiendi hoc sacramentum, perficeretur hoc sacramentum, quia intentio faceret, ut haec verba intelligerentur quasi ex persona Christi prolata, etiamsi verbis praecedentibus hoc non recitaretur; graviter tamen peccaret sacerdos sic conficiens hoc sacramentum, utpote ritum Ecclesiae non servans. S. Th. 3 q. 78 a. 1 ad 4.

V. In diesem Sakramente muß ein doppelter Minister unterschieden werden.

2082. Der vollziehende Minister der Eucharistie.

1. Der die Eucharistie vollziehende Minister, minister *conficiens*, ist der gültig geweihte Priester oder Bischof. Dies wurde von mehreren Irrlehrern geleugnet, welche überhaupt einen Unterschied zwischen Klerikern und Laien nicht anerkannten. Indes ist unsere Behauptung sicher

a. nach der heiligen Schrift. Der Auftrag: Hoc facite in meam commemorationem war nur an die Apostel und deren Nachfolger im Priestertum gerichtet. Weiter, als Christus hiermit die Vollmacht gegeben hat, darf sie aber nicht ausgedehnt werden;

b. nach der Lehre der Väter, welche ohne Ausnahme den Bischöfen und Priestern ausschließlich das Recht, die hl. Eucharistie zu feiern, vindizieren und zwar auf Grund der Einsetzung, so daß unser Beweis aus der heiligen Schrift durch sie authentisch bestätigt ist;

c. nach den kirchlichen Entscheidungen. Das vierte Laterankonzil lehrt: Hoc sacramentum nemo potest conficere, nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus. Und im Konzil von Florenz heißt es: Sacerdos in persona Christi loquens hoc conficit sacramentum. Vgl. *Conc. Trident.*, Sess. 23 de ord. cap. 1;

d. nach dem theologischen Denken. Der hl. Thomas argumentiert also: Hoc sacramentum est tantae dignitatis, quod non conficitur nisi in persona Christi. Quicumque autem aliquid agit in persona alterius, oportet hoc fieri per potestatem ab illo concessam. Sicut autem baptizato conceditur a Christo potestas sumendi hoc sacramentum, ita sacerdoti, cum ordinatur, confertur potestas hoc sacramentum consecrandi in persona Christi .... Et ideo dicendum est, quod proprium est sacerdotum conficere hoc sacramentum. S. Th. 3 q. 82 a. 1.

2083. Ordentlicher und außerordentlicher Spender der Eucharistie.

2. Ordentlicher Spender, minister *distribuens*, der Eucharistie ist der Priester; außerordentlicher Spender der Diakon. Beweis für diesen Satz ist die gesamte kirchliche Tradition.

Wann im Notfalle auch ein Laie die Eucharistie spenden kann, wird in der Moraltheologie erörtert. Daß dies überhaupt zulässig ist, beweist die Geschichte der ersten christlichen Jahrhunderte, in denen das Allerheiligste unter gewissen Umständen den Gläubigen mit nach Hause gegeben oder auch von Laien gebracht wurde.

2084. Dreifacher Empfang der Eucharistie.

VI. Das Konzil von Trient unterscheidet einen dreifachen Empfang der Eucharistie, den sakramentalen, geistigen und sakramentalen und geistigen zugleich. *Sacramentaliter*

empfängt derjenige die Eucharistie, der zwar das Sakrament empfängt, aber nicht die Gnadenwirkungen derselben; geistig, *spiritualiter*, hingegen kommuniziert jener, der durch sein Verlangen nach dem sakramentalen Empfang ex opere operantis der Früchte desselben teilhaftig wird; *sacramentaliter simul et spiritualiter* endlich empfangen diejenigen die Eucharistie, welche durch Empfang des Sakramentes auch der Gnaden desselben teilhaftig werden. Vgl. *Conc. Trident.*, Sess. 13 de Euchar. cap. 8.

Hiernach gilt in Bezug auf den Empfänger folgendes:

1. *Sacramentaliter* kann die Eucharistie nur empfangen werden

a. von den Getauften, da die Taufe erst die Fähigkeit verleiht, die übrigen Sakramente zu empfangen. Vgl. n. 1931; 2085. Wer die Eucharistie sacramentaliter empfangen kann.

b. von denjenigen, welche wenigstens irgendwelche Intention haben, das Sakrament zu empfangen. Die Notwendigkeit der Intention beim Empfange wurde oben (n. 1884) nachgewiesen. Würde daher jemand eine konsekrierte Hostie genießen, ohne zu wissen, daß sie konsekriert ist, so wäre dieser Genuß der Eucharistie ebenso nur materiell, wie wenn ein Ungetaufter sie empfangen würde.

Anm. Von der den unmündigen Kindern gereichten Kommunion erklärt das Tridentinum, sie sei zwar nicht notwendig, aber auch nicht zu verurteilen. Da im ganzen Altertum die Sitte bestand, den Kindern gleich nach der Taufe die Eucharistie zu reichen, so herrschte in der Kirche sicher der Glaube an die Wirksamkeit des so gespendeten Sakramentes. Die Intention aber, welche für solchen Empfang genügt, ist die intentio *interpretativa*. Ähnliches gilt für die Geistesgestörten. Über die Anwendung dieser dogmatischen Grundsätze in der Praxis siehe die Moraltheologie. 2086. Die Kommunion der unmündigen Kinder.

2. Zum sakramentalen und geistigen Empfang (*sacramentaliter simul et spiritualiter*) wird überdies noch der Stand der Gnade gefordert, da die Eucharistie ein Sakrament der Lebendigen ist. Über die notwendige Disposition lehrt das Tridentinum: Si quis dixerit, solam fidem esse sufficientem praeparationem ad sumendum sanctissimae Eucharistiae sacramentum, anathema sit. Et ne tantum sacramentum indigne atque ideo in mortem et condemnationem sumatur, statuit atque declarat ipsa sancta Synodus, illis, quos conscientia peccati mortalis gravat, quantumcunque etiam se contritos existiment, habita copia confessoris, necessario praemittendam esse confessionem sacramentalem. Si quis autem contrarium docere, praedicare vel pertinaciter asserere seu etiam publice disputando defendere praesumpserit, eo ipso excommunicatus existat. Sess. 13 de Euchar. can. 11. 2087. Der sakramentale und geistige Empfang der Eucharistie.

Anm. Die unwürdige Kommunion ist eine sehr schwere Sünde, wie es aus der Natur der Sache und der Mahnung des Apostels (1 *Cor.* 11, 28 sqq.) sich ergibt. Indes hüte man sich vor Übertreibungen. Der unwürdige Empfang der Eucharistie ist eine Sünde gegen die Gottesverehrung; er kann daher nicht als die schwerste Sünde bezeichnet werden, da der Art nach die Sünden gegen die göttlichen Tugenden am schwersten sind. Aber auch unter den Sünden gegen die Gottesverehrung ist die unwürdige Kommunion nicht die schwerste Sünde; schwerer sind vielmehr die Sünden, welche gegen die Gottheit selbst und gegen Christus in seiner eigenen Gestalt gerichtet sind. Daher kann die unwürdige Kommunion weder dem Verrat des Judas, noch dem Morde der Juden gleichgestellt werden. Dies ist die Lehre des hl. Thomas, der zum Schlusse kommt: Hoc peccatum est multis aliis gravius secundum suam speciem, non tamen est omnium gravissimum. S. Th. 3 q. 80 a. 5. 2088. Die unwürdige Kommunion.

§ 193. Notwendigkeit des Empfangs der Eucharistie. Kommunion unter einer Gestalt.

Vgl. Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. I § 72 f.

I. Über die Notwendigkeit des Empfanges der Eucharistie gelten folgende Sätze.

2089. Die Kommunion ist nicht absolut heilsnotwendig.

1. Der Empfang der Eucharistie ist nicht *necessitate medii absoluta* zum Heile notwendig. Dies war die beständige Lehre der Kirche, wie sie im Tridentinum bestimmten Ausdruck fand, wobei das Konzil zugleich den dogmatischen Grund angab, weshalb die heilige Kommunion nicht absolut heilsnotwendig ist. Sancta Synodus docet, parvulos usu rationis carentes nulla obligari necessitate ad sacramentalem Eucharistiae communionem: siquidem per baptismi lavacrum regenerati et Christo incorporati adeptam iam filiorum Dei gratiam in illa aetate amittere non possunt. Sess. 21 de comm. cap. 4. Si quis dixerit, parvulis, antequam ad annos discretionis pervenerint, necessariam esse Eucharistiae communionem, anathema sit. L. c. can. 4.

2090. Göttliches und kirchliches Gebot der Kommunion.

2. Zum Empfang der Eucharistie sind alle Erwachsene kraft göttlichen und kirchlichen Gebotes verpflichtet (*necessitas praecepti*).

a. Das göttliche Gebot ist in den Worten des Heilandes enthalten: Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis. *Joann.* 6, 54.

b. In den ersten christlichen Jahrhunderten pflegten die Gläubigen sehr häufig zu kommunizieren, so daß eine kirchliche Vorschrift über den Empfang der Eucharistie nicht notwendig war. Erst im 13. Jahrhundert bedurfte es einer solchen, und sie ward vom vierten Laterankonzil erlassen. Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur . . . . suscipiens reverenter *ad minus in Pascha* Eucharistiae sacramentum (Cap. 21). Dies Gebot ward vom Tridentinum aufs neue eingeschärft: Si quis negaverit, omnes et singulos Christi fideles utriusque sexus, cum ad annos discretionis pervenerint, teneri *singulis annis saltem in Paschate* ad communicandum iuxta praeceptum sanctae matris Ecclesiae, anathema sit. Sess. 13 de Euchar. can. 9.

2091. Moralische Heilsnotwendigkeit der Kommunion. Notwendigkeit in voto.

3. Der Empfang der Eucharistie ist den Erwachsenen *necessitate medii morali* zum Heile notwendig. Diese relative oder moralische Heilsnotwendigkeit beruht auf der Wahrheit, daß der Mensch ohne die heilige Kommunion auf längere Zeit im Gnadenstande nicht beharrt.

Anm. Wenn manchmal die Notwendigkeit der Eucharistie *in voto* behauptet wird, so wird hiermit nicht der absoluten Heilsnotwendigkeit der heiligen Kommunion das Wort geredet, sondern nur festgestellt, daß die Kommunion zur Vollendung des übernatürlichen Lebens gehört, zu der alle verpflichtet sind. Auch ist sie um deswillen in voto notwendig, weil jeder Getaufte die Pflicht hat, alle Gebote, zu denen auch das der heiligen Kommunion gehört, zu erfüllen. Vgl. *Cat. Rom.*, P. 2 c. 4 q. 48; S. Th. 3 q. 73 a. 3.

II. Die heilige Kommunion unter einer Gestalt.

2092. Der konsekrierende Priester muß

1. Der konsekrierende Priester ist kraft göttlichen Gesetzes zum Genusse der Eucharistie unter beiden Gestalten verpflichtet, da

Christus das Opfer des Neuen Bundes durch die doppelte Konsekration vollzogen wissen will und die Teilnahme des celebrierenden Priesters am ganzen Opfer zum naturgemäßen Abschluß desselben gehört. Vgl. S. Th. 3 q. 80 a. 12. die Kommunion unter beiden Gestalten genießen.

2093. 2. Außer dem celebrierenden Priester ist niemanden der Empfang der Eucharistie unter beiden Gestalten notwendig und zwar weder necessitate *medii*, noch necessitate *praecepti*. Dies ist *de fide*, da das Konzil von Trient erklärt: Si quis dixerit, ex Dei praecepto vel necessitate salutis omnes et singulos Christi fideles utramque speciem sanctissimi Eucharistiae sacramenti sumere debere, anathema sit. Sess. 21 de comm. can. 1. Außer dem konsekrierenden Priester ist die Kommunion unter beiden Gestalten niemand notwendig:

a. Daß die Kommunion unter beiden Gestalten nicht notwendig ist necessitate *medii*, folgt aus der Integrität Christi unter jeder der beiden Gestalten. Vgl. n. 2024. ff. Wer die Eucharistie unter einer Gestalt empfängt, empfängt infolge dieser Integrität ebensoviel wie derjenige, welcher sie unter beiden Gestalten genießt. Daher hat auch das Tridentinum erklärt, nulla gratia necessaria ad salutem eos defraudari, qui unam speciem solam accipiunt. Sess. 21 de comm. cap. 3. nicht necessitate medii;

b. Daß auch kein Gebot besteht, die Eucharistie unter beiden Gestalten zu empfangen, ergibt sich nicht necessitate praecepti.

α. aus der heiligen Schrift. Christus hat wiederholt alle Wirkungen der Eucharistie an den Genuß auch nur einer Gestalt geknüpft. Vgl. *Joann.* 6, 52. 58 sq. Die Versuche der Irrlehrer, aus den Stellen der heiligen Schrift, in denen die Wirkungen der Eucharistie von dem Genuß beider Gestalten abhängig gemacht sind, die Notwendigkeit des Empfanges unter beiden Gestalten abzuleiten, weist das Konzil von Trient treffend also zurück: Qui dixit: Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis, dixit quoque: Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum. Et qui dixit: Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam, dixit etiam: Panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita. Et denique qui dixit: Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo, dixit nihilominus: Qui manducat hunc panem, vivet in aeternum. Sess. 21 de comm. cap. 1.

Die Worte: *Hoc facite in meam commemorationem* sind nur an die Apostel und deren Nachfolger gerichtet, welche das Opfer des Neuen Bundes feiern und die Geheimnisse der Eucharistie vollziehen sollten. Vgl. *Conc. Trident.*, Sess. 22 de sacr. M. can. 2. Ebenso können auch die Worte: *Bibite ex hoc omnes* (*Matth.* 26, 27) aufgefaßt werden. Man kann sie aber auch einfach als eine an die anwesenden Apostel gerichtete Aufforderung betrachten, aus dem ihnen dargereichten Kelche zu trinken;

2094. β. aus der Tradition. Bis zum 12. Jahrhundert wurde die Eucharistie zwar gewöhnlich unter beiden Gestalten empfangen. Jedoch geht auch die Kommunion unter einer Gestalt bis auf die ältesten Zeiten zurück. Die Kommunion der Kranken, Gefangenen, überhaupt die außerhalb der Kirchen erteilte Kommunion wurde gewöhnlich unter den Gestalten des Brotes vollzogen, während den Kindern gleich nach der Taufe die Eucharistie unter den Gestalten des Weines gereicht wurde. Auch nachdem es vom 12. Jahrhundert ab im Abendland Gewohnheit geworden war, unter den Praxis d. Kirche in d. Austeilung der Kommunion unter einer oder zwei Gestalten.

Brotsgestalten die heilige Kommunion auszuteilen, gab es noch mancherlei Abweichungen von dieser Sitte. Vgl. Kirchenlexikon III S. 727 ff. und VII S. 460 ff.

Daher gab es in der Kirche niemals ein allgemeines Gesetz, welches den Empfang der Eucharistie unter beiden Gestalten angeordnet hätte. Wie daher gegen die Irrtümer der Manichäer der Genuß des Kelches vorgeschrieben werden konnte, so konnte auch die Kommunion nur unter den Gestalten des Brotes gegen etwa auftauchende Irrlehren zum Gesetze erhoben werden. Thatsächlich hat die Kirche gegen die Hussiten und Reformatoren die Kommunion sub una specie gesetzlich festgelegt, und zwar hauptsächlich,

2095. Warum d. Kirche die Kommunion unter einer Gestalt vorgeschrieben hat.

αα. um eine längst allgemein gewordene kirchliche Gewohnheit zu bestätigen;

ββ. ihre Autorität den Häretikern gegenüber aufrecht zu erhalten;

γγ. die wichtigen Dogmen von der Integrität Christi im Sakrament, vom Unterschied zwischen Sakrament und Opfer und zwischen Priester und Volk im Kultus auszuprägen;

δδ. das Allerheiligste möglichst vor Verunehrung zu schützen;

εε. alle Schwierigkeiten zu beseitigen, welche sich dem Empfange der Eucharistie speciell unter den Gestalten des Weines entgegenstellen, z. B. Mangel an Wein in verschiedenen Gegenden, Verbreitung ansteckender Krankheiten durch das Trinken aus einem Kelche u. s. w.

§ 194. Wirkungen der heiligen Kommunion.

Vgl. Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. I § 74.

2096. Die Kommunion vermehrt die heiligmachende Gnade; ob und wann sie die Rechtfertigung bewirkt.

I. Die Eucharistie bewirkt als Sakrament der Lebendigen die Vermehrung der heiligmachenden Gnade.

Indirekt und accessorisch kann sie bei dem, der nicht im Stande der Gnade ist, aber im guten Glauben sich befindet, es zu sein, und genügend disponiert ist, auch gratiam *primam* bewirken. Dies ist die Lehre des hl. Thomas, der wohl mit Recht annimmt, einem solchen Menschen verhelfe Gott durch die Gnade vollkommener Liebe und Reue zur Rechtfertigung und einer würdigen Kommunion. Potest hoc sacramentum operari remissionem peccati . . . . etiam perceptum ab eo, qui est in peccato mortali, cuius conscientiam et affectum non habet: forte enim primo non fuit sufficienter contritus, sed devote et reverenter accedens consequetur per hoc sacramentum gratiam caritatis, quae contritionem perficiet, et remissionem peccati. S. Th. 3 q. 79 a. 3.

II. Die gratia *sacramentalis*.

2097. Die sakramentale Gnade der Kommunion im allgemeinen.

1. Die gratia *sacramentalis* der Eucharistie besteht im allgemeinen darin, daß sie als Speise und Trank das übernatürliche Leben des Menschen erhält, nährt, stärkt, erfreut und heilt. Insofern die Eucharistie auch heilt, wird sie Arznei genannt. So erklärt das Konzil von Florenz: Omnem effectum, quem materialis cibus et potus quoad vitam agunt corporalem, sustentando, augendo, reparando et delectando, sacramentum hoc quoad vitam operatur spiritualem. Decr. pro Arm.

Die Eucharistie nährt, erhält und fördert aber den ganzen Menschen, vornehmlich der Seele nach, nicht aber den natürlichen Menschen, der

aus Adam geboren ist, in seinem natürlichen Leben, sondern den übernatürlichen Menschen, der aus Christus wiedergeboren ist in seinem übernatürlichen Leben. Sumi autem voluit sacramentum hoc tamquam spiritualem animarum cibum, quo alantur et confortentur viventes vita illius, qui dixit: Qui manducat me et ipse vivet propter me: *Conc. Trident.*, Sess. 13 de Euchar. cap. 2.

Was die Eucharistie an übernatürlichen Qualitäten, Kräften, an übernatürlichem Leben im Menschen findet, das nährt, stärkt und erquickt sie demnach, also namentlich im Getauften die Taufe, im Gefirmten die Firmung, im Geweihten die Ordinationsgnade. Daraus ergibt sich auch ihr Verhältnis zu den übrigen Sakramenten. Sie nährt daher auch alle übernatürlichen Tugenden, die göttlichen wie die sittlichen, besonders die Liebe, welche die Vollendung, und die Demut, welche die Grundlage aller Tugenden ist.

2. Im einzelnen sind die Wirkungen der heiligen Kommunion besonders folgende: 2098. Wirkungen der Kommunion im einzelnen:

a. eine überaus innige Vereinigung mit Christus. Dieselbe ist aber nicht bloß eine moralische Vereinigung, wie jene durch die heiligmachende Gnade, sondern eine substantiale und mystische, die zum Unterschied von der moralischen die sakramentale genannt wird. Auf diese Vereinigung beziehen sich die Worte Christi: Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo. *Joann.* 6, 57. Der hl. Leo schreibt darüber: Non enim aliud agit participatio corporis et sanguinis Christi, quam ut in id, quod sumimus, transeamus. Serm. 12 de pass. Dom. Ein Bild dieser Vereinigung ist die Vereinigung der natürlichen Speise mit unserem Leib, jedoch mit dem Unterschiede, daß die irdische Speise uns einverleibt und in unser Fleisch verwandelt wird, während durch die heilige Kommunion wir Christo, unserer Speise, einverleibt und geistiger Weise in unserem ganzen innerlichen Leben in ihn umgewandelt und ihm gleichförmig gemacht werden; Vereinigung mit Christus; Analogie derselben:

b. eine innige Vereinigung aller Gläubigen in Christus. Dieselbe ist eine naturgemäße Folge der Vereinigung mit Christus; denn indem die heilige Kommunion alle mit Christus aufs innigste vereint, vereinigt sie dieselben auch unter einander in Christus, wie die Glieder einer Familie, ja eines Leibes. Diese Vereinigung meint der hl. Paulus, wenn er sagt: Quoniam unus panis, unum corpus multi sumus, omnes, qui de uno pane participamus. 1 *Cor.* 10, 17. Das Konzil von Trient nennt daher die Eucharistie *symbolum unius illius corporis, cuius ipse caput exstitit*, cuique nos tamquam membra arctissima fidei, spei et caritatis connexione adstrictos esse voluit (Sess. 13 de Euchar. cap. 2). Auch bezeichnet das Konzil die Eucharistie als *unitatis signum, vinculum caritatis, concordiae symbolum* (l. c. cap. 8); Vereinigung der Gläubigen unter einander;

c. Nachlassung läßlicher Sünden. Dies wurde stets geglaubt. So schreibt der Verfasser der sechs Bücher de sacramentis zur Zeit des hl. Ambrosius: Iste panis quotidianus sumitur in remedium quotidianae infirmitatis (lib. 5 c. 4). Und das Konzil von Trient nennt die heilige Kommunion *antidotum, quo liberemur a culpis quotidianis* (Sess. 13 de Euchar. cap. 2). Auch liegt es in der Natur Nachlassung läßlicher Sünden;

der Sache, da durch die Kommunion der Eifer der Liebe und Reue geweckt wird. Vgl. S. Th. 3 q. 79 a. 4;

Bewahrung vor künftigen Sünden; wie dies geschieht.

d. Bewahrung vor künftigen Sünden, vor schweren gänzlich, vor läßlichen mehr und mehr. In Bezug auf die Todsünden bezeichnet das Konzil von Trient die Eucharistie als antidotum, quo . . . *a peccatis mortalibus praeservemur* (l. c.).

Es bewahrt aber die heilige Kommunion vor künftigen Sünden sowohl durch Stärkung des guten Willens gegen die Versuchungen, als durch Minderung der Versuchungen selbst, sowohl von seiten des bösen Feindes als von seiten der Konkupiscenz. In demselben Maße nämlich, als durch die heilige Kommunion die Tugenden genährt werden, werden die Folgen sowohl der Erbsünde als der eigenen Sünden, insbesondere die Bosheit, die Ignoranz, die Schwäche und die Begierlichkeit, mehr und mehr geheilt. Christus existens in nobis sopit saevientem in nostris membris carnis legem et pietatem in Deum exsuscitat, perturbationes mortificat. *Cyrill.*, In Joann. 6, 67. Cum hospitium tuum adversarius viderit occupatum coelestis fulgore praesentiae, intelligens locum tentamentis suis interclusum esse per Christum, fugiet ac recedet et tu mediam noctem sine ulla offensione transibis. *Ambros.*, In Ps. 118 n. 48. Vgl. S. Th. 3 q. 79 a. 6;

Nachlassung zeitlicher Sündenstrafen;

e. Nachlassung zeitlicher Sündenstrafen, je nach dem Maße der Andacht und Liebe. Unitas (cum Christo) fit per caritatem, ex cuius fervore aliquis consequitur remissionem non solum culpae, sed etiam poenae, inde est, quod ex consequenti per quandam concomitantiam ad principalem effectum homo consequitur remissionem poenae, non quidem totius, sed secundum modum suae devotionis et fervoris. S. Th. 3 q. 79 a. 5;

Recht auf den Himmel und die Auferstehung.

f. ein Recht auf die ewige Seligkeit und die glorreiche Auferstehung. Dieses Anrecht spricht Christus selbst aus, wenn er sagt: Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam, et ego resuscitabo eum in novissimo die. *Joann.* 6, 55.

2099. Inwiefern die Kommunion Unterpfand der ewigen Seligkeit und Ursache der glorreichen Auferstehung ist.

α. Ein Unterpfand der ewigen Seligkeit, pignus futurae nostrae gloriae et perpetuae felicitatis (*Conc. Trident.*, Sess. 13 de Euchar. cap. 2) ist die heilige Kommunion aber, da die eucharistische Vereinigung dem Wesen nach dieselbe ist, wie die Vereinigung mit Christus in der Glorie, auf die sie vorbereiten, und in die sie übergehen soll. Auch führt die heilige Kommunion durch die Vermehrung der aktuellen Gnaden zur perseverantia finalis.

β. Ursache der glorreichen Auferstehung aber ist die heilige Kommunion, da sie uns mit Christus vereinigt, der unsere Auferstehung ist, und durch den verklärten Leib Christi den Keim der Auferstehung und Verklärung nährt, der schon in der Taufe durch die Eingliederung in Christus in uns gelegt ist.

2100. Die eucharistische Speise allein kann wahrhaft sättigen.

Wegen ihrer Beziehungen zur Seligkeit und Auferstehung ist die Eucharistie die einzige Speise, die wahrhaft sättigen kann, wie der hl. Augustinus beim hl. Thomas sagt: Cum cibo et potu id appetant homines, ut non esuriant, neque sitiant, hoc veraciter non praestat nisi iste cibus et potus, qui eos, a quibus sumitur, immortales et

incorruptibiles facit in societate sanctorum, ubi pax erit et unitas plena atque perfecta. S. Th. 3 q. 79 a. 2.

2101. Die Kommunion ein Vorgeschmack der Glorie.

Daher ist sie aber auch ein Vorgeschmack der Glorie und ein Vorbild der himmlischen Kommunion. Hierüber schreibt das Konzil von Trient bei seiner Mahnung zum öfteren Genuß der Eucharistie: Vere eis sit animae vita et perpetua sanitas mentis, cuius vigore confortati ex huius miserae peregrinationis itinere ad coelestem patriam pervenire valeant, eundem panem angelorum, quem modo sub sacris velaminibus edunt, absque ullo velamine manducaturi. Sess. 13 de Euch. cap. 8.

2102. Irrtum der Reformatoren.

III. Nach dem Gesagten ist offenbar falsch die Lehre der Reformatoren, die hauptsächlichste Wirkung der Eucharistie sei die Nachlassung der Sünde. Dieser Irrtum, der vom Konzil von Trient verurteilt ward, beruht auf der falschen Rechtfertigungslehre. Si quis dixerit, vel praecipuum fructum sanctissimae Eucharistiae esse remissionem peccatorum, vel ex ea non alios effectus provenire, anathema sit. Sess. 13 de Euchar. can. 5.

3. Die Eucharistie als Opfer.

§ 195. Wesen und Einteilung des Opfers.

Vgl. *Franzelin*, De SS. Eucharistiae sacrificio. Th. 2; Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. I § 75.

2103. Opfer, sacrificium etymologisch. Verschiedene Bedeutungen.

I. Die Worte Opfer und opfern stammen von *offerre* darbringen, eine Gabe auf den Altar tragen. *Sacrificium*, sacrum facere, heißt, eine heilige Handlung verrichten oder auch eine Sache Gott heiligen. Beide Ausdrücke werden in einem weiteren und im eigentlichen (engeren) Sinne gebraucht. Im weiteren Sinne ist jedes gute Werk, z. B. Almosen, Gebet, Buße, Abtötung u. s. w., ein Opfer. Sacrificium dicitur ex hoc, quod homo facit aliquid sacrum. S. Th. 2. 2 q. 85 a. 3 ad 3. Im eigentlichen Sinne bezeichnet Opfer jene eminent gottesdienstliche Handlung, deren Begriff sogleich näher zu bestimmen ist. Opfer und sacrificium können endlich bezeichnen die Opferhandlung, die Opfergabe und auch beides zusammen.

Zur Definition des Opfers im eigentlichen Sinne ist folgendes zu beachten.

2104. Die Opfergabe gehört der sichtbaren Welt an; repräsentiert symbolisch den Menschen.

1. Das Opfer gehört zu jenen gottesdienstlichen Handlungen, durch die Gegenstände der sichtbaren Welt Gott dargebracht werden. Ex naturali ratione procedit, quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur offerens eas Deo in signum debitae subiectionis et honoris. S. Th. 2. 2 q. 85 a. 1.

2. Da das Opfer die Selbsthingabe des Opfernden an Gott symbolisch darstellt, so muß die Opfergabe derart sein, daß sie das Leben des Menschen symbolisch repräsentieren und an dessen Stelle substituiert werden kann. Hierzu eignen sich besonders Tiere wegen ihrer Ähnlichkeit mit dem Menschen und Feldfrüchte, die das Leben des Menschen unterhalten. Demgemäß werden im Alten Testamente gerade diese Opfergaben Gott dargebracht.

2105. Reale Veränderung der Opfergabe und deren Grund. 3. Das Opfer ist kein einfaches Weihegeschenk, wie manche Kostbarkeiten, die Gott geweiht werden, aber unverändert bleiben. Durch die eigentliche Opferhandlung wird vielmehr die Opfergabe real geändert und umgewandelt oder zerstört. Si aliquid exhibeatur in cultum divinum quasi in aliquod sacrum, quod inde fieri debeat, consumendum, et oblatio est et sacrificium . . . . Si vero sic exhibeatur, ut integrum maneat divino cultui deputandum vel in usus ministrorum expendendum, erit oblatio et non sacrificium. S. Th. 2. 2 q. 86 a. 1. Der Grund dieser Forderung ist darin zu suchen, daß das Opfer die Selbsthingabe des Menschen an Gott darstellt, oder daß die Opfergabe die Stelle des von Gott vollständig abhängigen und sündigen Menschen vertritt. Diese Stellvertretung kam in den Opfern des Alten Bundes durch die Zerstörung der Opfergaben zum Ausdruck. Quoddam erat sacrificiorum genus, quod totum comburebatur et hoc dicebatur holocaustum quasi totum incensum. Huiusmodi enim sacrificium offerebatur Deo specialiter ad reverentiam maiestatis ipsius et amorem bonitatis eius et ideo totum comburebatur, ut sicut totum animal resolutum in vaporem sursum ascendebat, ita etiam significaretur, totum hominem et omnia, quae ipsius sunt, Dei dominio esse subiecta et ei esse offerenda. S. Th. 1. 2 q. 102 a. 3 ad 8.

2106. Opfer beruhen auf autoritativer Einsetzung. 4. Opfergabe und Opferhandlung müssen autoritativ als solche bestimmt werden, da sie symbolische Zeichen sind. Im Alten wie im Neuen Testament hat Gott sich die Einsetzung von Opfern vorbehalten, so daß in der übernatürlichen Heilsökonomie alle Opfer göttlichen Ursprunges sind. Daher hat Gott auch in beiden Testamenten ein besonderes Priestertum eingesetzt, dem die Darbringung der eigentlichen Opfer als den Mittlern zwischen Gott und den Menschen oblag und obliegt. Sacerdotes offerunt sacrificia, quae sunt specialiter ordinata ad cultum divinum, non solum pro se, sed etiam pro aliis. S. Th. 2. 2 q. 85 a. 4 ad 3.

2107. Was der Mensch durch das Opfer bekennt. 5. Durch das Opfer bekennt der Mensch,

a. daß er zu seinem Schöpfer in absolutem Abhängigkeitsverhältnis steht und ihm als Eigentum angehört;

b. daß er wegen seiner Sünden den Tod verdient hat, den der Herr über Leben und Tod über ihn hätte verhängen können. Dieses Moment des Opfers trat besonders in der Schlachtung der Opfertiere hervor. Per occisionem animalium significatur destructio peccatorum et quod homines erant digni occisione pro peccatis suis, ac si illa animalia loco eorum occiderentur ad significandam expiationem peccatorum. S. Th. 1. 2 q. 102 a. 3 ad 5.

2108. Definition des Opfers. 6. Aus dem Gesagten folgt, daß ein eigentliches Opfer Gott allein dargebracht werden kann.

Das Opfer im eigentlichen Sinne kann daher definiert werden als *„oblatio Deo facta rei sensibilis per eiusdem realem vel aequivalentem destructionem legitime instituta ad agnoscendum supremum Dei dominium simulque pro statu lapso ad profitendam divinam iustitiam hominisque reatum expiandum."* *Franzelin,* l. c. pag. 318.

2109. Einteilung der Opfer nach d. Ursprung; II. Die Opfer werden eingeteilt

1. nach ihrem Ursprunge in

a. Opfer der Heiden, denen das Naturgesetz Opfer zur Pflicht machte;

b. Opfer des Alten Bundes, die durch die alttestamentliche Gesetzgebung, besonders die mosaische, vorgeschrieben waren;

c. das Opfer des Neuen Bundes, das Christus am Kreuze darbrachte und nach seiner Anordnung die Priester in der heiligen Messe darbringen;

2. nach der Opfergabe und der Art ihrer Darbringung in — nach der Gabe und der Darbringung

a. blutige Opfer. Diese waren wieder

α. Brandopfer, *holocausta;*

β. Friedopfer, hostiae *pacificae;*

γ. Sünd- und Schuldopfer, hostiae *pro peccato, pro delicto;*

b. unblutige Opfer. Dieselben bestanden aus Getreide und Wein, sowie auch aus Öl, Weihrauch und Salz;

3. nach ihrem näheren Zweck in — nach dem Zweck

a. Lob- und Anbetungsopfer;

b. Dank- und Bittopfer;

c. Sühnopfer.

§ 196. Existenz des heiligen Meßopfers.

Vgl. *Franzelin*, De SS. Eucharistiae sacrificio. Th. 10 sq.; Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. I § 77.

Das Sakrament des Leibes und Blutes Christi ist wesentlich auch Opfer. Dies ist *de fide;* denn das Konzil von Trient erklärt: Si quis dixerit, in missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium aut quod offerri non sit aliud quam nobis Christum ad manducandum dari, anathema sit. Sess. 22 de sacrif. can. 1. — 2110. Der Opfercharakter der Eucharistie.

Der Beweis für diesen Glaubenssatz ergibt sich

I. aus der heiligen Schrift und zwar

1. aus den alttestamentlichen Vorbildern und Weissagungen. Insbesondere ist hervorzuheben:

a. Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. *Ps.* 109, 4. Obwohl Melchisedech auch in anderer Beziehung Christi Vorbild ist, so doch zu allermeist bezüglich der Form seines Opfers. Nach der einmütigen Auslegung der Väter wird nämlich Christus deshalb ein Priester nach der Ordnung des Melchisedech, der Brot und Wein opferte, genannt, da er sich unblutiger Weise unter den Gestalten von Brot und Wein opfert. Quis magis sacerdos Dei summi fuit, quam Dominus noster Jesus Christus, qui sacrificium Deo Patri obtulit et hoc idem, quod Melchisedech obtulerat, id est panem et vinum, suum scilicet corpus et sanguinem. *August.*, De doctr. christ. l. 4 c. 21. Vgl. das Officium am Fronleichnamsfeste. — 2111. *Ps.* 109, 4 zeugt für das eucharistische Opfer.

b. Non est mihi voluntas in vobis, dicit Dominus exercituum, et munus non suscipiam de manu vestra. Ab ortu enim solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus, et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda, quia magnum est nomen meum in gentibus, dicit Dominus exercituum. *Malach.* 1, 10 sq.

2112. Malachias spricht (1, 10) von einem eigentlichen Opfer, aber nicht vom Kreuzesopfer.

α. Diese Stelle kann weder von einem Opfer im uneigentlichen Sinne, wie Gebet und guten Werken, noch vom Kreuzesopfer verstanden werden; dies ist klar

αα. aus dem Texte selbst, in dem durch nichts auf eine uneigentliche Bedeutung hingewiesen wird;

ββ. aus dem Sinne des Propheten, der den Alten Bund mit seinen Opfern dem Neuen Bunde mit seinem Opfer gegenüberstellt. Sind demnach jene Opfer eigentliche Opfer, so ist auch dieses ein eigentliches Opfer, und dies um so mehr, da kein Israelit und überhaupt kein Mensch im Altertum eine Religion ohne eigentliche Opfer sich denken konnte. Malachias sah daher den Unterschied zwischen den alten Opfern und dem neuen Opfer sicher nicht darin, daß jene eigentliche, dieses aber ein uneigentliches Opfer sei, sondern darin, daß das Opfer des Neuen Bundes ein unendlich vollkommenes Opfer ist;

γγ. aus der Vollkommenheit des verkündeten Opfers. Dieselbe besteht darin, daß es rein und heilig ist und Gott zur größten Verherrlichung gereicht. Ein solches Opfer aber ist Christus allein, Gebete und gute Werke der Menschen aber können weder im Alten noch im Neuen Bunde als solches bezeichnet werden. Am allerwenigsten sollte dies von denen geschehen, welche auch die guten Werke der Gerechtfertigten für unrein und sündhaft ansehen. Wenn das reine und heilige Opfer bei Malachias nur Christus sein kann, so redet der Prophet aber nicht vom Kreuzesopfer, das nur einmal dargebracht wurde, sondern von jenem Opfer, das auf der ganzen Erde dargebracht wird.

2113. Die Worte des Malachias können nur vom Meßopfer verstanden werden.

β. Das von Malachias geweissagte Opfer kann nur das heilige Meßopfer sein. Vorausgesetzt, daß der Prophet von einem wahren neuen Opfer redet, das aber nicht das Kreuzesopfer ist, folgt dies

αα. daraus, daß das Meßopfer das reine und heilige Opfer κατ' ἐξοχήν ist, da es Christus selber ist;

ββ. aus der Bezeichnung dieses Opfers als מִנְחָה d. h. unblutiges Opfer oder Speiseopfer;

γγ. daraus, daß das Meßopfer vom Aufgang bis zum Niedergang der Sonne Gott dargebracht wird.

2114. Isaias hat das eucharistische Opfer geweissagt. Die Anbetung im Geiste und in der Wahrheit

c. Isaias weissagt, in der messianischen Zeit werde mitten in Ägypten dem Herrn ein Altar errichtet sein: In die illa erit altare Domini in medio terrae Aegypti (19, 19), und aus den heidnischen Völkern werde Gott seine Priester nehmen: Assumam ex eis (gentibus) in sacerdotes et levitas (66, 21). Wo aber Altar und Priester sind, da ist auch ein wirkliches Opfer. Von den Opfern des Alten Bundes kann aber nicht die Rede sein, da sie weder auf einem Altare in Ägypten, noch von heidnischen Priestern dargebracht werden konnten. Das Neue Testament aber kennt kein anderes Opfer, das von Priestern auf Altären überall dargebracht wird, als das eucharistische Opfer.

Wenn daher der Heiland auf die Frage, ob die Juden Recht haben, die auf Moria, oder die Samaritaner, die auf Garizim anbeten und opfern, antwortet, beides werde aufhören, und schon sei die Stunde gekommen, quando veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate, so ist hiermit sicher keine andere Adoration als die durch dieses von Malachias und Isaias geweissagte Opfer gemeint.

2. aus dem Neuen Testament, und zwar

a. aus den Worten der Einsetzung. Hier sind folgende Momente zu beachten:

2115. *Die Eucharistie tritt an die Stelle wahrer Opfer.*

α. Christus setzte die Eucharistie an die Stelle des Osterlammes, das ein wahres Opfer war (*Num.* 9, 13; *Exod.* 12, 3; *Deut.* 16, 5), und das sanguis novi testamenti an die Stelle des sanguis veteris testamenti, das Opferblut war (*Exod.* 24, 2 sqq.). Daher ist auch der eucharistische Leib Christi ein wahrer Opferleib und das eucharistische Blut Christi wahres Opferblut und demnach die Eucharistie ein wirkliches und eigentliches Opfer.

2116. *Die Konsekrationsworte nach dem griechischen Texte.*

β. Der griechische Text ist ein unanfechtbarer Beweis für den Opfercharakter der Eucharistie.

αα. Die Worte der ersten Konsekration lauten beim hl. Lukas: τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον (22, 19). Das Präsens διδόμενον bezeichnet den als Speise dargereichten Leib Christi als Leib, der in diesem Augenblick als Opfer für die Apostel hingegeben wird. Der eucharistische Leib Christi ist daher ein Opferleib. Noch klarer heißt es 1 *Cor.* 11, 24: τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον. Dies kann sich aber nicht auf den natürlichen Leib Christi beziehen, der am Kreuze nicht gebrochen wurde, sondern nur auf den eucharistischen Leib, der insofern gebrochen wird, als die Gestalten gebrochen werden.

ββ. Sehr bestimmt sprechen die Worte der zweiten Konsekration den Opfercharakter aus. Τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμα . . . . . τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον (*Matth.* 26, 28; *Marc.* 14, 24); τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον (*Luc.* 22, 20; vgl. 1 *Cor.* 11, 25). Daß der hier ausgesprochene stellvertretende Opfertod nicht lediglich von dem zukünftigen Kreuzesopfer zu verstehen ist, ergibt sich nicht bloß aus der Präsentialform, sondern auch besonders daraus, daß der hl. Lukas von dem Kelch mit Blut sagt, er werde für die Apostel vergossen. Ein Kelch mit Blut ist aber am Kreuze nicht vergossen worden. Das Ausgießen des Kelches mit Blut kann daher nur von einer Ausgießung beim letzten Abendmahl verstanden werden. Hier hat demnach Christus die Eucharistie als wahres und eigentliches Opfer Gott dargebracht.

2117. *Die Einsetzung unter beiden Gestalten und als Feier des Opfertodes Christi.*

γ. Was Christus mit Worten aussprach, drückte er auch durch die Einsetzung der Eucharistie unter beiden Gestalten aus, die seinen Opfertod geheimnisvoll darstellen.

δ. Daher ist auch die Eucharistie zunächst und vor allem die Feier des Opfertodes Christi: Mortem Domini annuntiabitis. 1 *Cor.* 11, 26. Darum setzte Christus sie auch am Vorabend seines Todes ein und verband sie so aufs innigste mit seinem blutigen Opfertode. So gewiß aber die Eucharistie Christum nicht bloß bedeutet, sondern in sakramentaler Weise wirklich Christus ist, so gewiß ist sie auch nicht eine bloße Erinnerung an sein Opfer, sondern wirklich und sakramentalisch dieses Opfer selbst;

b. aus der Lehre und Praxis der Apostel. Daß diese nämlich die Eucharistie, welche sie als den eigentlichen Gottesdienst der Christen täglich feierten (*Act.* 2, 46; 13, 2), für ein wahres Opfer hielten, ergibt sich namentlich

2118. *Die Gegenüberstellung der heidnischen wie der jüdischen Opfer und der Eucharistie 1 Cor. 10, 18.*

α. aus 1 *Cor.* 10, 18 sqq. Der Apostel stellt hier die Eucharistie den Opfern der Heiden und Juden gegenüber. Soll diese Gegenüberstellung und die auf derselben aufgebaute Argumentation aber einen Sinn haben, so mußte der Apostel von der Voraussetzung ausgehen, daß die Eucharistie ein Opfer, das Opfer der Christen ist. Über 1 *Cor.* 11, 24 vgl. oben n. 2116;

2119. Der Opferaltar nach *Hebr.* 13, 10. — Einwand aus dem Hebräerbrief.

β. aus *Hebr.* 13, 10: Habemus altare (θυσιαστήριον), de quo edere non habent potestatem, qui tabernaculo deserviunt. Es besaß demnach die Kirche zu apostolischen Zeiten einen Opferaltar, von dem die Juden nicht essen durften. Einen anderen Opferaltar als den eucharistischen kannte die Kirche niemals. Auf dem Opferaltar wird aber ein Opfer dargebracht. Dem eucharistischen θυσιαστήριον entspricht daher die Eucharistie als θυσία.

Man hat aus dem Hebräerbrief, namentlich aus 7, 23 sq.; 9, 12. 28; 10, 10 sqq. ein Argument gegen das eucharistische Opfer herleiten wollen, aber ohne allen Grund. Denn an diesen Stellen wird das von Christus ein für allemal am Kreuze vollbrachte Opfer lediglich den Opfern des Alten Bundes gegenübergestellt und dessen Erhabenheit über sie daraus erwiesen, daß, während jene unwirksam waren, dies eine Opfer Christi die Versöhnung und Erlösung der Welt ein für allemal vollbrachte, und daß daher das Priestertum Christi ewig dauert, während das der jüdischen Priester vergänglich war. Gegen das eucharistische Opfer und das christliche Priestertum liegt darin nicht das mindeste Gegenargument, da ja das heilige Meßopfer identisch ist mit diesem einen und ewigen Opfer Christi, und die Priester des Neuen Bundes nicht Nachfolger, sondern Stellvertreter Christi sind, des sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. Im Gegenteil, die Einheit und Ewigkeit des Opfers und Priestertums Christi ist ein inneres Argument für den Opfercharakter der Eucharistie;

2120. Die Väter haben von den apostolischen Zeiten her in verschiedener Weise den Opfercharakter der Eucharistie gelehrt.

II. aus der Lehre der hl. Väter.

1. Schon bei den apostolischen Vätern finden sich zwar kurze, aber höchst prägnante Zeugnisse. Von da ab wird immer bestimmter die Feier der Eucharistie als *sacrificium, oblatio, immolatio victimae* u. s. w. bezeichnet. Überdies gebrauchen die Väter noch Epitheta, die an ihrer Auffassung keinen Zweifel übrig lassen, z. B.: *plenum et verum* sacrificium (*Cypr.*, Ep. 63 n. 14), *summum et verum* sacrificium (*August.*, De civ. D. l. 10 c. 20).

2. Sie lehren, dieses Opfer werde täglich in der ganzen Kirche gefeiert. Ecclesiae oblatio, quam Dominus docuit offerri in universo mundo, purum sacrificium reputatum est apud Deum. *Iren.*, Adv. haer. l. 4 c. 18.

3. Ferner begegnen wir wiederholt der Lehre, die Eucharistie sei an die Stelle der unvollkommenen Opfer des Alten Bundes getreten. Id enim sacrificium successit omnibus illis sacrificiis veteris testamenti, quae immolabantur in umbra futuri . . . . quia pro illis omnibus sacrificiis et oblationibus corpus eius offertur et participantibus ministratur. *August.*, De civ. D. l. 17 c. 20.

4. Christus hat sich beim letzten Abendmahl als Opfer dargebracht. Si Jesus Christus, Dominus et Deus noster, ipse est summus sacerdos Dei Patris et sacrificium Patri se ipsum primum obtulit et hoc fieri in sui commemorationem praecepit, utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id, quod Christus fecit, imitatur. *Cypr.*, Ep. 63 n. 14.

5. Christus opfert sich durch seine Stellvertreter Gott auf. Etsi Christus non videtur offerre, tamen ipse offertur in terris, quando Christi corpus offertur: imo ipse offerre manifestatur in nobis, cuius sermo sanctificat sacrificium, quod offertur. *Ambros.*, In Ps. 38 n. 25.

6. Endlich unterscheiden die Väter zwischen dem wahren und eigentlichen und den uneigentlichen Opfern. Hoc cum nossem illudque insuper, neminem magno et Deo et sacrificio et pontifice dig-

num esse, nisi qui prius seipsum Deo hostiam viventem, sanctam exhibuerit . . . . Deoque sacrificium laudis et spiritum contritum obtulerit, quod solum sacrificium is, qui omnia dedit, a nobis exposcit, quo tandem modo externum illud sacrificium, illud magnorum mysteriorum antitypum ipsi offerre auderem. *Gregor. Naz.*, Or. apol. 2 n. 94. Vgl. *Franzelin* l. c. pag. 344 sqq.

Wenn die Apologeten dem heidnischen Vorwurf gegenüber, die Christen hätten 2121. Inwiefern die Apologeten sagen, die Christen hätten kein Opfer.
keinen Altar und keine Opfer, öfters bloß erwidern, daß sie allerdings kein Opfer wie die Heiden besäßen, sondern Gott das Opfer des Gebetes und ein geistiges Opfer darbrächten, so ist hierbei allerdings das eucharistische Opfer, obwohl es nicht ausgeschlossen ist, aus Gründen der Arkandisciplin verborgen. Wo sie dagegen die Rücksicht auf die Arkandisciplin beiseite setzen, schildern sie unverhohlen das hl. Meßopfer, wie sie auch dessen Vorzug vor den jüdischen Opfern preisen. So bezeichnet auch der heil. Irenäus (Adv. haer. l. 4 c. 17) die Eucharistie als das von Malachias geweissagte reine Opfer und als das Opfer des Neuen Testamentes;

III. aus den Liturgien. Alle Liturgien, auch die ältesten, auch 2122. Die Liturgien und Lehrentscheidungen d. Kirche über das eucharistische Opfer.
die jener Kirchengemeinschaften, welche von der römischen Kirche sich getrennt haben, zeugen für die Eucharistie als ein wahres, eigentliches, immerwährendes, unblutiges Opfer, ein Lob-, Dank-, Sühn- und Bittopfer, in dem Christus der Herr selbst Gott dargebracht wird. Hierher gehören auch die Altäre und die bekannten Bilder des Meßopfers in den Katakomben;

IV. aus den Lehrentscheidungen der Kirche. Das erste allgemeine Konzil von Nicäa verbietet den Diakonen, einem Priester die heilige Kommunion zu reichen, quia nec regula nec consuetudo tradidit, ut ab his, qui potestatem non habent offerendi, illi, qui offerunt, Christi corpus accipiant (Can. 18). Das vierte Laterankonzil erklärt: Idem ipse sacerdos est sacrificium Jesus Christus, cuius corpus et sanguis sub speciebus panis et vini veraciter continentur. Das Konzil von Trient endlich hat außer dem schon (n. 2109) erwähnten Anathem noch folgendes ausgesprochen: Si quis dixerit, illis verbis: Hoc facite in meam commemorationem, Christum non instituisse Apostolos sacerdotes; aut non ordinasse, ut ipsi aliique sacerdotes offerrent corpus et sanguinem suum, anathema sit. Sess. 22 de sacrif. can. 2.

§ 197. Theologische Erörterung.

Vgl. *Franzelin*, De SS. Euchar. sacrif. Thes. 11 sqq.; Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. I § 79 ff.

I. Für die Existenz des eucharistischen Opfers sprechen 2123. Kongruenzgründe für das eucharistische Opfer.
Kongruenzgründe.

1. Sowohl nach dem Naturgesetz (S. Th. 2. 2 q. 85 a. 1), wie nach dem Gesetz des Alten Testamentes und überhaupt der Tradition und Überzeugung aller Völker ist das Opfer der Religion wesentlich. Daher konnte die vollkommene Religion, welche Natur und Gesetz im Neuen Testamente nicht aufgehoben, sondern erfüllt hat, auch das Opfer nicht aufheben, sondern muß vielmehr ein vollkommenes Opfer und Priestertum besitzen.

2. Dieses vollkommene Opfer und der vollkommene Priester zugleich ist Christus, der, um sich als stellvertretendes Opfer für uns darzubringen,

Mensch geworden ist und dieses Opfer am Kreuze blutiger Weise vollbracht hat. Nun ist aber die Eucharistie eingesetzt, um uns Christus in der Totalität seines Lebens und Wirkens sakramentalisch zu vergegenwärtigen. Wie könnte daher der Kern seines Wirkens, sein Opfer, ausgeschlossen sein? So kongruent es demnach ist, daß Christus durch die reale Präsenz sich den Menschen schenkt, ebenso kongruent ist der Opfercharakter der Eucharistie. Vgl. Gihr a. a. O. § 79.

2124. Die Eucharistie erfüllt alle Bedingungen eines wahren Opfers.

II. Die Eucharistie besitzt alle Erfordernisse zu einem wahren und eigentlichen Opfer, wie dieselben oben (n. 2103 ff.) aufgestellt wurden.

1. Die Opfergabe in der heiligen Messe ist nicht Brot und Wein, auch nicht die Gestalten des Brotes und Weines an sich, sondern Christus, d. h. sein Leib und sein Blut unter diesen Gestalten. Durch die Gestalten aber ist der Leib und das Blut Christi im Sakrament für uns eine res *sensibilis et permanens.*

2. Der Priester, der diese Gabe opfert, ist Christus; er ist vere et proprie *principalis* offerens. Wie er aber als Opfergabe vermittelst der eucharistischen Gestalten sichtbar sich darstellt, so vollzieht er auch die Opferhandlung durch den Dienst seines sichtbaren Stellvertreters, des Priesters, des sacerdos *secundarius* et ministerialis. Mit der Einsetzung des neutestamentlichen Opfers hat Christus auch zugleich das Priestertum des Neuen Bundes eingesetzt.

3. In dem Meßopfer findet eine eigentliche Opferhandlung statt, nicht eine bloße *oblatio.* Durch die Opferhandlung wird in der heiligen Messe die Opfergabe real verändert oder vernichtet. Worin diese Opferhandlung besteht in der Eucharistie, wird gleich näher untersucht werden.

4. Daß das Meßopfer Gott allein dargebracht wird, versteht sich von selbst. Der Gottmensch selbst opfert sich für die Menschheit seinem himmlischen Vater auf.

2125. Die hl. Messen zu Ehren der Heiligen.

In den Messen zu Ehren der Heiligen wird das Opfer nicht den Heiligen dargebracht; das wäre Wahnwitz und Blasphemie. Es wird vielmehr in solchen Messen Gott für die den Heiligen verliehenen Gnaden gedankt und auch zu Ehren der Heiligen die Messe appliziert. Durch diese specielle Applikation gereicht nämlich die heilige Messe speciell zur Ehre der Heiligen und zu einer accessorischen Vermehrung ihrer Freude, wie auch umgekehrt durch die Kommemoration der Heiligen die Ehre Christi vermehrt wird, indem in den Heiligen Christi Ehre verkündet wird und die Heiligen zu seinem Lobe, zumal im heiligen Sakrament und heiligen Meßopfer, aufgefordert werden. Daher hat das Konzil von Trient mit Recht folgendes Anathem ausgesprochen: Si quis dixerit, imposturam esse, Missas celebrare in honorem Sanctorum et pro illorum intercessione apud Deum obtinenda, sicut Ecclesia intendit, anathema sit. Sess. 22 de sacrif. can. 5.

2126. Die Konsekration ist die eigentliche Opferhandlung und das Wesen der hl. Messe.

III. Die eigentliche Opferhandlung in der heiligen Messe ist die Konsekration.

1. Die Konsekration ist jener Akt, den Christus selbst vollbringt. Der Priester erscheint nur als minister Christi, indem er die Worte der Konsekration in der Person Christi ausspricht. Den Akt der eigentlichen Opferhandlung muß aber der principalis offerens setzen. Da außer der Konsekration der Hohepriester Christus einen Akt in der heiligen Messe nicht setzt, so muß in der Konsekration allein das Wesen des Meßopfers bestehen. Übrigens wird gerade in der Konsekration das wiederholt, was Christus bei der Einsetzung der Eucharistie gethan hat.

2. Daher lehren auch die Theologen mit verschwindend kleiner Ausnahme, daß das Wesen des Meßopfers in der Konsekration besteht, oder daß die Konsekration die eigentliche Opferhandlung ist. Consecratio chrismatis vel cuiuscunque alterius materiae non est sacrificium, sicut consecratio Eucharistiae. S. Th. 3 q. 82 a. 4 ad 1. Consecratione huius sacramenti sacrificium offertur. L. c. a. 10. Hoc sacramentum perficitur in consecratione Eucharistiae, in qua sacrificium Deo offertur. L. c. ad 1.

3. Die Opferhandlung der heiligen Messe besteht also nicht 2127.

2127. Offertorium, Oblation und Fraktion, Kommunion konstituieren nicht das Wesen des Meßopfers.

a. im Offertorium, in welchem die Kirche die oblata, nicht wie im Alten Testament als Opfergaben aus der Natur, sondern als Materie des Sakramentes zur sakramentalischen Wandlung darbringt;

b. in der Oblation oder auch der Fraktion der Brotsgestalten und deren Vermischung mit dem Kelche nach der Wandlung. Diese Akte können schon um deswillen nicht das Wesen des Meßopfers konstituieren, weil sie von der Kirche angeordnet sind und nicht von Christus, dessen Akte sie folglich auch nicht sein können. Die Kirche schließt sich vielmehr in diesen Handlungen dem Opferakte Christi an und bringt den Leib und das Blut des Herrn durch den Priester Gott dar;

c. in der Kommunion. Wohl aber gehört sie zur Integrität des Opfers, nämlich als das Opfermahl, durch welches sich die Opfernden die Früchte des Opfers im vollsten Maße aneignen.

Diese Behauptung ist gegen die Ansicht einiger Theologen gerichtet, das Wesen des Meßopfers bestehe in der Konsekration und Kommunion zugleich. Die Anhänger dieser Meinung stützen sich darauf, in der Konsekration allein sei nicht die dem Opfer wesentliche Immutation oder Destruktion zu finden; dieselbe erfolge vielmehr in der Kommunion, in welcher der durch die Konsekration zur Destruktion bestimmte sakramentale Christus infolge der mit dem Genusse verbundenen Veränderungen der Gestalten sein sakramentales Sein verliere. Diese Ansicht ist indes zu verwerfen.

2128. Warum die Kommunion nicht das Wesen, sondern nur integrierender Bestandteil des Meßopfers ist.

α. Das Opfermahl setzt die eigentliche Opferhandlung voraus. 2128.

β. Die durch die heilige Kommunion eintretende Destruktion bezieht sich nur auf die sakramentalen Gestalten, aber nicht auf den in der Eucharistie gegenwärtigen Christus.

γ. Bei der Kommunion handelt der Priester nicht in der Person Christi, wie bei der Konsekration, weshalb auch zum Empfange der Kommunion eine von Christus übertragene Gewalt nicht notwendig ist.

Wenn die Kommunion auch nicht zum Wesen des Meßopfers gehört, so ist sie doch ein integrierender Bestandteil desselben, der das Opfer nach der Anordnung Christi vervollständigt. Die Kommunion ist daher ein lege *divina* bestimmter Teil des Meßopfers, woraus sich verschiedene Vorschriften der Rubriken erklären. Über die inneren Gründe für die Kommunion des Priesters in der heiligen Messe s. S. Th. 3 q. 82 a. 4.

IV. Inwiefern findet in der Konsekration eine Immutation oder Destruktion der Opfergabe statt? Diese Frage wird von den Theologen verschieden beantwortet.

2129. Die durch die Konsekration bewirkte Immutation der Opfergabe nach Suarez.

1. Suarez, mit dem Scheeben ungefähr übereinstimmt, unterscheidet die sekundäre und primäre Opfergabe. Brot und Wein nennt er die sekundäre, den Leib und das Blut Christi die primäre Opfergabe. Die Konsekration ist nun die Opferhandlung, welche die Immutation oder Destruktion der Opfergabe hervorbringt, insofern sie die sekundäre Opfergabe, Brot und Wein, ihrem Wesen nach verwandelt, und die primäre, den Leib und das Blut Christi, sakramentalisch gegenwärtig setzt. Die durch das Wesen des Opfers bedingte Veränderung betrifft demnach die sekundäre und primäre Opfergabe. 2129.

2130. Ansicht des Vasquez.

2. Nach Vasquez liegt der Opferakt um deswillen in der Konsekration, weil durch sie Christus unter den getrennten Gestalten gegenwärtig wird, und die getrennten Gestalten das blutige Kreuzesopfer darstellen. Hiermit ist jedoch lediglich erklärt, wie das Meßopfer ein sacrificium *relativum* oder *commemorativum* ist; da das Meßopfer aber auch ein sacrificium *absolutum* ist, läßt die Meinung des Vasquez unsere Frage, inwiefern die Konsekration die dem sacrificium *absolutum* zukommende Opferhandlung ist, ganz und gar unbeantwortet. Indes glauben manche, Vasquez habe im wesentlichen mit anderen Theologen übereingestimmt, deren Ansicht wir gleich (n. 2133) auseinandersetzen werden.

2131. Kardinal Cienfuegos.

3. Eine merkwürdige Ansicht vertritt Kardinal Cienfuegos. Nach ihm lebt der eucharistische Heiland durch ein Wunder einige Augenblicke nach der Konsekration auch ein sensitives Leben, verzichtet dann aber darauf bis zur Vermischung der beiden Gestalten. In dieser freiwilligen Hingabe des sensitiven Lebens erblickt der Kardinal die eigentliche Opferhandlung. Diese eigenartige Auffassung entbehrt indes jeglicher Begründung und fand auch nirgends Vertreter. — Weit wichtiger als die bis jetzt genannten sind zwei andere Erklärungen.

2132. Die Immutation ist nach Lugo die Versetzung in den sakramentalen Zustand, der ein annihilatio bedeutet.

4. Lugo und mit ihm Kardinal Franzelin und namhafte andere Theologen wollen die Konsekration als Opferakt betrachtet wissen, insofern sie Christus in den sakramentalen Zustand versetzt. In der sakramentalen Seinsweise besitzt der verklärte Christus nicht seine konnaturale, aktuelle Ausdehnung und daher auch nicht die Fähigkeit, seine äußeren Sinne zu gebrauchen. Vgl. n. 2059. Dies alles sind Konsequenzen der sakramentalen Seinsweise ad modum substantiae, die nur durch ein Wunder aufgehoben werden können. Der sakramentale Zustand des Heilandes ist daher im Vergleich zum konnaturalen und verklärten wahrhaft eine annihilatio und destructio.

Gegen diese Ansicht hat man besonders geltend gemacht, wenn sie wahr sei, vollziehe sich das Opfer auch durch eine Konsekration. An und für sich allerdings; allein die Bestimmung des Opferritus hängt wesentlich von der göttlichen Anordnung ab; nach göttlichem Gesetz muß aber das Meßopfer mit doppelter Konsekration gefeiert werden. Diese göttliche Anordnung beruht aber darauf, daß das Meßopfer auch ein relatives Opfer ist und das Kreuzesopfer darstellen soll. Dies geschieht aber durch die doppelte Konsekration. Da nun das Meßopfer auch wesentlich ein relatives Opfer ist, so ist ihm auch die doppelte Konsekration wesentlich.

Auch was sonst gegen diese Erklärung vorgebracht wird, ist nicht derart, daß sie nicht als wahrscheinlich bezeichnet werden könnte.

2133. Die Konsekration als mystische Tötung, mactatio mystica.

5. Ebenso wahrscheinlich ist folgende Theorie. In der heiligen Messe wird der Opferakt, den Christus am Kreuze blutiger Weise vollbrachte, wahrhaft und wirklich durch die Konsekration in sakramentaler oder unblutiger Weise wiederholt. Da nämlich durch die Konsekration vi verborum et veritate sacramenti das Brot in den Leib und der Wein in das Blut Christi verwandelt wird und mithin, obwohl unter jeder der beiden Gestalten ex naturali concomitantia der ganze, in der Glorie lebende Christus gegenwärtig ist, dennoch *sacramentaliter* der Leib und das Blut Christi von einander getrennt sind, wie sie im blutigen Kreuzestod *naturaliter* getrennt waren, so ist wirklich die Konsekration eine sakramentale oder mystische Opferung, Tötung, Schlachtung, *mactatio mystica* des Lammes Gottes, durch welche dessen natürliche oder blutige Opferung am Kreuze nicht bloß symbolisiert, sondern sakramental erneuert und objektiv vergegenwärtigt wird. Daher ist der Ausdruck, dem wir so oft bei den Vätern begegnen, vollständig berechtigt, nämlich Christus, obwohl seiner natürlichen Seinsweise nach ewig in der Glorie lebend, sterbe

in sakramentaler Weise fort und fort auf dem Altare. In se ipso immortaliter vivens, iterum in hoc sacramento moritur. Schon vom heil. Gregor von Nazianz werden die Worte der Konsekration *gladius* genannt: Dei cultor sanctissime, ne cuncteris et orare et legatione fungi pro nobis, quando verbo Verbum attraxeris, quando incruenta sectione secaveris corpus et sanguinem dominicum, vocem adhibens pro gladio. Ep. 171. Diese Erklärung, der sehr viele Theologen, auch unserer Tage, beipflichten, entbehrt nicht der Schwierigkeiten, aber auch nicht der Wahrscheinlichkeit. Gewiß ist, daß die heilige Messe ein eigentliches Opfer ist; dies Geheimnis zu ergründen und den wesentlichen Opferakt zu bezeichnen, wird dem menschlichen Verstande immer unmöglich bleiben.

V. Das Wesen des eucharistischen Opfers ergibt sich noch vollständiger aus seinem Verhältnis einesteils zum Kreuzesopfer und anderenteils zum himmlischen Opfer.

2134. Kreuzesopfer u. Meßopfer in ihrem Verhältnis zu einander.

1. Das Kreuzesopfer und das Meßopfer sind dem Wesen nach identisch. Es ist in beiden dieselbe Opfergabe, derselbe Priester, derselbe Akt der vollkommensten Selbstaufopferung zu demselben Zwecke, nämlich zur Verherrlichung Gottes und zum Heile der Menschen. Verschieden ist nur die Weise der Opferung: dort am Kreuze vollzieht sie sich durch den natürlichen Tod, hier durch die sakramentale Konsekration, die einen mystischen Tod oder nach Lugo eine *exinanitio* bedingt.

Beide aber stehen zu einander in dem Verhältnis, daß das sakramentale Opfer schlechthin von dem Kreuzesopfer abhängt, dessen sakramentale Erneuerung und Feier es ist. Es bewirkt also nicht ursprünglich oder nochmals in meritorischer Weise die Erlösung der Welt, noch ist es irgendwie eine Ergänzung der am Kreuze vollbrachten und absolut vollendeten Satisfaktion oder der am Kreuze erworbenen Verdienste. Am Kreuze hat Christus sein ganzes Erlösungswerk vollendet, und nur in statu viae konnte er es. Im eucharistischen Opfer dagegen ist dieses eine Kreuzesopfer Christi wahrhaft gegenwärtig, und dessen Früchte werden in der ganzen Kirche in der später näher anzugebenden Weise den Gläubigen durch das Meßopfer zugewendet.

2135. Verhältnis des Meßopfers zur interpellatio Christi.

2. Ähnlich verhält sich das Meßopfer zur *interpellatio Christi* im Himmel (*Hebr.* 7, 25; 9, 24; *Rom.* 8, 34; *Apoc.* 5, 6) oder, was dasselbe ist, zu seinem himmlischen Priestertum und Opfer. Christus ist ewig Priester und verwaltet ein ewiges Priestertum (*Hebr.* 7, 25; 5, 6 sqq.; 6, 20; 7, 24; 8, 2), indem er das von ihm in statu viatoris dargebrachte Opfer ewig in der Glorie dem Vater darbringt und für uns geltend macht.

Dasselbe geschieht nun in der heiligen Messe, nur mit dem Unterschiede, daß hier die Darstellung und Geltendmachung des Kreuzesopfers nicht, wie in der Glorie, in einem ununterbrochenen ewigen Akte sich vollzieht, sondern, unserer Zeitlichkeit und unseren Bedürfnissen angemessen, in einzelnen, aber unter einander dem Wesen nach identischen, diskontinuierlichen Handlungen, nämlich in all den einzelnen heiligen Messen, und daß die Weise der Opferung, wie nicht die blutige, so auch nicht die himmlische, sondern die, eine eigentümliche Herablassung und Selbstentäußerung des Heilandes in sich schließende sakramentale ist. So ward das Opfer, das Christus in der Fülle der Zeit dargebracht hat, und das er in der Ewigkeit dem Vater

darstellt, der Kirche gegeben, damit sie es in aller Zeit bis ans Ende der Welt durch die Priester hier auf Erden zu ihrem und aller ihrer Glieder Nutzen darbringe und geltend mache.

§ 198. Natur, Wert, Früchte und Wirkungsweise des heiligen Meßopfers.

Vgl. *Franzelin,* De SS. Euchar. sacrif. Th. 12 sq.; Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. I § 84 ff.

2136. Die hl. Messe ein Lob-, Dank-, Sühn- und Bittopfer.

I. Das heilige Meßopfer ist nicht bloß ein Lob- und Dankopfer oder latreutisch und eucharistisch, sondern auch ein Sühn- und Bittopfer oder propitiatorisch und impetratorisch. Dies ist Dogma; denn das Konzil von Trient erklärt: Si quis dixerit, Missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium, vel soli prodesse sumenti; neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere, anathema sit. Sess. 22 de sacrif. can. 3. Vgl. cap. 2.

2137. Der Charakter der hl. Messe als Lob- und Dankopfer folgt aus dem Begriff des Opfers.

1. Daß das heilige Meßopfer ein Lobopfer ist zu Ehren des Allerhöchsten, folgt aus dem Begriff des Opfers; inwiefern es auch zu Ehren der Heiligen dargebracht wird, wurde oben (n. 2123) gesagt. Auch der Charakter des Meßopfers als Dankopfer liegt im Begriff des Opfers selbst und ward deshalb auch von den Protestanten nicht angefochten.

2. Dagegen ist diesen Irrlehrern gegenüber vor allem zu beweisen und zu erklären, daß das Meßopfer auch ein Sühnopfer ist.

2138. Daß die hl. Messe ein Sühnopfer ist, zeigen die Vorbilder des Alten Testamentes;

a. Unter den Beweisen für diesen Glaubenssatz sind folgende besonders hervorzuheben.

α. Die Opfer des Alten Testamentes waren vorzugsweise Sühnopfer, *pro peccatis.* An die Stelle der alttestamentlichen Opfer tritt aber im Neuen Testament die Eucharistie, die daher ebenfalls propitiatorischen Charakter haben muß, und zwar um so mehr, als andernfalls das eucharistische Opfer weniger vollkommen wäre, als der alttestamentliche Opferkultus, die im Verhältnis von Wirklichkeit und Vorbild zu einander stehen. Illis sacrificiis, quae pro peccatis offerebantur, unum hoc sacrificium significabatur, in quo vera fit remissio peccatorum. *August.*, In Levit. q. 57.

die Worte der Einsetzung;

β. In den Worten der Einsetzung bezeugt Christus ausdrücklich von dem Kelche, er werde ausgegossen in remissionem peccatorum *(Luc.* 22, 20; *Matth.* 26, 28), und hiermit den Charakter eines Sühnopfers von dem Opfer, das er mit diesen Worten feiert. Nach dem Apostel aber ist der Priester gesetzt, ut offerat sacrificia pro peccatis (*Hebr.* 5, 1). So gewiß es daher im Neuen Testament ein Priestertum und ein Opfer gibt, ebenso gewiß hat dieses Opfer auch die Natur eines Sühnopfers.

die Väter;

γ. Daher haben auch die hl. Väter das Meßopfer stets als propitiatorisch betrachtet. So belehrt der hl. Cyrillus von Jerusalem die Katechumenen über die heilige Messe: Oramus pro omnibus, qui inter nos vita functi sunt; maximum hoc credentes adiumentum illis animabus fore, pro quibus oratio defertur, dum sancta et perquam tremenda coram iacet victima. Cat. myst. 5 n. 10. Quoties Christo hostiam suae passionis offerimus, toties nobis ad absolutionem nostram passionem illius reparamus. *Gregor. M.*, Hom. 37 n. 7.

δ. Auch alle Liturgien betrachten die heilige Messe als Sühnopfer. In der Liturgie des heil. Chrysostomus betet der Priester: Offerimus tibi hoc incruentum sacrificium pro peccatis nostris et ignorantiis populi. Vgl. *Franzelin*, l. c. pag. 365. *die Liturgien.*

ε. Übrigens ist das Meßopfer identisch mit dem Kreuzesopfer und muß darum propitiatorisch sein wie dieses. Jedoch ist das Meßopfer in einer ganz anderen Weise Ursache unserer Versöhnung und Begnadigung, als das Kreuzesopfer. Am Kreuz hat Christus Genugthuung geleistet und das Heil uns verdient. Diesen meritorischen und satisfaktorischen Charakter hatten selbstverständlich nur die Akte, welche Christus bei der Einsetzung und ersten Feier der Eucharistie in statu viae setzte, mit welcher, wie mit dem Kreuzesopfer allerdings alle heiligen Messen eins sind. Denn nur in statu viae konnte der Erlöser verdienen, und alle in demselben gesetzten Akte sind meritorisch und satisfaktorisch. In der heiligen Messe dagegen wendet der in statum gloriae eingegangene Heiland uns durch das sakramentale Opfer seine am Kreuze konsummierte Genugthuung und Verdienste zu. Die nämliche Wahrheit drückt man auch aus, indem man sagt, die heilige Messe wirke im Unterschied vom Kreuzesopfer nicht modo *meritorio*, sondern modo *impetratorio*. Es wird daher die heilige Messe keineswegs in demselben Sinne wie das Kreuzesopfer propitiatorisch und satisfaktorisch genannt, sondern nur insofern, als sie die am Kreuze vollbrachte Satisfaktion und die daraus entspringende Nachlassung von Sünde und Strafe uns zuwendet. Nur in diesem Sinne heißt es auch z. B. in der Oration des 9. Sonntags nach Pfingsten: Quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur. Vgl. S. Th. 3 q. 83 a. 1. *2139. Unterschied zwischen Kreuzesopfer und Meßopfer in ihrem propitiatorischen Charakter.*

b. Die propitiatorische Wirksamkeit der heiligen Messe erstreckt sich auf die Sünde und auf die Sündenstrafe.

α. In Bezug auf die Nachlassung der Sünde gilt folgendes. *2140. Wie Sünden durch das Meßopfer nachgelassen werden.*

αα. Todsünden werden durch das Meßopfer nicht ex opere operato wie durch die Sakramente nachgelassen, sondern nur mittelbar, indem nämlich der Sünder durch die heilige Messe auf die Rechtfertigung disponierende Gnaden und selbst die Gnade einer vollkommenen Reue erlangen kann. So erklärt das Konzil von Trient diese propitiatorische Wirksamkeit des Meßopfers: Huius oblatione placatus Dominus gratiam et donum poenitentiae concedens, crimina et peccata, etiam ingentia dimittit. Sess. 22 de sacrif. cap. 2. Vgl. *Franzelin*, l. c. pag. 375 sq.

ββ. Auch läßliche Sünden werden nach der wahrscheinlicheren Meinung nur mittelbar nachgelassen, nämlich durch die Verleihung von Gnaden, mit welchen der Mensch Nachlassung läßlicher Sünden erlangt.

β. Kraft der zugewendeten Genugthuung Christi werden durch die heilige Messe auch zeitliche Sündenstrafen bereits vergebener Sünden nachgelassen. Vgl. S. Th. 3 q. 79 a. 5. Daß insbesondere durch das Meßopfer auch die zeitlichen Sündenstrafen der Seelen im Fegfeuer nachgelassen werden, wird gelehrt *2141. Nachlassung zeitlicher Sündenstrafen durch die hl. Messe. Seelen im Fegfeuer.*

αα. von der heiligen Schrift. Judas der Machabäer läßt ein Sühnopfer für die Verstorbenen darbringen. Vgl. 2 *Mach.* 12, 43 sqq. Wenn die Opfer des Alten Testamentes satisfaktorische Kraft für die Ver-

storbenen hatten, so muß das in jeder Beziehung vollkommene Opfer des Neuen Bundes sie um so mehr haben;

ββ. von den hl. Vätern, wie wir oben (n. 2135) schon vom heil. Cyrillus von Jerusalem gehört haben, und allen Liturgien. So heißt es in der syrischen Liturgie: Offeram tibi incruentum hoc et rationabile sacrificium in . . . . requiem et refrigerium patrum nostrorum, qui obdormierunt;

γγ. von der Kirche durch ihre Praxis, wie auch durch ausdrückliche Lehrentscheidungen. Non solum pro fidelium vivorum peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus, sed et pro defunctis in Christo nondum ad plenum purgatis rite iuxta Apostolorum traditionem offertur. *Conc. Trident.*, Sess. 22 de sacrif. cap. 22; vgl. can. 3.

2142. Die hl. Messe als Bittopfer. 3. Die heilige Messe ist ein Bittopfer zur Erlangung übernatürlicher Gnaden und natürlicher Gaben. Als solches wurde es in der Kirche von jeher praktisch und theoretisch betrachtet. Seine Katechumenen belehrte schon der heil. Cyrillus von Jerusalem: Super illam propitiationis hostiam obsecramus Deum pro communi ecclesiarum pace, pro recta mundi compositione, pro imperatoribus, pro militibus et sociis, pro iis, qui infirmitatibus laborant, pro his qui afflictionibus premuntur, et universim pro omnibus, qui opis indigent, precamur nos omnes et hanc victimam offerimus. Cat. myst. 5 n. 8.

2143. Wert und Frucht der hl. Messe. II. Aus der Identität des Meßopfers mit dem Kreuzesopfer ergibt sich auch, daß der objektive Wert der heiligen Messe (*valor* missae) unendlich ist, da ja Christus selbst, wie am Kreuz, so in der heiligen Messe Opferpriester und Opfergabe ist.

Von diesem unendlichen objektiven Werte ist aber der Wert der Wirkung des Meßopfers in uns oder die Frucht der heiligen Messe als Sühn- und Bittopfer (*fructus* missae) zu unterscheiden. Diese Wirkung ist endlich und besteht in gewissen Gnaden und Wohlthaten Gottes (gratiae *creatae*), welche in einem bestimmten Maße an jede einzelne heilige Messe nach dem Wohlgefallen Gottes geknüpft sind. Ist daher der Wert der heiligen Messe bezüglich der Wirkung in uns *quoad sufficientiam* unendlich, so ist er doch *quoad efficaciam* endlich, da kein Geschöpf eine unendliche Wirkung aufzunehmen im stande ist.

2144. Die Früchte der hl. Messe in weiterem und engerem Sinne. III. Fragt man nun, worin diese fructus missae bestehen, so kann man wegen des Wertes der heiligen Messe und ihrer Identität mit dem Kreuzesopfer mit voller Wahrheit sagen, sie sei die Quelle aller Gnaden, welche überhaupt von Christus der Menschheit zufließen, also auch derjenigen, die uns durch sämtliche Sakramente mitgeteilt werden. Allein wenn man von den Früchten der heiligen Messe spricht, versteht man darunter im engeren Sinne jene Gnaden und Gaben, welche aus dem heiligen Meßopfer als Sühn- und Bittopfer uns zukommen, wie wir vorhin (n. 2137 ff.) gesehen haben.

2145. Die Früchte des Meßopfers in ihrer Verschiedenheit für die einzelnen. Wie das Kreuzopfer, so gereicht jedes heilige Meßopfer allen, die dessen irgendwie empfänglich sind, den Lebenden und Abgestorbenen, mit einziger Ausnahme der Verdammten, zum Besten, jedoch in verschiedener Weise, je nachdem sie zu Christus, zur Kirche und zum Meßopfer in Beziehung stehen.

Kraft der Intention Christi kommt die heilige Messe in vorzüglicher Weise und unmittelbar zu gute dem mystischen Leib Christi, der Kirche

und ihren Gliedern. Daher wird auch für diese in besonderer Weise gebetet. Unter diesen kommt das Opfer wiederum in besonderer Weise dem Priester zu gut, der es darbringt, und den Gläubigen, die an ihm teilnehmen, sei es durch bloße Beiwohnung, sei es in der vollkommensten Weise durch die sakramentale Kommunion. Aber auch die toten Glieder der Kirche und die, welche nicht Glieder der Kirche sind, die Ungläubigen, Häretiker, Schismatiker und Exkommunizierten haben teil an den Früchten der heiligen Messe, insofern dieselbe ihnen Gnaden der Bekehrung erwirkt. Auch hierfür wird jede heilige Messe indirekt insofern aufgeopfert, als sie dargebracht wird für die Ausbreitung und Pacifikation der Kirche und demnach für die Bekehrung jener. Kraft der besonderen Intention des Priesters endlich kommt die heilige Messe in einer besonderen Weise denen zu gut, für welche sie appliziert wird.

Man unterscheidet demnach eine dreifache Frucht der heiligen Messe. 2146. Fructus generalis, specialissimus, specialis.

1. Diejenigen Früchte, welche allen Gliedern des mystischen Leibes Christi und indirekt allen Menschen zukommen, nennt man fructus *generales*. Manchmal heißt diese allgemeinste Wirkung der heiligen Messe auch fructus *generalissimus*, während als fructus *generalis* die Frucht bezeichnet wird, die jenen zu teil wird, welche der heiligen Messe beiwohnen oder an der Darbringung des Opfers in besonderer Weise beteiligt sind.

2. Die besondere Frucht, welche der Priester für sich gewinnt, ist der fructus *specialissimus*.

3. Fructus *specialis*, auch *medius* oder *ministerialis* genannt, ist diejenige Frucht des Meßopfers, welche jenen zukommt, für welche der Priester es darbringt oder appliziert.

Daß eine solche specielle Applikation bei der heiligen Messe statthaft und wirksam ist, ergibt sich namentlich 2147. Die Applikation der hl. Messe nach Schrift, Praxis, sowie Lehre der Kirche und nach der Natur der Sache.

a. aus den Vorbildern im Alten Testament. Die vorbildlichen Opfer des Alten Bundes wurden auch für einzelne dargebracht;

b. aus der von den Vätern und der gesamten Tradition bezeugten Übung der Kirche von den ältesten Zeiten an.

c. aus den Aussprüchen der Kirche.

α. Das Konzil von Trient gebietet den Seelsorgern, die heilige Messe an gewissen Tagen für ihre Gemeinde darzubringen. (Sess. 23 de reform. cap. 1). Benedikt XIV. legt dies in der Encyklika *Cum semper* vom 19. August 1744 dahin aus, die Pfarrer seien verpflichtet, für ihre Gemeinden den fructus *medius* zu applizieren.

β. Die Bulle *Auctorem fidei* verwirft die Behauptung der Synode von Pistoja, daß die specielle Applikation der heiligen Messe ein Irrtum sei und in die Rechte Gottes eingreife (Prop. 30), als falsa, temeraria, perniciosa, Ecclesiae iniuriosa, inducens in errorem alias damnatum in Wicleffo. Das Konzil von Konstanz hatte nämlich die Behauptung Wiclefs verworfen: Speciales orationes, applicatae uni personae per praelatos vel religiosos, non plus prosunt eidem quam generales, ceteris paribus (Art. 19);

d. aus der Natur der Sache. Es entspricht der göttlichen Heilsordnung, daß wir durch das Gebet, insbesondere aber durch das vorzüglichste Gebet, das Bittopfer, nicht bloß im allgemeinen, sondern auch im einzelnen Gnaden und Wohlthaten uns erwerben.

IV. Wie bringt die heilige Messe diese Früchte hervor?

2148. Die objektive Impetrierung der Früchte des Meßopfers. 1. Objektiv oder an sich werden diese Früchte impetriert

a. *primario* et *principaliter* durch die Kraft des sakramentalen Opfers in seiner Eigenschaft als Werk Christi, also ex opere *operato* und demnach unabhängig von der Würdigkeit des celebrierenden Priesters und der beiwohnenden Gläubigen;

b. *secundario* und accessorisch

α. durch die liturgischen Handlungen und Gebete der Kirche, ex opere *operantis* Ecclesiae oder auch *quasi* ex opere operato;

β. durch das Privatgebet des Priesters und der teilnehmenden Gläubigen. Diese Früchte sind also von der Würdigkeit und Andacht des Priesters und der Gläubigen, wie auch von der Anzahl der letzteren abhängig, wobei aber nicht zu übersehen ist, daß das Werk des Priesters und der Gläubigen aus dem heiligen Opfer eine besondere Kraft schöpft.

2149. Die subjektive Aneignung der Früchte des Meßopfers. 2. Von dieser objektiven Impetrierung der Früchte des heiligen Meßopfers ist zu unterscheiden deren subjektive Aneignung seitens derjenigen, denen diese Früchte zugewendet werden.

a. Ohne jegliche Disposition und Mitwirkung können denselben selbstverständlich nur natürliche Güter und zuvorkommende Gnaden zufließen.

b. Dagegen hängt selbstverständlich die Wirksamkeit dieser Gnaden und somit namentlich die Vermehrung der heiligmachenden Gnade von deren Disposition und Mitwirkung ab.

c. Die Nachlassung zeitlicher Strafen ist durch den Gnadenstand und die sonst erforderlichen anderweitigen Dispositionen dessen bedingt, dem sie zu teil werden soll. Das Maß des Nachlasses der Strafen ist bei den Seelen des Fegfeuers nach den Ratschlüssen der Barmherzigkeit Gottes bestimmt.

2150. Ob die hl. Messe ihre Früchte unfehlbar hervorbringt. Anm. Aus dem Gesagten ergibt sich auch die Antwort auf die Frage, ob die heilige Messe als Sühn- und Bittopfer ihre Früchte unfehlbar hervorbringe. Die Früchte der heiligen Messe, zu deren Erlangung die freie Mitwirkung des Menschen notwendig ist, sind nicht unfehlbar, während andere bei dem Vorhandensein der notwendigen Disposition unfehlbar hervorgebracht werden. Zeitliche Güter erwirkt die heilige Messe nur unter der Bedingung, daß sie zum ewigen Heile notwendig oder nützlich sind.

Scholion. Die sogenannte Privatmesse, *missa privata*.

2151. Wie der Priester u. die Gläubigen das Meßopfer darbringen. Doppelte Eigenschaft d. Priesters im Meßopfer. 1. Da Christus der offerens primarius, der Priester an Christi Statt der offerens secundarius et ministerialis des Meßopfers ist, so versteht es sich von selbst, daß der Priester allein im eigentlichen Sinne des Wortes das sakramentale Opfer darbringt. Una eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio. *Conc. Trident.*, Sess. 22 de sacrif. cap. 2.

Die Gläubigen und die Kirche bringen also das heilige Meßopfer nur im uneigentlichen Sinne durch den Priester dar, indem sie mit dem ausschließlich vom Priester durch die Konsekration vollbrachten Opfer Christi das Opfer ihres Gebetes darbringen und der Früchte des sakramentalen Opfers teilhaftig werden. Daher tritt der Priester selbst in doppelter Eigenschaft in der heiligen Messe auf, nämlich

a. als Stellvertreter Christi, und nur als solcher vollbringt er das Opfer im eigentlichen Sinne durch die Konsekration, und an dieser

Opferhandlung nimmt, weil sie ausschließlich ein Akt Christi ist, das Volk keinen Teil;

b. als Stellvertreter der Kirche und der Gläubigen, indem er zu deren Nutzen das Opfer darbringt und mit ihm die Gebete der Gläubigen im Namen der Gläubigen.

2. Hieraus folgen zwei Wahrheiten, die ebensovielen Irrtümern der Häretiker entgegengesetzt sind.

a. Zur Gültigkeit, Wirksamkeit und Erlaubtheit der heiligen Messe ist nicht erforderlich, daß außer dem Priester jemand in der heiligen Messe die heilige Kommunion empfängt, wie solches die Reformatoren behaupteten und daher alle Messen, in denen das nicht geschah, als unerlaubt, Privat- oder Winkelmessen, wie sie sagten, verwarfen. Diese Lehre war nur eine Konsequenz ihres Irrtums, der Opfer und Priestertum leugnete und die Eucharistie lediglich als Abendmahl betrachtete. 2152. Zur Gültigkeit und Erlaubtheit des Meßopfers ist die Kommunion der Gläubigen nicht notwendig, auch nicht die geistige Kommunion.

Diese Auffassung der Privatmessen ward vom Konzil von Trient verworfen: Si quis dixerit, Missas, in quibus solus sacerdos sacramentaliter communicat, illicitas esse ideoque abrogandas, anathema sit. Sess. 22 de sacrif. can. 8. Vorher (cap. 6) hatte das Konzil für die Rechtmäßigkeit der Privatmesse zwei Argumente angeführt, nämlich der Priester bringe die heilige Messe immer im Namen der ganzen Kirche und für alle Gläubigen dar, so daß jedes Meßopfer ein öffentlicher Akt sei, und ferner wenigstens geistiger Weise kommunizierten Gläubige in der heiligen Messe.

b. Aus dem letzten Argumente des Konzils wollten später manche folgern, solche Privatmessen, bei denen niemand wenigstens geistiger Weise kommuniziere, oder denen niemand beiwohne, seien unstatthaft. Allein auch diese Meinung, die gleichfalls auf einer Verkennung des Opfercharakters der heiligen Messe beruht und mit der beständigen Praxis der Kirche in Widerspruch steht, wurde von der Kirche, nämlich durch Pius VI. in der Bulle *Auctorem fidei* (Prop. 28) verworfen.

IV. Das Sakrament der Buße, der Ablaß und das Sakrament der letzten Ölung.

§ 199. Die Buße als Tugend.

Vgl. *Palmieri,* De poenitentia. Th. 1 sqq.; Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. II § 2.

Es ist zu unterscheiden die Buße, *poenitentia*, als Tugend und als Sakrament. Erstere steht zu letzterer in dem Verhältnis, daß sie einen Teil, nämlich in gewisser Weise die Materie des Sakramentes bildet. Daher soll zur Einleitung das Notwendigste über die Tugend der Buße gesagt werden. 2153. Buße als Tugend und als Sakrament.

I. Etymologisch heißt Buße (bass = gut) soviel als Gutmachung eines Unrechts. *Poenitentia* weist auf die Strafe, *poena*, hin und bezeichnet unmittelbar die Reue über ein Unrecht *(poenitet)*. Μετάνοια ist die Sinnesänderung, die mit der wahren Reue verbunden ist. 2154. Buße etymologisch. — Kein Affekt, sondern Habitus oder Akt des Willens.

Die Buße ist nicht bloß passio oder ein Affekt des sensus appetitivus, sondern ein Habitus, beziehungsweise ein Akt des Willens. Dolor vel tristitia dupliciter dicitur: uno modo secundum quod est passio quaedam appetitus sensitivi, et quantum ad hoc poenitentia non

est virtus, sed passio; alio modo secundum quod consistit in voluntate, et hoc modo est cum quadam electione; quae quidem si sit recta, necesse est, quod sit actus virtutis. . . . Pertinet autem ad rationem rectam, ut aliquis doleat, de quo dolendum est; quod quidem observatur in poenitentia, de qua nunc loquimur; nam poenitens assumit moderatum dolorem de peccatis praeteritis cum intentione removendi ea. Unde manifestum est, quod poenitentia, de qua nunc loquimur, vel est virtus vel actus virtutis. S. Th. 3 q. 85 a. 1.

2155. Die Buße als specielle Tugend. Und zwar ist die Buße jene specielle Tugend, kraft welcher der Mensch seine begangenen Sünden bereut, mit dem Willen nicht mehr zu sündigen und die schuldige Genugthuung für seine Sünden zu leisten. In diesem Sinne sagt auch das Konzil von Trient von der Buße: Fuit quidem poenitentia universis hominibus, qui se mortali aliquo peccato inquinassent, quovis tempore ad gratiam et iustitiam assequendam necessaria, illis etiam qui baptismi sacramento ablui petivissent, ut, perversitate abiecta et emendata, tantam Dei offensionem cum peccati odio et pio animi dolore detestarentur. Sess. 14 de poenit. cap. 1. Der heil. Thomas aber bezeichnet als specielle Eigentümlichkeit der Buße operari ad destructionem peccati praeteriti, in quantum est Dei offensa (S. Th. 3 q. 85 a. 2), und folgert aus derselben, daß die Buße eine specielle Tugend ist.

2156. Die Buße eine Species der Gerechtigkeit: unvollkommene Gerechtigkeit. Es ist aber die Buße, insofern sie wesentlich die Wiedergutmachung einer Gott zugefügten Beleidigung zum Gegenstand hat, eine Species der Gerechtigkeit, obwohl sie aus andern Tugenden hervorgehen und von denselben, z. B. von der Liebe, als actus imperatus hervorgebracht sein kann. Poenitens dolet de peccato commisso, in quantum est offensa Dei cum emendationis proposito. Emendatio autem offensae contra aliquem commissae non fit per solam cessationem offensae, sed exigitur ulterius quaedam recompensatio. . . . Unde manifestum est, quod poenitentia, secundum quod est virtus, est pars iustitiae. S. Th. 3 q. 85 a. 3.

Ist die Buße auch wahrhaft Gerechtigkeit, insofern sie das Gott zugefügte Unrecht verabscheut und ausgleicht, so ist sie doch nicht vollkommene Gerechtigkeit, da der Büßende Gott nur geben kann, was er ihm ohnehin schon schuldet, und besonders da er keine Gleichheit herstellen kann. Es stimmt also die Buße in einem wesentlichen Momente mit der Gerechtigkeit überein, ist aber auch in einem wesentlichen Momente von ihr verschieden. Daher ist sie ein pars *potestativa* der Gerechtigkeit. Vgl. S. Th. 2. 2 q. 80 a. 1; 3 q. 85 a. 3.

2157. Die Buße ist ausgleichende Gerechtigkeit und gehört dem Willen an. Die Gerechtigkeit aber, zu der die Buße gehört, ist die ausgleichende Gerechtigkeit, iustitia *commutativa*, welche jedem das Seine gibt und die etwa zerstörte Gleichheit wiederherstellt; denn die Tugend der Buße macht den Menschen geneigt, das Gott zugefügte Unrecht soviel als möglich gleichwertig zu kompensieren.

Daraus, daß die Buße eine Species der Gerechtigkeit ist, schließt der heil. Thomas, sie gehöre dem Willen an. Iustitia habet pro subiecto appetitum rationis, qui est voluntas. Unde manifestum est, quod poenitentia, secundum quod est virtus, est in voluntate sicut in

subiecto, et proprius eius actus est propositum emendandi illud, quod contra Deum commissum est. S. Th. 3 q. 85 a. 4.

2158. Die μετάνοια nach den Reformatoren.

II. Die Reformatoren behaupteten, der soeben angegebene Begriff entspreche nicht dem Ausdrucke μετάνοια (μετά und νοῦς), der wesentlich Besserung bedeute. Ganz abgesehen davon, daß es durchaus unstatthaft ist, aus dem etymologischen Sinne eines Wortes gegen dessen theologische Bedeutung zu argumentieren, ist es auch falsch und einseitig, μετάνοια ausschließlich von der Besserung zu verstehen.

2159. Nach der heiligen Schrift ist μετάνοια nicht bloß Besserung, sondern auch Zerknirschung und Schmerz.

1. Nach den klaren Aussprüchen der heiligen Schrift umfaßt der Ausdruck μετάνοια, der konstant mit *poenitentia* übersetzt wird, auch den Schmerz, die Zerknirschung, die Reue über die begangenen Sünden. *Convertimini* ad me in toto corde vestro . . . et *rescindite corda vestra. Joel* 2, 12 sq. Scindere corda heißt aber Schmerz und Abscheu empfinden, womit die Bekehrung (convertimini) also notwendig verbunden ist. Convertimini et agite poenitentiam ab omnibus inquitatibus vestris . . . . et facite vobis cor novum et spiritum novum. *Ezech.* 18, 30 sq. Nach diesen Worten des Propheten vollzieht sich die Bekehrung in zwei Akten: der Sünder soll Buße thun und sich ein neues Herz schaffen. Wird mit letzterem Ausdruck die Sinnesänderung bezeichnet, so kann der erstere keinen anderen Sinn haben, als daß der Sünder von seinen Sünden sich wegwende. Das geschieht aber durch die Reue. Nullus est, qui agat poenitentiam super peccato suo, dicens: quid feci? *Jerem.* 7, 6. Der Akt der poenitentia wird hier durch die Frage ausgedrückt: quid feci? Er ist also der Gedanke an die begangene Sünde und die Verabscheuung derselben. Noch klarer heißt es: Quae secundum Deum tristitia est, poenitentiam (μετάνοιαν) in salutem stabilem operatur. *2 Cor.* 7, 10. Die tristitia secundum Deum ist, wie sich aus dem Kontext ergibt, die Traurigkeit über die begangenen Sünden; die μετάνοια aber ist nach dem Apostel eine Wirkung dieses Schmerzes. Endlich wird auch die μετάνοια von der Lebensbesserung förmlich unterschieden: μετανοήσατε οὖν καὶ ἐπιστρέψατε. *Act.* 3, 19.

Mit dieser Zerknirschung ist notwendig der Wille, nicht mehr zu sündigen, verbunden (*Is.* 1, 16), sowie die Leistung der Genugthuung durch Bußwerke: Facite ergo fructum dignum poenitentiae. *Matth.* 3, 8. Ago poenitentiam in favilla et cinere. *Job* 42, 6. Convertimini ad me in toto corde vestro, in ieiunio, et in fletu et in planctu. *Joel* 2, 12. Christus verlangte dies unter Hinweisung auf das Beispiel der Niniviten mit besonderem Nachdruck.

2160. Die Buße ist Schmerz und Abscheu nach der Natur der Sache.

2. Die Tugend der Buße, beziehungsweise die Akte der Buße, besonders die Reue, sind immer und zu allen Zeiten den Erwachsenen zur Vergebung eigener Sünden notwendig. Dies folgt auch aus der Natur der Sache, indem die Sünde in der wirklichen Abwendung von Gott besteht und daher nur durch die wirkliche Zuwendung zu Gott wieder aufgehoben werden kann. Offensa peccati mortalis procedit ex hoc, quod voluntas hominis est aversa a Deo per conversionem ad aliquod bonum commutabile. Unde requiritur ad remissionem divinae offensae, quod voluntas hominis sic immutetur, ut convertatur ad Deum cum detestatione conversionis praedicta et proposito emendandi, quod pertinet ad rationem poenitentiae, secundum quod est virtus. Et ideo impossibile est, quod peccatum alicui remittatur sine poeni-

tentia, secundum quod es virtus. S. Th. 3 q. 86 a. 2. Die Buße ist daher auch beim Empfang der Taufe für Erwachsene bezüglich eigener Sünden notwendig; jedoch besteht zwischen Taufe und Bußsakrament in dieser Beziehung der Unterschied,

2161. Verschiedenheit der Buße im Sakrament d. Buße u. bei der Taufe Erwachsener. a. daß die Buße bei der Taufe nur notwendig ist als Disposition, beim Bußsakrament aber auch als *pars sacramenti (Trident.,* Sess. 14 de poenit. can. 4);

b. daß bei dem Sakrament der Buße, nicht aber bei der Taufe, specielles Sündenbekenntnis und Leistung einer Genugthuung notwendig ist (*Trident.*, Sess. 6 de iustif. cap. 14).

§ 200. Begriff, Namen, Einsetzung und Wesen des Bußsakramentes.

Vgl. *Palmieri,* De poenitentia. Th. 8 sqq.; Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. II § 3 ff.

2162. Begriff des Bußsakramentes. I. Das Sakrament der Buße pflegt definiert zu werden als *sacramentum a Christo Domino institutum ad peccata post baptismum commissa homini contrito et confesso et satisfacere parato per absolutionem sacerdotalem remittenda.* Kürzer wird es häufig definiert als *sacramentum constans actibus poenitentis et absolutione sacerdotis.*

2163. Verschiedene Bezeichnungen. II. Bei den hl. Vätern finden wir verschiedene Namen für das Bußsakrament, nämlich μετάνοια, ἐξομολόγησις, poenitentia, secunda tabula, secunda subsidia, remissio dura et laboriosa, baptismus lacrimarum, baptismus poenitentiae et lacrimarum, reconciliatio u. s. w. Diese Ausdrücke bezeichnen das Bußsakrament nach verschiedenen Seiten hin und bedürfen keiner weiteren Erklärung.

III. Die Einsetzung des Bußsakramentes fällt zusammen mit der den Aposteln und ihren Nachfolgern verliehenen Vollmacht, die Sünden nachzulassen. Der Klarheit wegen werden wir die hierher gehörenden Wahrheiten in drei Thesen erörtern.

2164. Die Gewalt der Kirche Sünden nachzulassen. 1. Christus hat der Kirche die Gewalt gegeben, den hinreichend disponierten Gläubigen die nach der Taufe begangenen Sünden nachzulassen. Diese Gewalt aber ist verschieden von dem Auftrage zu taufen und das Wort Gottes zu verkünden.

Die Beweise für diese Wahrheit sind besonders folgende.

a. Nach der dem heil. Petrus (*Matth.* 16, 19) und dann den Aposteln mit dem heil. Petrus (*Matth.* 18, 18) gegebenen Verheißung der Binde- und Lösegewalt hat Christus den Aposteln die Gewalt, Sünden nachzulassen und zu behalten, wirklich übertragen. Sicut misit me Pater, et ego mitto vos. Haec cum dixisset, insufflavit et dixit eis: Accipite Spiritum Sanctum: Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, quorum retinueritis, retenta sunt. *Joann.* 20, 21 sqq.

2165. *Joann.* 20, 21 sq. wird den Aposteln die Gewalt gegeben, die Sünden wirklich nachzulassen. α. Durch diese Worte, die mit großer Feierlichkeit gesprochen werden, wird den Aposteln eine außerordentliche Gewalt übertragen. Sie werden von Christus ausgesandt zum gleichen Zwecke, zu dem Christus selbst vom Vater gesandt war. Die ganze Heilsökonomie des vom Erlöser gegründeten Neuen Bundes zielt aber darauf hin, die Sündenschuld des Menschen Gott gegenüber zu beseitigen. Wenn daher die den Aposteln hier verliehene Gewalt näher als solche bezeichnet wird, die Sünden nachzulassen,

so kann dies keinen anderen Sinn haben, als daß den Aposteln die Vollmacht gegeben ist, den reatus culpae vor Gott nachzulassen. Die Worte des Heilandes so zu interpretieren, als hätten die Apostel nur die Nachlassung zu erklären, widerspricht demnach dem ganzen Kontexte und der Natur des Neuen Testamentes. Unsere Auslegung ist übrigens von der Kirche als richtig erklärt: Si quis dixerit, verba illa Domini Salvatoris: Accipite Spiritum Sanctum: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis; et quorum retinueritis, retenta sunt: non esse intelligenda de potestate remittendi et retinendi peccata in sacramento poenitentiae, sicut Ecclesia catholica ab initio semper intellexit; detorserit autem, contra institutionem huius sacramenti, ad auctoritatem praedicandi evangelium, anathema sit. *Conc. Trident.*, Sess. 14 de poenit. can. 3.

In diesem Kanon ist auch definiert, daß *Joann.* 20, 23 nicht, wie die Protestanten behaupten, den Aposteln bloß aufgetragen ist, das Evangelium von der Sündenvergebung durch die sola fides zu predigen; das ergibt sich auch aus dem Wortsinn der Stelle und der einmütigen Auslegung der Väter. Daß ferner unsere Stelle nicht einfach durch *Luc.* 24, 47 zu erklären ist, folgt schon daraus, daß von zwei verschiedenen Erscheinungen des Auferstandenen die Rede ist. 2166. Einwand der Protestanten.

β. Die hier verliehene Gewalt ist nicht identisch mit dem Auftrag zu taufen. Die Taufe wird erteilt als Sakrament der Wiedergeburt; die den Aposteln gegebene Löse- und Bindegewalt wird aber nicht als potestas regenerandi dargestellt, sondern von ihr geschieden. Die Wiedergeburt kann nämlich nur einmal stattfinden, während die Apostel wiederholt von der Gewalt, die Sünden nachzulassen und zu behalten, Gebrauch machen können. Endlich ist das Behalten der Sünde ein Akt der Bindegewalt, während die Nichterteilung der Taufe mit der Vollmacht der Taufspendung nichts zu thun hat. Vgl. *Palmieri*, l. c. pag. 49 sqq. 2167. Die Schlüsselgewalt verschieden vom Auftrage zu taufen.

γ. Die Gewalt, die Sünden nachzulassen, erstreckt sich auf alle Sünden. Das folgt schon aus *Joann.* 20, 23, wo keine Ausnahme gemacht wird. Noch klarer wird dies aus den parallelen Stellen *Matth.* 16, 19: *Quodcunque* ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis, et *quodcunque* solveris super terram, erit solutum et in coelis und *Matth.* 18, 18: *Quaecunque* alligaveritis super terram, ligata erunt et in coelo, et *quaecunque* solveritis super terram, erunt soluta et in coelo. Sind auch die Worte bei Matthäus weiter zu verstehen, als die bei Johannes, da jene die gesamte Schlüsselgewalt enthalten, diese aber nur die Schlüsselgewalt über die Sünden, so wird doch mit Recht aus dem *quodcunque* und *quaecunque* des heil. Matthäus auf die Ausdehnung der partiellen Schlüsselgewalt beim heil. Johannes auf alle Sünden geschlossen. Vgl. *Palmieri*, l. c. pag. 51 sq. 2168. Die Schlüsselgewalt erstreckt sich auf alle Sünden.

Gegen das Bußsakrament werden hauptsächlich zwei Klassen von Stellen angeführt. Zur ersten gehören jene, aus denen die Unmöglichkeit der Sündenvergebung folgen würde, wenn man sie in dem geltend gemachten Sinne versteht, z. B. *Hebr.* 6, 4; 10, 26. Nach der wahrscheinlicheren Meinung ist aber hier von der Schwierigkeit der Bekehrung der Apostaten, nach anderen von der Nichtwiederholbarkeit der Taufe die Rede. Zur anderen Klasse gehören jene Stellen, die, ohne das Bußsakrament zu erwähnen, an die Tugend der Buße (*Jac.* 5, 20), oder an gute Werke als Disposition zur Bekehrung (*Tob.* 4, 11; 12, 9; *Eccles.* 3, 33; *Luc.* 4, 4) die Sündenvergebung anknüpfen. Begreiflicher Weise sind solche Stellen aber keine Argumente gegen irgend ein Sakrament, also auch nicht gegen die Buße. 2169. Zwei Klassen von Schriftstellen.

b. Die Novatianer behaupteten, die Kirche könne überhaupt keine Sünden nachlassen, oder höchstens nur die leichteren Sünden. Diese Lehre 2170. Die Novatianer und die heiligen Väter.

ward von den Vätern scharf bekämpft, die sich gerade auf die oben citierten Stellen der heiligen Schrift beriefen. Neminem putamus a fructu satisfactionis et spe pacis arcendum, cum sciamus iuxta Scripturarum divinarum fidem, auctore et hortatore ipso Deo et ad agendam poenitentiam peccatores redigi et veniam atque indulgentiam poenitentibus non denegari. *Cyprian.*, Ep. 53 ad Anton. Der heil. Ambrosius schreibt, nachdem er die Worte *Joann.* 20, 23 angeführt: Quis est qui magis honoret, utrum qui mandatis obtemperat, an qui resistit? Ecclesia in utroque servat oboedientiam, ut peccatum et alliget et relaxet . . . . Dominus enim par ius et solvendi esse voluit et ligandi. De Poenit. l. 1 c. 2. Nec eos audiamus, qui negant Ecclesiam Dei omnia peccata posse dimittere. Itaque miseri, dum in Petro petram non intelligunt et nolunt credere datas Ecclesiae claves regni coelorum, ipsi eas de manibus amiserunt. *August.*, De agon. christ. c. 31.

2171. Lehre der Kirche. c. Die Kirche hat stets so gelehrt. Das vierte Laterankonzil erklärt: Si post susceptionem baptismi quisquam prolapsus fuerit in peccatum, per veram potest semper poenitentiam reparari. Cap. *Firmiter.* Und das Konzil von Trient lehrt: Dominus sacramentum poenitentiae tunc praecipue instituit, cum a mortuis excitatus insufflavit in discipulos suos, dicens: Accipite Spiritum Sanctum: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis; et quorum retinueritis, retenta sunt. Quo tam insigni facto et verbis tam perspicuis potestatem remittendi et retinendi peccata, ad reconciliandos fideles post baptismum lapsos, Apostolis et eorum legitimis successoribus fuisse communicatam, universorum Patrum consensus semper intellexit, et Novatianos, remittendi potestatem olim pertinaciter negantes, magna ratione Ecclesia catholica tamquam haereticos explosit atque condemnavit. Sess. 14 de poenit. cap. 1.

2172. Von den Zeiten der Apostel an ward die Absolutionsgewalt in der Kirche über alle Sünden ausgeübt. d. Daß die Apostel die Absolutionsgewalt übten, ergibt sich aus manchen Andeutungen, besonders daraus, daß sie sich das *ministerium reconciliationis* (2 *Cor.* 5, 18) zuschrieben. Auch hat die Kirche von den ältesten Zeiten an immer die Gewalt thatsächlich ausgeübt, den Sündern vor Gott alle, auch die schwersten Sünden nachzulassen. Wenn man behauptete, einige besonders schwere Sünden seien in den ersten christlichen Jahrhunderten nicht nachgelassen worden, so beweist dies, wenn es wirklich so ist, nur das eine, daß die Kirche ihre Gewalt in bestimmten Fällen nicht gebrauchen wollte, keineswegs aber, daß sie die Absolutionsgewalt über jene Sünden nicht besaß. Übrigens steht geschichtlich fest, daß die Kirche keinem Sünder, mochte er noch so schwer gesündigt haben, vorausgesetzt daß er hinreichend disponiert war, die Nachlassung verweigerte. Von vier Klassen von Sündern, die hier besonders in Frage kommen, weist dies Palmieri (l. c. pag. 80—98) überzeugend nach. Mit vollstem Rechte aber ward die Behauptung der Synode von Pistoja, es sei eine ehrwürdige Sitte der alten Kirche gewesen, rückfälligen Sündern selten oder überhaupt nicht mehr zu verzeihen, von Pius VI. verurteilt, da sie im Widerspruch stehe mit dem ersten Konzil von Nicäa, mit den Dekreten Innocenz I. an Exsuperius und Cölestins I. an die Bischöfe von Vienne und Narbonne. Constit. *Auctorem fidei.* Prop. 38.

e. Daß es auch für denjenigen, der nach der Taufe in den Stand der Ungnade zurückgefallen oder auch die Taufe unwürdig empfangen, noch eine Sündenvergebung gibt, entspricht der Barmherzigkeit Gottes. Diese Sündenvergebung kann aber nur durch eine neue Eingießung der heiligmachenden Gnade geschehen, wie dies aus dem Wesen der Rechtfertigung (n. 1712 ff.) hervorgeht. Es genügt also weder die bloße Erinnerung an die Taufe, wie solches mit der Solafideslehre gut harmoniert, noch die bloße Tugend der Buße, die lediglich die Disposition zur Rechtfertigung setzt. Da nun ferner die Taufe nicht wiederholt werden kann, so ist es der Heilsordnung Christi unendlich angemessen, daß er die erneuerte Mitteilung der heiligmachenden Gnade an ein neues Sakrament knüpft; ja gerade hier ist die sakramentale Mitteilung der Gnade ein ganz besonders großes Bedürfnis. 2173. Kongruenzgrund für die Einsetzung des Bußsakramentes.

f. Daß die Schlüsselgewalt nicht bloß den Aposteln, sondern auch ihren Nachfolgern übertragen ward, folgt aus dem Zweck und der Konstitution der Kirche. Übrigens haben die Väter und kirchlichen Lehrentscheidungen auch diesen Punkt ausdrücklich hervorgehoben. Vgl. die oben (n. 2171) citierten Worte des Tridentinums. Schon gegen Abälard war dies von Innocenz II. entschieden worden (*Denzinger*, Enchir. n. 321). 2174. Dauer der Schlüsselgewalt.

Scholion. Die heilige Schrift scheint aber selbst einige Sünden auszunehmen, die nicht nachgelassen werden können. 2175. Die Sünde wider den heiligen Geist u. das peccatum ad mortem.

1. Omne peccatum et blasphemia remittetur hominibus, Spiritus autem blasphemia non remittetur. Et quicunque dixerit verbum contra Filium hominis, remittetur ei; qui autem dixerit contra Spiritum Sanctum, non remittetur ei, neque in hoc saeculo, neque in futuro. *Matth.* 12, 31 sqq. Es wird aber in diesen Worten keineswegs die Gewalt der Kirche geleugnet, auch die Sünde wider den heiligen Geist nachzulassen, sondern nur die Thatsache behauptet, diese Sünde werde nicht nachgelassen. Der Grund dieser Thatsache liegt aber nicht in der Unmöglichkeit der Nachlassung von seiten der Kirche, sondern in der Schwierigkeit, diese Sünde mit der erforderlichen Disposition der Schlüsselgewalt zu unterwerfen. So wird diese Stelle auch von den Vätern erklärt. Vgl. *Palmieri*, l. c. pag. 60 sqq.

2. Unter dem peccatum *ad mortem* (1 *Joann.* 5, 16) verstehen die Exegeten gewöhnlich die Apostasie vom Glauben oder eine Sünde, welche mit der Exkommunikation bestraft wird. Daß sie nicht nachgelassen werden kann, sagt der heil. Johannes nicht. Er ermahnt aber nicht, für den peccator ad mortem zu beten, weil das nicht jedermanns Sache ist, oder auch weil für die Exkommunizierten nicht öffentlich gebetet wird.

2. Die Gewalt, Sünden nachzulassen und zu behalten, ist eine richterliche Gewalt, weshalb sie nicht ausgeübt werden kann, ohne daß die Gläubigen ihre Sünden dem mit dieser Gewalt Ausgerüsteten offenbaren. 2176. Der richterliche Charakter der Schlüsselgewalt.

Diese Wahrheit, in welcher der eigentümliche Unterschied zwischen dem Bußsakramente und den übrigen Sakramenten liegt, ergibt sich

a. aus der heiligen Schrift. Die Schlüsselgewalt ist eine doppelte, nämlich die Sünden nachzulassen und die Sünden zu behalten. Eine Gewalt aber, deren Gegenstand die Sünde je nach ihrer Schwere in verschiedener Weise ist, ist aber eine richterliche Gewalt. Das nämliche ergibt sich aus den Ausdrücken *ligare* und *solvere*. Die potestas *ligandi* ist aber nicht bloß die Gewalt, die Sünden zu behalten, sondern auch Strafe und Genugthuung zu verhängen. Dies sind aber Akte der richterlichen Gewalt; in der heiligen Schrift;

bei den heiligen Vätern:

b. aus den hl. Vätern. Sacerdoti solium in coelis collocatum est et coelestia administrandi habet potestatem. Quis haec dicit? Ipse coelorum rex: Quaecunque enim ligaveritis etc. Quid cum hoc honore conferri possit? A terra *iudicandi* principalem auctoritatem sumit caelum. Nam *iudex* sedet in terra, Dominus sequitur servum, et quidquid hic in inferioribus *iudicaret*, hoc in supernis comprobat. *Chrysost.*, Hom. de verb. Is. 5. Der heil. Hieronymus sagt von den Priestern: Claves regni coelorum habentes, quodammodo ante iudicii diem *iudicant*. Epist. ad Heliod. n. 8. Apostoli principatum superni *iudicii* sortiuntur, ut vice Dei quibusdam peccata retineant, quibusdam relaxent . . . . Ecce qui districtum Dei iudicium metuunt, animarum *iudices* fiunt. *Gregor. M.*, Hom. in Ev. 26;

in der Kontroverse mit den Montanisten:

c. aus der Kontroverse mit den Montanisten. Diese unterschieden verschiedene Arten der Sünden und lehrten, die einen könnten von der Kirche nachgelassen werden, die anderen nicht. Die Kirche bestritt diese Unterschiede an und für sich durchaus nicht, erkannte sie aber hauptsächlich nur an zur Auferlegung einer größeren oder kleineren Satisfaktion. In diesem Unterschiede ist aber der Charakter eines Gerichtes über die Sünden ausgesprochen;

in der Praxis u. Lehre der Kirche.

d. aus der Praxis und Lehre der Kirche. Schon die dritte Synode von Karthago (397) bestimmte, ut poenitentibus secundum peccatorum *differentiam* episcopi arbitrio poenitentiae tempora decernantur (c. 31). Es wurde also damals über den Unterschied der Sünden erkannt, d. h. gerichtet. Ganz klar aber lehrt das Tridentinum: Dominus noster Jesus Christus, e terris ascensurus ad coelos, sacerdotes sui ipsius vicarios reliquit, tamquam praesides et *iudices*, ad quos omnia mortalia crimina deferantur, in quae Christi fideles ceciderint: quo, pro potestate clavium, remissionis aut retentionis peccatorum *sententiam* pronuntient. Sess. 14 de poenit. cap. 5.

2177. Folgerungen aus der richterlichen Gewalt. Unterschiede zwischen forum internum und externum.

Scholion 1. Wenn die Gewalt über die Sünden eine richterliche Gewalt ist, so folgt daraus notwendig, daß die Sünden dem Richter geoffenbaret werden; sonst wäre ja ein Richterspruch unmöglich.

Scholion 2. Zwischen dem Richteramt im Bußsakrament, forum *internum*, und dem gewöhnlichen Richteramte, forum *externum*, bestehen vor allem folgende Unterschiede:

a. Im forum *externum* erklärt der Richter die Unschuld des Angeklagten, während der Richter im Bußsakramente die Unschuld durch die Lossprechung bewirkt. Dies hat seinen Grund im Zweck dieses Sakramentes, von der Sünde zu befreien, und in der Eigenart dieses Gerichtes, in welchem der Richter die Stelle Gottes vertritt und darum die Gott zugefügten Beleidigungen nachlassen kann.

b. Im forum *externum* wird freigesprochen oder verurteilt; im forum *internum* aber erfolgt keine Verurteilung. Dieselbe ist aber auch nicht notwendig, da die Verurteilung des Sünders zu einer entsprechenden Strafe der Sünde auf dem Fuße folgt; zum Wesen des Gerichtes aber ist die Verurteilung nicht notwendig; zu demselben genügt, daß der Verwalter des Bußsakramentes kraft der ihm verliehenen Gewalt die Sünden behält.

2178. Die Buße ist ein von der Taufe verschiedenes Sakrament.

3. Die Buße ist ein eigentliches, und zwar von der Taufe verschiedenes Sakrament. Dies ergibt sich

a. aus der steten Lehre der Kirche. Immer und immer wieder hat die Kirche dies Dogma ausgesprochen (vgl. z. B. das vierte Lateran-

konzil cap. 1 und 21; das Konzil von Florenz, Decr. pro Arm.), bis das Tridentinum definierte: Si quis dixerit, in catholica Ecclesia poenitentiam non esse vere et proprie sacramentum, pro fidelibus, quoties post baptismum in peccata labuntur, ipsi Deo reconciliandis, a Christo Domino nostro institutum, anathema sit. Sess. 14 de poenit. can. 1. Si quis sacramenta confundens, ipsum baptismum poenitentiae sacramentum esse dixerit, quasi haec duo sacramenta distincta non sint, atque ideo poenitentiam non recte secundam post naufragium tabulam appellari, anathema sit. L. c. can. 2; vgl. cap. 1;

b. daraus, daß die Buße die zu einem Sakramente erforderlichen drei 2179. Die sakramentalen Bedingungen bei der Buße.
Bedingungen erfüllt, die mit denen der Taufe nicht übereinstimmen.

α. Das sinnfällige Zeichen sind die Akte des Pönitenten, soweit sie äußerlich erkennbar sind, und die Lossprechung des Priesters.

β. Die innere Gnade besteht darin, daß die heiligmachende Gnade dem Sünder eingegossen, dem Gerechten aber vermehrt wird.

γ. Daß Christus das Bußsakrament eingesetzt hat, wurde vorhin (n. 2164 ff.) ausführlich nachgewiesen.

§ 201. Materie des Bußsakramentes.

Vgl. *Palmieri*, De poenitentia. Th. 11; Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. II § 8.

I. Materia *remota* des Bußsakramentes sind alle nach der Taufe 2180. Materia remota des Bußsakramentes.
begangenen Sünden, jedoch nicht, wie das Wasser bei der Taufe materia *ex qua*, sondern insofern sie Gegenstand der Akte des Pönitenten und der Absolution des Priesters sind, materia *circa quam*.

Näherhin ist über die materia remota des Bußsakramentes zu bemerken:

1. Alle nach der Taufe begangenen, noch nicht direkt durch die 2181. Materia necessaria des Bußsakramentes.
sakramentale Lossprechung nachgelassenen Todsünden sind materia *necessaria*. Kraft göttlichen Gebotes ist nämlich, wie wir später beweisen werden, jeder Mensch verpflichtet, alle nach der Taufe begangenen Todsünden der Schlüsselgewalt zu unterwerfen. Es sind demnach auch alle durch vollkommene Liebe und Reue oder indirekt durch die sakramentale Absolution nachgelassenen schweren Sünden materia *necessaria* des Bußsakramentes. Vgl. *Conc. Trident.*, Sess. 14 de poenit. cap. 5 und can. 7.

War die Taufe cum obice empfangen, so tilgt die Buße den obex und die nach der Taufe begangenen Sünden, die reviviscierende Taufgnade aber die Erbsünde und die vor der Taufe begangenen Sünden.

2. Die läßlichen Sünden und die schon direkt durch das Buß- 2182. Materia libera et sufficiens d. Bußsakramentes.
sakrament nachgelassenen läßlichen und Todsünden sind materia *libera*. Freie Materie werden diese Sünden genannt, weil kein Gebot existiert, die läßlichen oder schon direkt durch die Lossprechung des Priesters nachgelassenen Sünden der Schlüsselgewalt zu unterwerfen. Jedoch ist diese materia libera *sufficiens*, d. h. sie genügt zur gültigen Erteilung der Absolution.

a. In Bezug auf die läßlichen Sünden ist zu bemerken:

α. Wenn es auch nicht notwendig ist, so ist es doch nützlich und 2183. Die Beichte der läßlichen Sünden.
heilsam, die läßlichen Sünden zu beichten. Dies folgt

αα. aus der Praxis und Lehre der Kirche. Venialia, quibus a gratia Dei non excludimur, et in quae frequentius labimur, quamquam *recte et utiliter* citraque omnem praesumptionem in confessione dicantur, quod piorum hominum usus demonstrat, taceri tamen citra culpam multisque aliis remediis expiari possunt. *Conc. Trident.*, Sess. 14 de poenit. cap. 5. Si quis dixerit, ... non licere confiteri venialia, anathema sit. L. c. can. 7. Die Behauptung der Synode von Pistoja aber, die öftere Beichte der läßlichen Sünden sei nicht zu wünschen, damit das Bußsakrament nicht verächtlich werde, ward durch die Bulle *Auctorem fidei* (Prop. 39) gebrandmarkt als sententia temeraria, perniciosa, sanctorum ac piorum praxi a sacro Concilio Tridentino probatae contraria;

ββ. aus der Natur der Sache. Das Bußsakrament ist nämlich das beste und sicherste Mittel zur Tilgung aller Sünden, eigens zu diesem Zwecke eingesetzt und auch mit vielen besonderen Gnaden verbunden.

2184. Unter welchen Bedingungen läßliche Sünden nachgelassen werden. Gnadenstand, Reue.

β. Im Anschluß an die eben gehörten Worte des Tridentinums, die läßlichen Sünden könnten *multis aliis remediis* nachgelassen werden, fragt es sich, unter welchen Bedingungen und wodurch läßliche Sünden außer dem Bußsakrament getilgt werden können.

αα. Vor allem ist Gnadenstand notwendig. Demjenigen, der in Todsünden ist und bleibt, können läßliche Sünden selbstverständlich nicht nachgelassen werden. Remissio culpae cuiuscunque nunquam fit nisi per virtutem gratiae . . . . . . Ille autem, qui est in peccato mortali, caret gratia Dei. Unde nullum veniale ei remittitur. S. Th. 3 q. 87 a. 4.

ββ. Ferner ist Reue erforderlich über die zu vergebenden läßlichen Sünden, jedoch nicht, wie bei den Todsünden, eine formelle Reue, sondern es genügt eine virtuelle. Eine solche aber liegt in jedem Akte der Liebe, der Andacht oder einer anderen Tugend, die wenigstens implicite die Anhänglichkeit an die fraglichen läßlichen Sünden oder die Neigung zu denselben ausschließt und deren Verabscheuung enthält. Nach der wahrscheinlicheren Meinung genügt also nicht jeder meritorische Akt, auch wenn mit ihm eine fortwährende Neigung zu den fraglichen Sünden besteht. Noch weniger genügt habituelle Reue, die eo ipso mit dem Gnadenstande verbunden ist. Sicut peccatum mortale remitti non potest, quamdiu voluntas peccato adhaeret, ita etiam nec peccatum veniale, quia manente causa, manet effectus . . . . Exigitur autem ad remissionem peccati mortalis, ... ut homo actualiter peccatum mortale commissum detestetur . . . . Sed hoc non requiritur ad remissionem venialium peccatorum; non tamen sufficit habitualis displicentia, quae habetur per habitum caritatis vel poenitentiae virtutis, quia sic caritas non compateretur peccatum veniale, quod patet esse falsum. S. Th. 3 q. 87 a. 1.

2185. Wodurch läßliche Sünden nachgelassen werden.

γγ. Unter diesen zwei Bedingungen werden läßliche Sünden in der mannigfaltigsten Weise durch göttliche Gnadenmitteilung getilgt, z. B. beim Empfang aller Sakramente und zwar ex opere operato, dann ex opere operantis durch Andachtsübungen, Gebet, besonders des *Pater noster*, in dem wir bitten: *dimitte nobis debita nostra*, Fasten und Almosengeben, endlich quasi ex opere operato durch den Gebrauch der Sakramentalien. Vgl. S. Th. 3 q. 87 a. 3.

b. Was die Absolution der bereits direkt durch die sakramentale Absolution nachgelassenen Sünden betrifft, so ist deren nochmalige Absolution durch die beständige kirchliche Praxis sanktioniert und ausdrücklich durch Benedikt XI. empfohlen. Licet de necessitate non sit, iterum eadem confiteri peccata, tamen quia propter erubescentiam, quae magna est poenitentiae pars, ut eorundem iteretur confessio, reputamus salubre. C. 1 xvag. comm. de privil. V, 7. 2186. Die Absolution der schon direkt nachgelassenen Sünden; Nutzen derselben.

Der Einwand, die Absolution der bereits nachgelassenen Sünden sei unmöglich und durchaus ohne Nutzen, weil von der Sünde nichts mehr vorhanden sei, ist unbegründet. Denn ist auch die macula culpae und der reatus poenae aeternae getilgt, so ist dennoch möglich und wirklich

α. wie von seiten des Sünders eine neue Reue, so von seiten Gottes eine neue Bestätigung der Sündenvergebung;

β. eine vollkommenere Tilgung des reatus poenae *temporalis*, auch Vermehrung der heiligmachenden Gnade, selbst Verleihung von aktuellen Gnaden und dadurch immer intensivere Aufhebung etwa zurückgebliebener Sündenfolgen, und endlich

γ. Trost und Beruhigung für den Pönitenten und die Sicherheit einer genügenden materia absolutionis.

II. Materia *proxima* des Bußsakramentes sind die drei Akte des Pönitenten: Reue, Beichte und Genugthuung. Bei der Genugthuung ist jedoch zu unterscheiden zwischen dem Willen genugzuthun und der Auferlegung und Verrichtung einer bestimmten sakramentalen Genugthuung. Während der Wille, Genugthuung zu leisten, ein wesentlicher Teil des Bußsakramentes ist, bildet die Auferlegung und Verrichtung der sakramentalen Buße nur einen integrierenden Bestandteil des Sakramentes. 2187. Materia proxima des Bußsakramentes.

Die Ansicht des Skotus und mancher anderen Theologen, das Sakrament der Buße bestehe wesentlich allein in der priesterlichen Absolution, ist nicht probabel; obwohl die Konzilien von Florenz und Trient diese Ansicht nicht ausdrücklich verwarfen, haben sie sich jedoch sehr deutlich für unsere Meinung ausgesprochen.

1. Daß aber die genannten drei Akte des Pönitenten materia proxima des Bußsakramentes sind, folgt 2188. Reue, Beichte u. Genugthuung als materia proxima nach der Lehre der Kirche;

a. aus den Lehraussprüchen der Kirche.

α. Das Tridentinum bezeichnet die actus poenitentis als *partes* sacramenti (Sess. 14 de poenit. cap. 3 und can. 4). Da nun zum Sakrament nur forma und materia gehören, die verba absolutionis nach dem Tridentinum aber die forma sind, so müssen die actus poenitentis die materia sein.

β. Die Konzilien von Florenz und Trient sagen ausdrücklich, die Akte des Pönitenten seien *quasi materia.* Quasi materia sunt actus poenitentis, qui in tres distinguuntur partes. Decr. pro Arm. Sunt autem quasi materia huius sacramenti ipsius poenitentis actus, nempe contritio, confessio et satisfactio. Sess. 14 de poenit. cap. 3; vgl. can. 4. Warum in diesen Lehrentscheidungen die Akte des Pönitenten nicht einfachhin Materie, sondern *quasi* materia genannt werden, erklärt der Römische Katechismus also: Neque vero hi actus *quasi materia* a sancta Synodo appellantur, quia verae materiae rationem non habeant, sed quia eius generis materiae non sint, quae extrin-

secus adhibeatur, ut aqua in baptismo et chrisma in confirmatione. P. 2 c. 5 q. 13;

nach d. Rituale Romanum: b. aus dem *Rituale Romanum*, welches die actus poenitentis einfach als materia proxima bezeichnet;

nach der richterlichen Natur des Bußsakramentes. c. aus der Natur des Bußsakramentes. Dasselbe hat, wie oben (n. 2178 f.) bewiesen wurde, den Charakter eines Gerichtes. Zu einem Gerichte gehört aber nicht bloß der Richterspruch, sondern auch die cognitio causae, die Strafe für den Schuldigen und im forum internum auch die Sinnesänderung desselben. Reue, Beichte und Genugthuung bilden daher die Materie des Sakramentes, das in der Form eines Gerichtes gespendet wird.

2189. Inwiefern die drei Akte des Pönitenten Materie sind. 2. Die Einwände erledigen sich durch die nähere Erklärung, wie die partes poenitentiae Materie des Sakramentes sind.

a. Was die Reue betrifft, so ist sie zwar an und für sich innerlich; aber sie wird sichtbar durch äußere Zeichen, besonders durch die Beichte; dadurch ist sie dann geeignet, ein Teil des sichtbaren sakramentalen Zeichens zu sein.

b. Wegen der moralischen Einheit der Reue und Genugthuung mit der Beichte sind alle drei Akte im Augenblicke der Absolution moralisch gegenwärtig.

c. Auch die Genugthuung ist in diesem Augenblicke gegenwärtig als das mit der Beicht notwendig verbundene *votum* satisfactionis, während die Auferlegung und Verrichtung einer sakramentalen Buße, wie schon gesagt wurde, nicht pars *essentialis*, sondern pars *integralis* des Sakramentes ist.

d. Wie überhaupt die Materie erst durch die applicatio formae sakramental wird, so werden auch die drei partes poenitentiae erst durch die priesterliche Absolution zur materia sacramenti erhoben, während sie, abgesehen von dieser ihrer Beziehung zur Absolution, lediglich als Disposition des Pönitenten zum Empfang des Sakramentes als opus operantis erscheinen. Daher ist auch der Priester der einzige minister des Bußsakramentes.

2190. Doppelte Eigenschaft der actus poenitentis: Dispositionen und Materie. e. Die actus poenitentis haben also eine doppelte Eigenschaft. Als Dispositionen gehören sie zum würdigen, als *materia* zum gültigen Empfang des Bußsakramentes. Als sakramentale Zeichen sinnbilden sie in Verbindung mit der Lossprechung, die das *principale* ist, *secundario* die Sündenvergebung. Ebenso sind sie auch in Kraft der Lossprechung, in qua praecipue ipsius vis sita est (*Conc. Trident.*, Sess. 14 de poenit. cap. 3), instrumentale Ursachen der Sündenvergebung. Remissio culpae est effectus poenitentiae principalius quidem ex virtute clavium, quas habent ministri, ... secundario ex vi actuum poenitentis pertinentium ad virtutem poenitentiae; tamen prout hi actus aliqualiter ordinantur ad claves Ecclesiae. S. Th. 3 q. 86 a. 6.

Wir haben nun die einzelnen Akte, welche die materia proxima bilden, näher zu untersuchen.

§ 202. Wesen, Eigenschaften und Notwendigkeit der Reue.

Vgl. *Palmieri*, De Poenitentia. Th. 20 sq.; Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. II § 13 f.

2191. Begriff der Reue. I. Die Reue als Tugend ist ein Schmerz der Seele und eine Verabscheuung der begangenen Sünden mit dem Vorsatze, nicht mehr zu sündigen. So lehrt das Konzil von Florenz von dem ersten Teil der

Materie des Bußsakramentes: Prima est cordis contritio, ad quam pertinet, ut doleat [poenitens] de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cetero. Decr. pro Arm. Und das Konzil von Trient definiert fast mit den nämlichen Worten: Contritio . . . . animi dolor ac detestatio est de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cetero. Sess. 14 de poenit. cap. 4. Durch das hinzukommende votum sacramenti oder den Willen zu beichten und die erforderliche Genugthuung zu leisten, wird die Reue tauglich, materia des Sakramentes zu sein. Vgl. S. Th. Suppl. q. 1 a. 1.

II. Was nun die Natur und die Eigenschaften der Reue näherhin betrifft, so kommt vor allem folgendes in Betracht.

1. Die Reue muß, wie alle Dispositionsakte ein *actus salutaris* sein, und daher

2192. Die Reue ein freier u. tugendhafter Akt. Ihre Innerlichkeit.

a. ein freier und tugendhafter Akt. Demnach ist die Reue, von der hier die Rede ist, nicht eine bloße *passio* oder Empfindung, ein unfreiwilliger Akt der Seele, besonders des Gefühles, sondern ein freier Akt des Willens, und zwar ein guter und tugendhafter Akt. Beides lehren Schrift und Väter: sie fordern zur Reue auf und gebieten Reue, was nur bezüglich eines freien Aktes möglich ist; sie loben die Reue und knüpfen herrliche Verheißungen an sie, was die Tugendhaftigkeit dieses Aktes beweist. Das ergibt sich auch aus der Natur der Reue, die das wesentliche Moment der oben charakterisierten Tugend der Buße ist. Vgl. S. Th. Suppl. q. 1 a. 1.

Daraus folgt auch die erste Eigenschaft der Reue, nämlich ihre Innerlichkeit. Sie ist eben ein Akt des Willens und nicht der Lippen und muß daher *interna* oder eine contritio *cordis* sein;

2193. Die Reue ein übernatürlicher Akt.

b. ein übernatürlicher Akt, und zwar

α. ratione *principii*. Das Princip der übernatürlichen Reue ist die gratia actualis supernaturalis und zwar nicht bloß secundum entitatem, sondern auch und zwar ganz besonders secundum supernaturalitatem operis. Über die Notwendigkeit der Gnade zu jedem Akte des Heils s. oben n. 1458 ff.;

β. ratione *motivi* oder *obiecti formalis* oder *finis*. In dieser Beziehung ist es nicht genau, wenn man sagt, nicht irdische oder zeitliche Beweggründe, sondern Gott müsse das Motiv der Reue sein. Denn wenn man in Kraft der natürlichen Gotteserkenntnis und der natürlichen Liebe zu Gott etwa eine, wie man sagen könnte, philosophische Reue hätte, so wäre das noch nicht die übernatürliche Reue, die den übernatürlichen Glauben, der die Wurzel aller Rechtfertigung ist, zum Motiv, und Gott, unser übernatürliches Ziel, zum Endziel haben muß. Das Nähere hierüber s. unten von der vollkommenen und der unvollkommenen Reue. Die Reue muß also übernatürlich sein.

2194. Die Reue als actus contritionis im weiteren Sinne.

2. Dieser freie und übernatürliche Akt muß specifisch actus *contritionis* im weiteren Sinne sein, d. h. den Abscheu über die begangenen Sünden und den Vorsatz nicht mehr zu sündigen umfassen, und zwar so, daß jeder Wille zur Sünde, wenigstens zur Todsünde, ausgeschlossen und vernichtet ist.

a. Die Verabscheuung der begangenen Sünden, oder die Reue im engeren Sinne und der Vorsatz müssen also miteinander verbunden sein. Nun fragt es sich

2195. Contritio explicita und implicita. α. ob die Reue eine förmliche und ausdrückliche (contritio *explicita)* sein muß, oder ob eine virtuelle Reue, d. h. eine solche, die im Akte einer anderen Tugend, z. B. der Liebe, enthalten ist (contritio *implicita)* genügt. In dem Sakrament ist nach der sententia communis formale Reue notwendig, weil die Reue zur Materie des Sakramentes gehört; außer dem Sakramente genügt allerdings eine virtuelle Reue;

2196. Propositum explicitum und implicitum. β. ob auch der Vorsatz formell erweckt werden muß und zur Gültigkeit des Sakramentes ein propositum *explicitum* notwendig ist, oder ob der in der wahren Reue enthaltene Vorsatz (propositum *implicitum)* genügt. Dies ist eine heiß umstrittene Frage, mit der sich die Moraltheologen eingehend beschäftigen. Diejenigen, welche die Notwendigkeit eines ausdrücklichen Vorsatzes behaupten, berufen sich besonders auf das Tridentinum, das den Vorsatz gerade wie die Reue ausdrücklich fordere, sowie auf praktische Gründe. Indes stützt sich auch die Meinung, das propositum *implicitum* sei zum gültigen Empfang des Sakramentes hinreichend, gleichfalls auf das Tridentinum, das *in recto* von der Reue, *in obliquo* aber *(cum* proposito) von dem Vorsatz spreche. Jedoch darf auch hier folgende Unterscheidung nicht außer acht gelassen werden: wenn die Reue aus einem speciellen Motiv hervorgeht, so ist der in sie eingeschlossene Vorsatz ungenügend, da er, der Reue entsprechend, sich nur auf bestimmte, aber nicht auf alle Sünden bezieht, während er sich doch auf alle und nicht bloß auf die begangenen Sünden erstrecken muß. Ist dagegen das Motiv der Reue ein allgemeines, z. B. die Liebe zu Gott, die Furcht vor der Hölle u. s. w., so ist der mit solcher Reue verbundene Vorsatz mit größter Wahrscheinlichkeit hinreichend zur Gültigkeit des Sakramentes. Vgl. *Palmieri*, l. c. pag. 217 sqq.

2197. Gegenstand der Reue; ihre Allgemeinheit. b. Reue sowohl als Vorsatz müssen ihrem Gegenstande nach allgemein sein.

α. Gegenstand der Reue ist die Sünde als solche, deren Wesen im Widerspruch des Willens gegen Gott liegt, woraus die Sündenschuld entspringt. Die Verabscheuung der Strafe ohne Verabscheuung der die Strafe verdienenden Sünde ist mithin keine Reue. Vgl. S. Th. Suppl. q. 2 a. 1.

β. Gegenstand der Reue sind nur die wirklichen Sünden, die man begangen hat; also weder die Erbsünde (S. Th. Suppl. q. 2 a. 2), die allerdings Gegenstand des Mißfallens, des Schmerzes und der Beschämung sein kann, noch die Sünden anderer (q. 2 a. 5), noch die künftigen Sünden (q. 2 a. 4) können Gegenstand der Reue sein.

γ. Wenigstens alle begangenen Todsünden, keine einzige ausgenommen, müssen Gegenstand der Reue sein; denn wenn auch nur bezüglich einer Todsünde der böse Wille fortbesteht, ist jede Versöhnung mit Gott unmöglich. Die Versöhnung mit Gott oder die Rechtfertigung geschieht nämlich durch Eingießung der heiligmachenden Gnade. Solange der Sünder aber Anhänglichkeit besitzt an eine schwere Sünde, d. h. sie nicht bereut, wird sie ihm von Gott nicht nachgelassen, weshalb er unfähig ist, die heiligmachende Gnade zu empfangen. Hierin liegt auch der Grund, weshalb eine Todsünde nicht nachgelassen werden kann ohne die andere.

2198. Ob jede Todsünde einzeln bereut werden muß. Hiervon verschieden ist die Frage, ob man jede Todsünde einzeln, *singulariter*, bereuen, und ob somit die Reue nicht bloß *universalis*, sondern auch *singularis*, im Gegensatze zu generalis oder communis sein müsse. Bei Beantwortung dieser Frage ist der Gegenstand der Reue von dem Akte der Reue zu unterscheiden. Weil alle,

muß auch jede Todsünde, deren man sich schuldig weiß, bereut werden, aber nicht notwendig durch ebensoviele formelle Akte der Reue. Es genügt vielmehr omnia et singula peccata durch einen Reueakt zu verabscheuen, ohne daß es nötig wäre, die in der Gewissenserforschung erkannten Sünden einzeln sich ins Gedächtnis zu rufen. Quantum ad principium contritionis, oportet quod de singulis peccatis, quae quis in memoria habet, conteratur; sed quantum ad terminum sufficit quod sit una communis de omnibus: tunc enim ille motus agit in vi omnium dispositionum praecedentium. S. Th. Suppl. q. 2 a. 6.

δ. Die Universalität des Vorsatzes muß natürlich alle möglichen Todsünden umfassen. Daher ist der Gegenstand des Vorsatzes an und für sich weiter, als jener der Reue; aber auch hier genügt ein gemeinsamer Akt aus einem gemeinsamen Motiv. 2199. Die Allgemeinheit des Vorsatzes.

ε. Aus dem Gesagten ergibt sich sofort, daß es nicht notwendig ist, auch alle läßlichen Sünden zu bereuen, deren man sich schuldig gemacht hat, und überhaupt keine mehr begehen zu wollen. Der innere Grund liegt darin, daß die läßliche Sünde und darum auch die Anhänglichkeit an dieselbe die heiligmachende Gnade nicht ausschließt. Indes ist es sehr nützlich und heilsam, auch alle, besonders die ganz freiwilligen, läßlichen Sünden zu bereuen mit dem Vorsatze, sie nicht mehr zu begehen. Für den Fortschritt im innerlichen Leben ist es geradezu eine Notwendigkeit. Zur Gültigkeit des Sakramentes aber ist Reue über wenigstens eine läßliche Sünde in allen Fällen notwendig, da einer nur läßliche Sünden zu beichten hat, da sonst die zur Spendung des Sakramentes notwendige Materie nicht vorhanden wäre. 2200. Reue über die läßlichen Sünden.

3. Endlich muß die Reue sein *appretiative*, oder der Wertschätzung nach *summa*. Gestützt auf das im übernatürlichen Glauben begründete Urteil, daß die Sünde das größte Übel ist, muß der Wille dieselbe *absolute* und mehr als alle anderen Übel verabscheuen und bereit sein, gegebenen Falles eher alle Übel zu ertragen, als Gott mit einer schweren Sünde zu beleidigen. Nur dann vollzieht sich die Bekehrung des Willens zu Gott, dem höchsten Gute, und in solcher Reue liegt, soviel am Menschen ist, zugleich eine entsprechende Genugthuung für die Beleidigungen Gottes. 2201. Grad der Reue, appretiative u. intensive.

Dagegen wird ein intensiv oder sensitiv höchster Schmerz oder irgend ein Grad desselben nicht gefordert. Die Reue hat ihren Sitz, wie oben (n. 2154) gesagt wurde, im Willen und nicht in dem sinnlichen Begehrungsvermögen. Der Willensakt äußert sich aber nicht notwendig in sensitivem Schmerze und nicht in dem Grade, in dem ein sinnfälliges Objekt auf das niedere Begehrungsvermögen einwirkt. Auch haben wir unsere Gefühle nicht in der Gewalt wie den Willen. Unus dolor est in ipsa voluntate, qui est essentialiter ipsa contritio, quae nihil aliud est quam displicentia praeteriti peccati, et talis dolor in contritione excedit omnes alios dolores, quia quantum aliquid placet, tantum contrarium eius displicet; finis autem ultimus super omnia placet, cum omnia propter ipsum desiderentur; et ideo peccatum, quod a fine ultimo avertit, super omnia displicere debet. Alius dolor est in parte sensitiva, qui causatur ex primo dolore vel ex necessitate naturae, secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum, vel ex electione, secundum quod homo poenitens in se ipso hunc dolorem excitat, ut de peccatis doleat; et neutro modo oportet quod sit maximus dolor, quia vires inferiores moventur vehementius

ab obiectis propriis, quam ex redundantia superiorum virium. S. Th. Suppl. q. 3 a. 1.

Ferner wird auch nicht ein bestimmter Grad von Intensität im Willensakte selbst verlangt. Je intensiver der Akt der Reue ist, desto gottwohlgefälliger ist er; aber auf die Gültigkeit des Sakramentes hat die Intensität keinerlei Einfluß; zu ihr wird nur die Substanz des Willensaktes als Materie des Sakramentes erfordert.

Wenn es auch nicht notwendig ist, daß der Reueschmerz dem Grade des geistigen Affektes oder dem sinnlichen Gefühle nach größer ist, als jeder andere Schmerz, so ist es doch wünschenswert, daß die Reue auch in dieser Beziehung möglichst vollkommen ist. Lacrimae in poenitentia summopere optandae et commendandae sunt. Praeclara est enim ea de re S. Augustini sententia. „Non sunt", inquit, „in te christianae caritatis viscera, si luges corpus, a quo recessit anima, animam vero, a qua recessit Deus, non luges." *Cat. Rom.*, P. 2 c. 5 q. 28.

2202. Reue und Vorsatz müssen wirksam sein.

4. Obwohl es sich von selbst versteht, pflegt man noch besonders hervorzuheben, daß Reue und Vorsatz wirksam, *efficax*, sein, d. h. jede freiwillige Neigung zur Todsünde ausschließen und den Willen einschließen müssen, die nächste Gelegenheit zu meiden und die nötigen Mittel gegen den Rückfall anzuwenden.

2203. Die Reue bei d. Reformatoren als Schrecken des Gewissens. Tridentinum.

III. Mit der vorstehenden Lehre der Kirche stehen die Ansichten der Reformatoren in schroffem Gegensatz. Nach ihnen besteht die Buße aus zwei Bestandteilen, der contritio und der fides specialis. Jene contritio ist aber kein auf die Justifikation disponierender, freier und heilsamer Akt; denn nach protestantischer Lehre ist der Mensch vor der Rechtfertigung nicht bloß eines solchen Aktes unfähig, sondern es sollen sogar alle desfallsigen Anstrengungen den Sünder nur noch sündhafter vor Gott machen. Daher mußten die Reformatoren auch einen ganz anderen Begriff von der contritio aufstellen. Nach ihnen besteht nämlich deren Wesen in den Schrecken des Gewissens, *terrores conscientiae*, die

1. durch das Gesetz, im Unterschied vom Evangelium, dem Menschen eingejagt werden;

2. nicht aus freier Selbstbestimmung hervorgehen, sondern die Zermalmung des Gewissens durch die Strafandrohung des Gesetzes und endlich

3. weder an sich heilsam, noch eine Vorbereitung auf die Rechtfertigung sind.

Das Heil kommt vielmehr allein durch die fides specialis, die den Menschen ohne dessen freie Mitwirkung instrumentaliter rechtfertigt. Erst in den Gerechtfertigten soll dann von einer Verabscheuung der Sünde und einem Vorsatze der Besserung, als Früchten der Rechtfertigung, die Rede sein können. Wenn die Protestanten die katholische Lehre von der Reue des Pelagianismus beschuldigen, so bedarf das keiner Widerlegung.

Diese Lehren der Reformatoren wurden vom Konzil von Trient verworfen: Si quis . . . . dixerit, duas tantum esse poenitentiae partes, terrores scilicet incussos conscientiae, agnito peccato, et fidem conceptam ex Evangelio vel absolutione, qua credit quis sibi per Christum remissa peccata, anathema sit. Sess. 14 de poenit. can. 4. Ebenso wurde vom Tridentinum die Behauptung verurteilt, die Reue, wie wir sie jetzt erklärt haben, non esse verum et utilem dolorem nec praeparare ad gratiam, sed facere hominem hypocritam et magis peccatorem (Can. 5).

IV. Dem Gesagten brauchen wir kaum noch etwas hinzuzufügen über die **Notwendigkeit** der Reue. Sie ist aber notwendig necessitate *medii* für den, der eine Todsünde begangen hat. Wer nur oder auch läßlicher Sünden sich schuldig weiß, kann zum Leben eingehen, ohne diese Sünden zu bereuen. Will er aber Nachlassung derselben erlangen, so muß er sie gleichfalls bereuen; denn es gibt in der gegenwärtigen Heilsökonomie keine Verzeihung der Sünden ohne irgendwelche übernatürliche Reue. 2204. Notwendigkeit der Reue.

Die Notwendigkeit der Reue ergibt sich aber

1. **aus der heiligen Schrift.** Poenitentiam agite, appropinquavit enim regnum coelorum. *Matth.* 3, 2. Nisi poenitentiam habueritis, omnes similiter peribitis. *Luc.* 13, 3. Vgl. *Ecclus.* 2, 22; *Ezech.* 18, 30 sq.; *Act.* 2, 38;

2. **aus der Lehre der Kirche.** Fuit autem quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius. *Conc. Trident.*, Sess. 14 de poenit. cap. 4;

3. **aus der** *ratio theologica*, die schon oben (n. 2197) erwähnt wurde, nämlich die Anhänglichkeit an die Sünde sei mit der Eingießung der heiligmachenden Gnade unvereinbar. Überdies verzeiht Gott keine ihm zugefügte Beleidigung, wenn der Sünder, der durch die Sünde sich von Gott weggewendet und den Geschöpfen zugewendet hat, nicht wieder zurückkehrt, indem er durch die Reue sich von den Geschöpfen abwendet und Gott zuwendet. In diesem Sinne schrieb der heil. **Augustinus**: Potest aliquis dicere, se non peccare; non autem sibi esse, si peccaverit, poenitendum, nulla barbaries dicere audebit. (Lib. de duab. anim. n. 32).

Scholion. Eine bestimmte **Dauer** wird für den Reueakt nicht erfordert; es ist ja ein Willensakt, der sich in instanti vollziehen kann. Vorhanden sein muß die Reue, wenn nicht *actualiter*, so doch mindestens *virtualiter* im Augenblicke der Lossprechung. Jedoch soll sie auch in dem Bekehrten *virtualiter* allezeit fortdauern und deshalb auch öfter *actualiter* erweckt werden; denn 2205. Dauer u. öftere Erweckung der Reue.

1. die begangene Sünde muß immer ein Gegenstand des Mißfallens sein;

2. diese Reue ist auch eine fortdauernde, Gott, den man beleidigt hat, geschuldete Genugthuung;

3. auch die Nachteile der Sünde dauern irgendwie fort, da die Buße zwar den Stand der Gnade, nicht aber den Stand der Unschuld zurückgibt.

Daher kann auch nie die Sünde, wohl aber die infolge der Sünde erlangte Gnade ein Grund zur Freude sein. Nur in dieser Hinsicht wird von einer *felix culpa* geredet.

§ 203. Die vollkommene Reue.

Vgl. *Palmieri*, De poenitentia. Th. 20 sqq.; **Gihr**, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. II § 14.

I. Die **vollkommene Reue** ist jene Reue, die aus der **vollkommenen Liebe**, *caritas*, hervorgeht. Sie wird *contritio* im **engeren** Sinne genannt, während im Unterschiede davon die unvollkommene Reue als *attritio* bezeichnet wird. Im **weiteren** Sinne wird die Reue **überhaupt** contritio genannt. Wir werden uns hier immer an die **engere** und **specifische** Bedeutung halten. 2206. Begriff der vollkommenen Liebe.

Daß die vollkommene Reue, die **specifisch** verschieden ist von der unvollkommenen, zum Motiv die **vollkommene Liebe** hat, darüber kann keine Kontroverse bestehen. Dagegen sind es von der Kirche nicht förmlich entschiedene Fragen,

1. welche Liebe vollkommene Liebe ist.

Zur Beantwortung dieser Frage müssen folgende Arten der Liebe zu Gott unterschieden werden:

2207. Amor benevolentiae.

a. amor *benevolentiae*, d. h. die Liebe, die dem Geliebten wohl will, oder, wie man auch sagt, ihn um seiner selbst willen liebt. In Bezug auf Gott besteht diese Liebe in der Freude an seiner inneren göttlichen Herrlichkeit und in dem Willen, daß er auch ad extra von uns und allen verherrlicht werde. Wird noch das Moment der Gegenseitigkeit in den amor benevolentiae aufgenommen, so ist dies amor *amicitiae* im engeren Sinne. Diese Liebe wird auch uneigennützige Liebe genannt, da Gott geliebt wird seiner absoluten Güte nach oder, insofern er gut ist in sich, Deus, *prout est bonus in se*. Diese Liebe ist ohne Zweifel vollkommen und kann darum auch sicher Motiv der vollkommenen Reue sein;

2208. Amor concupiscentiae. Doppelte Art dieser Liebe.

b. amor *concupiscentiae*, d. h. die Liebe, durch welche der Mensch um seiner eigenen Seligkeit willen nach Gott, seinem Endziel, verlangt. Da diese Liebe mit der Hoffnung zusammenfällt, wird sie auch amor *spei* genannt. Auch eigennützige Liebe heißt sie, da Gott geliebt wird seiner relativen Güte nach oder Deus, *prout est bonus nobis*. Indes ist auch hier wieder eine doppelte Art dieser Liebe zu unterscheiden:

α. Der Mensch kann nämlich in erster Linie seine Glückseligkeit wünschen, so daß diese der terminus *formalis* seiner Liebe ist; da er aber weiß, daß er nur im Besitze Gottes glücklich sein kann, so verlangt er nach der durch den Besitz Gottes verursachten Glückseligkeit. Was der Mensch in diesem Akte will, ist also *formaliter* sein Glück; Gott aber ist nur der terminus *materialis*. Da Gott hier erst in zweiter Linie und nur *materialiter* in Betracht kommt, so ist diese Liebe unvollkommen und kann daher auch nicht Motiv der vollkommenen Reue sein.

β. Wir können Gott aber auch um unserer Seligkeit willen lieben, so daß Gott selbst das formierende Motiv dieser Liebe ist, insofern er nämlich in seiner Unendlichkeit uns gefällt und wir deshalb seinen Besitz wünschen und in demselben glücklich sein wollen. Der terminus *formalis* dieses Aktes ist Gott selbst, während unser Glück in den Hintergrund tritt und nur noch terminus *materialis* ist, was auch daraus hervorgeht, daß wir nach der Vereinigung und Freundschaft mit Gott durch diese Liebe auch dann uns sehnten, wenn in ihr unsere Glückseligkeit nicht bestände. Diese Liebe wird auch, besonders von Augustinus, amor *familiaritatis* genannt oder *amicitiae*, da sie mit Gott vereint sein will, wie der Freund nach der Gegenwart des Freundes sich sehnt. Neuere Theologen bezeichnen sie vielfach als

2209. Amor quasi concupiscentiae als vollkommene Liebe nach der heiligen Schrift;

amor *quasi* concupiscentiae. Diese Liebe aber ist vollkommen und kann daher auch Motiv der vollkommenen Reue sein. Daß dem so ist, ergibt sich

αα. aus der heiligen Schrift, in welcher häufig Gott, ut est summum bonum *nostrum*, als Gegenstand der Liebe bezeichnet wird an Stellen, an denen ohne Zweifel von der vollkommenen Liebe die Rede ist. Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te Deus. Sitivit anima mea ad Deum fortem vivum: quando veniam et apparebo ante faciem Dei. *Ps.* 41, 2 sq. Mihi enim vivere Christus est et mori lucrum . . . . Coarctor autem e duobus: desiderium habens dissolvi et esse cum Christo. *Phil.* 1, 21. 23.;

ββ. aus den hl. Vätern. Der heil. Augustinus schreibt von der vollkommenen Liebe: Si amator Dei esse vis, sincerissimis medullis castisque suspiriis ipsum dilige, ipsum ama, illi flagra, illi inhia, quo iucundius nihil invenis, quo melius, quo laetius, quo diuturnius. In Ps. 85 n. 8. Ganz klar sagt der nämliche Heilige: Hoc est Deum gratis amare, de Deo Deum sperare, de Deo properare impleri, de ipso satiari. Ipse enim sufficit tibi; praeter illum nihil sufficit tibi. Serm. 334 n. 3. Andere Stellen s. bei *Palmieri,* l. c. Th. 22. Auch der Liebesseufzer des heil. Franz von Assisi: Deus meus et omnia war doch sicher ein Akt der vollkommenen Liebe; den heiligen Vätern;

γγ. aus der Natur der Sache. Zu dem, was in der Erklärung schon gesagt wurde, kommt noch, daß die Liebe zwischen Freund und Freund, Eltern und Kindern, Bräutigam und Braut als Vorbilder betrachtet werden der vollkommenen Liebe zu Gott. Zwischen Freund und Freund u. s. w. besteht aber jene Liebe, die wir als amor *quasi* concupiscentiae bezeichneten; der Natur der Sache.

c. amor *gratitudinis*, d. h. die Liebe, durch welche wir Gott lieben um der Wohlthaten willen, die wir von ihm empfangen haben. Auch hier ist ein doppelter Fall möglich, ganz ähnlich wie bei dem amor concupiscentiae. 2210. Amor gratitudinis. Doppelte Möglichkeit.

α. Wir können nämlich Gott so aus Dankbarkeit lieben, daß die Wohlthaten oder die Vorteile, welche wir von Gott erhalten haben, das formierende Motiv der Liebe sind. Gott tritt dabei in den Hintergrund. Diese Liebe ist unvollkommen.

β. Die Wohlthaten Gottes können aber auch nur die Veranlassung unserer Liebe sein, während das eigentliche Formalobjekt derselben die Güte Gottes selber ist, die sich in den Wohlthaten gegen uns offenbart. Der terminus formalis dieser Liebe ist ipsa divina bonitas nobis *communicata*, wie der terminus formalis des amor quasi concupiscentiae ist ipsa divina bonitas nobis *communicanda*. Auch diese dankbare Liebe ist vollkommen. Die Liebe der Dankbarkeit entspricht am meisten den Beziehungen des Menschen zu Gott, da ja die göttliche Güte an sich in den Werken und Wohlthaten ihrer Güte gegen die Menschen sich offenbart. Ja der heil. Johannes ermahnt geradezu, wir sollten Gott lieben, weil er uns zuvor geliebt. Diligamus Deum, quoniam Deus prior dilexit nos. 1 *Joann.* 4, 19. Mit diesen Worten will der Liebesjünger sicher nicht zur unvollkommenen, sondern zur vollkommenen Liebe auffordern. Wie hier, so wird überhaupt in der heiligen Schrift vorzugsweise zur Gottesliebe ermahnt unter dem Hinweis auf die Wohlthaten Gottes. Namentlich wird die Liebe und das Leiden Christi häufig als Hauptmotiv der reinsten Liebe hingestellt. Vgl. *Ephes.* 5, 2; 1 *Joann.* 3, 16; 4, 10 u. s. w. Mit Recht hat sich daher in der Kirche die Praxis ausgebildet, gerade auf Grund des Leidens und Sterbens Christi vollkommene Liebe und vollkommene Reue zu erwecken.

Anm. Aus dem Bisherigen ergibt sich schon, daß die vollkommene Liebe den eigentlichen amor concupiscentiae, jedes eigene Interesse und somit Furcht und Hoffnung nicht ausschließt. Übrigens ist dieser Irrtum Fénélons von Innocenz XII. durch das Breve *Cum alias* vom 12. März 1699 verurteilt worden. Vgl. *Denzinger*, Enchir. n. 1193 sqq. Die Ansicht Fénélons ist ebenso wenig richtig, als die Liebe die Hoffnung, und die Liebe zu Gott die Liebe zu sich selbst ausschließt. Allerdings kann man auch Akte der vollkommenen Liebe erwecken unter Ausschluß anderer übernatürlicher, unvollkommener Motive. Sind dieselben im Akte vollkommener Liebe enthalten, so müssen sie jedoch dem Motive der vollkommenen Liebe untergeordnet sein; 2211. Die vollkommene Liebe schließt Furcht und Hoffnung nicht aus. Fénélon.

2212 Grad u. Dauer der vollkommenen Liebe. 2. welcher Grad der vollkommenen Liebe zur vollkommenen Reue gehört.

Um vollkommen zu sein, muß die caritas und die durch sie geformte Reue *appretiative summa* sein, d. h. Gott unbedingt allem anderen vorziehen und deshalb die Beleidigung Gottes mehr als alles andere Übel verabscheuen.

a. Die vollkommene Liebe und Reue müssen also nicht *intensive* den höchsten, oder überhaupt irgend einen bestimmten Grad oder auch eine gewisse Zeitdauer haben, wie einige im Widerspruch mit der sententia communis behauptet haben; denn

α. die heilige Schrift stellt nirgends diese Anforderungen;

β. die Natur der Sache verlangt vielmehr das Gegenteil. Müßte die vollkommene Liebe die größte Intensivität haben, so gäbe es keine verschiedenen Stufen der caritas und der Liebesreue. Dies ist jedoch gewiß, weshalb auch große Büßer wegen der Größe ihrer Reue gelobt werden, z. B. Magdalena. Es gibt also einen niedrigsten Grad der Reue oder der Liebe, welcher genügt;

γ. würde ein intensiv höchster Grad der Reue und Liebe verlangt, so könnte nie jemand den Trost haben, vollkommene Liebe oder Reue zu besitzen, so daß diese Lehre eine Quelle der Unruhe und Gewissensqual wäre;

δ. es gibt gar keinen intensiv höchsten Grad der Liebe, weder ex parte *dilecti*, weil Gott nie geliebt werden kann, wie er es verdient, noch ex parte *diligentis*, da der Mensch in statu viatoris immer einer größeren Vollkommenheit fähig ist und selbst in statu gloriae nur eine relative Vollendung erlangt. Vgl. S. Th. 2. 2 q. 24 a. 8. Zu dieser ganzen Frage s. *Palmieri*, l. c. pag. 262—280.

2213. Vollkommene Liebe und gratia sanctificans. b. Die Reue und die Liebe müssen auch nicht, wie manche meinten, die gratia sanctificans zu ihrem Princip haben, sonst könnte ja der Akt der Reue und der vollkommenen Liebe nie im Stande der Ungnade erweckt werden und daher auch nicht die Rechtfertigung bewirken.

Die Frage, ob der Akt der vollkommenen Liebe mit der infusio gratiae habitualis in eins zusammenfalle, wurde in der Rechtfertigungslehre mit den meisten Theologen verneint und dieser Akt als *ultima dispositio* bezeichnet, welche die Eingießung der heiligmachenden Gnade immer zur Folge hat. Vgl. n. 1752.

2214. Wirkung der vollkommenen Reue noch II. Die vollkommene Reue hat immer, also auch außer dem Notfalle, und sofort, also bereits vor dem Empfange des Bußsakramentes, die Rechtfertigung zur Folge, vorausgesetzt, daß der Wille, das Sakrament zu empfangen, *votum sacramenti,* wenigstens *implicite* damit verbunden ist.

Dieser Satz ist nach dem Tridentinum wenigstens *sententia certa et fidei proxima*, obwohl die entgegenstehende Meinung, daß die contritio nur im Notfalle genüge, nicht förmlich als häretisch verworfen ist.

Die Beweise für unsere These ergeben sich

der heiligen Schrift: 1. aus der heiligen Schrift, in welcher wiederholt der Liebe zu Gott und der aufrichtigen Buße die Liebe Gottes und die Verzeihung der Sünden versprochen wird: Ego diligentes me diligo. *Prov.* 8, 17. Qui diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum et manifestabo ei meipsum. *Joann.* 14, 21; vgl. auch 14, 23. Omnis, qui diligit, ex Deo natus est. 1 *Joann.* 4, 7; vgl. 4, 16. Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum. *Luc.* 7, 47. Conver-

timini ad me, ait Dominus exercituum, et convertar ad vos. *Zach.* 1, 3;

2. aus den hl. Vätern. Absolvi vis? ama! Caritas operit multitudinem peccatorum. Negationis crimine quid peius? et tamen Petrus amore solo valuit hoc delere. *Chrysol.*, Serm. 94. Nullum est isto dono (caritatis) excellentius; solum est quod dividit inter filios regni aeterni et perditionis aeternae. *August.*, De Trinit. l. 15 c. 18. Andere Stellen vgl. *Palmieri*, l. c. pag. 256 sq.; — den Vätern;

3. aus der Lehre der Theologen, die fast einstimmig mit dem heil. Thomas lehren: Quantumcunque parvus sit dolor, dummodo ad contritionis rationem sufficiat, omnem culpam delet. In 4 Sent. dist. 17 q. 2 a. 5; — den Theologen;

4. aus den Lehrentscheidungen der Kirche. Docet praeterea (s. Synodus), etsi contritionem hanc aliquando caritate perfectam esse contingat hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur, ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam. *Conc. Trident.*, Sess. 14 de poenit. cap. 4. Vgl. *Cat. Rom.*, P. 2 c. 5 q. 34; — den Lehrentscheidungen d. Kirche;

5. aus der Verwerfung der Behauptungen des Bajus, die vollkommene Liebe könne zugleich mit dem Stande der Ungnade bestehen, und die vollkommene Reue cum voto sacramenti rechtfertige nur im Falle der Not oder in Verbindung mit dem Martyrium. (Propp. 31, 32, 33, 70, 71); — der Verwerfung der bajanischen Irrtümer;

6. aus folgender *ratio theologica*. Durch die vollkommene Liebe, die Liebe der Freundschaft, ist der Mensch ein Freund Gottes, durch die Todsünde ein Feind Gottes. Beide sich widersprechende Zustände der Freundschaft und der Feindschaft können aber nicht zugleich in einer Seele existieren. Entweder kann daher der Mensch in der Todsünde keinen Akt vollkommener Liebe erwecken, oder aber derselbe muß mit der Eingießung der heiligmachenden Gnade unfehlbar verbunden sein. — ratio theologica.

Scholion. Hier pflegen die Theologen noch zwei Fragen aufzuwerfen:

1. Warum muß die vollkommene Reue den Willen einschließen, das Bußsakrament zu empfangen, *votum sacramenti?* 2215.

2215. Das votum sacramenti ist notwendig, weil das Bußsakrament notwendig ist necessitate medii;

a. Wie wir noch sehen werden, ist das Bußsakrament das von Christus eingesetzte ordentliche Mittel zur Nachlassung der nach der Taufe begangenen schweren Sünden. Es ist darum allen, die nach der Taufe eine schwere Sünde begangen haben, ebenso notwendig wie die Taufe zur Vergebung der Erbsünde und der vor der Taufe begangenen schweren Sünden. Wie daher in der Blut- und Begierdetaufe das votum sacramenti baptismi eingeschlossen sein muß (n. 1918), so auch in der vollkommenen Reue das votum sacramenti poenitentiae. Unabhängig von der Schlüsselgewalt gibt es eben nach der positiven Anordnung Christi im Neuen Testamente keine Nachlassung schwerer Sünden, weshalb die Unterwerfung unter diese Gewalt wenigstens in voto vorhanden sein muß. So verwarf schon Sixtus IV. den Satz: Peccata mortalia quantum ad culpam et poenam alterius saeculi delentur per solam cordis contritionem sine ordine ad claves.

b. Überdies verpflichtet ein göttliches Gebot zum Empfang des Bußsakramentes einen jeden, der einer schweren Sünde sich schuldig gemacht hat. — necessitate praecepti.

Wer einen Akt vollkommener Liebe erweckt, muß aber wenigstens implicite den Willen haben, alle Gebote Gottes zu erfüllen, sonst wäre es kein Akt vollkommener Liebe. Wir sagen: wenigstens implicite; denn wer die Verpflichtung, das Bußsakrament zu empfangen, nicht kennt, kann ja nicht den ausdrücklichen Willen haben, diese Pflicht zu erfüllen, wohl aber kann er vollkommene Liebe und Reue erwecken; ja bei vielen Christen ist dies das einzige Mittel der Rechtfertigung. In solchen Fällen besonders genügt das in den Akt der vollkommenen Liebe eingeschlossene votum sacramenti.

2216. Warum die durch vollkommene Reue nachgelassenen schweren Sünden gebeichtet werden müssen.

2. Warum müssen die durch die vollkommene Reue bereits nachgelassenen schweren Sünden nichtsdestoweniger noch gebeichtet werden?

a. Wie das Tridentinum ausdrücklich erklärt (n. 2214), ist das votum sacramenti notwendig; dieses votum muß aber erfüllt werden.

b. Kraft göttlichen Gebotes müssen alle nach der Taufe begangenen schweren Sünden der Schlüsselgewalt unterworfen werden.

c. Das Bußsakrament hat außer der Nachlassung der Sünden auch noch mehrfachen anderen Zweck, der vereitelt würde, wenn es nach Erweckung der vollkommenen Reue überflüssig wäre. In dieser Beziehung gilt für unseren Fall, was der heil. Thomas sagt von der Notwendigkeit, vergessene und indirekt nachgelassene Sünden zu beichten: Dicendum quod in confessione sacramentali non solum requiritur absolutio, sed iudicium sacerdotis satisfactionem imponentis exspectatur; et ideo quamvis iste absolutione sit functus, tamen tenetur confiteri, ut suppleatur, quod defuit sacramentali confessioni. S. Th. Suppl. q. 10 a. 5 ad 1.

d. Müßten die durch vollkommene Reue nachgelassenen schweren Sünden nicht gebeichtet werden, so wäre die Einsetzung des Bußsakramentes illusorisch. Unter dem Vorwande, vollkommene Reue erweckt zu haben, würden sehr viele der schwierigen Pflicht der Beichte sich entziehen. Schon der heil. Augustinus weist daher diesen Vorwand zurück: Nemo sibi dicat: occulte ago, apud Deum ago (poenitentiam). Novit Deus, qui mihi ignoscat, quia in corde meo ago. Ergo sine causa dictum est: Quae solveritis in terra, soluta erunt in coelo? Ergo sine causa sunt claves datae Ecclesiae Dei? frustramus Evangelium, frustramus verba Christi? Serm. 392 n. 3.

e. Endlich wäre ohne die Beichte das Heil des Einzelnen sehr in Gefahr, da niemand Sicherheit darüber haben kann, daß seine Reue vollkommen ist. Dicendum quod aliquis non potest esse certus, quod contritio sua sit sufficiens ad deletionem poenae et culpae; et ideo tenetur confiteri et satisfacere maxime cum contritio vera non fuerit, nisi propositum confitendi habuisset annexum; quod debet ad effectum adduci etiam propter praeceptum, quod est de confessione datum. S. Th. Suppl. q. 5 a. 2 ad 1.

2217. Wirkung der Absolution in diesem Falle. Folgen der Unterlassung.

Anm. 1. Die Gründe, welche später für die Notwendigkeit der Beichte angeführt werden, sind ebensoviele Antworten auf unsere Frage.

2. Die Absolution des Priesters ist in dem gegebenen Falle nicht eine bloße Erklärung der erlangten Nachlassung, sondern bewirkt wie bei allen, welche im Stande der Gnade das Bußsakrament empfangen, die Vermehrung der heiligmachenden Gnade; sie ist daher auch keineswegs nutzlos und unwirksam.

3. Unterläßt jemand nach Erweckung vollkommener Reue aus eigener Schuld den Empfang des Bußsakramentes, so leben zwar die durch die vollkommene Reue nachgelassenen Sünden nicht wieder auf, aber er macht sich durch die Unterlassung der Beichte jener Sünden einer schweren Sünde schuldig.

III. Zum gültigen Empfang des Bußsakramentes ist vollkommene Reue, *contritio*, nicht erforderlich. Vgl. *Palmieri*, l. c. pag. 286 ff. 2218. Die Kontrition im Bußsakrament. Scholastiker.

1. Unter den Scholastikern waren allerdings nicht wenige der Meinung, zum gültigen Empfange des Bußsakramentes werde immer *contritio* erfordert. Hierbei ist jedoch zu bemerken, daß, wenn sie lehrten, die Rechtfertigung im Bußsakrament geschehe immer per contritionem, sie damit keineswegs sagten, die contritio müsse immer vor Empfang des Bußsakramentes vorhanden sein, und die Absolution sei nur eine Deklaration der bereits erfolgten Sündenvergebung; vielmehr lehrten sie selbst, durch das Bußsakrament werde die attritio zur contritio erhoben und dadurch eben erfolge die vollkommene Bekehrung des Herzens und die Eingießung der heiligmachenden Gnade. Es ist klar, daß diese Auffassung die Effikacität des Bußsakramentes genügend wahrt und nur klarzumachen sucht, in welcher Weise bei demselben durch die Zusammenwirkung der Gnade, die ex opere operato verliehen wird, und des mit dieser Gnade mitwirkenden freien Willens die Rechtfertigung stattfindet. Es fragt sich nun, ob jene Bekehrung zu Gott, die im Momente der Rechtfertigung eintritt, notwendig aus aktueller vollkommener Liebe hervorgehen müsse, was, wie wir gleich sehen werden, nicht der Fall ist und auch meist von den Scholastikern nicht behauptet wird. Dagegen unterliegt es keinem Zweifel, daß in der mit der gratia sanctificans eingegossenen Gerechtigkeit auch die vollkommene Liebe als *habitus infusus* wesentlich enthalten ist. Über die Scholastiker vgl. *Palmieri*, l. c. pag. 291—299.

2. Die Beweise für unseren Satz ergeben sich 2219. Die Kontrition ist zum gültigen Empfange der Buße nicht notwendig.

a. aus der Verurteilung der Prop. 58 des Bajus: Poenitens non vivificatur ministerio sacerdotis absolventis, sed a solo Deo, qui, poenitentiam suggerens et inspirans, vivificat eum et resuscitat; ministerio autem sacerdotis solum reatus tollitur. Da demnach der Pönitent durch die Absolution das Leben der Gnade erhält, so kann zum gültigen Empfange des Bußsakramentes vollkommene Reue nicht erfordert werden; denn sonst besäße der Pönitent kraft der Kontrition schon die heiligmachende Gnade (n. 2214) und erhielte sie nie durch die Absolution des Priesters. In ähnlicher Weise kann aus der Verurteilung der Prop. 36 der Synode von Pistoja argumentiert werden. Vgl. *Denzinger*, Enchir. n. 1399;

b. aus dem Konzil von Trient, welches erklärt, die contritio caritate perfecta sei zuweilen, *aliquando*, vorhanden und rechtfertige vor Empfang des Bußsakramentes (Sess. 14 de poenit. cap. 4). Demnach verlangt das Konzil durchaus nicht die vollkommene Reue; ja es erklärt überdies noch ausdrücklich die *attritio* als hinreichend. Vgl. n. 2227;

c. aus der der Kirche verliehenen Schlüsselgewalt. Wäre zum gültigen Empfang des Bußsakramentes vollkommene Reue notwendig, so würde die Schlüsselgewalt ihren Zweck, Versöhnung der Sünder mit Gott, niemals erreichen, da diese Versöhnung schon durch die Kontrition vollzogen wäre.

§ 204. Die unvollkommene Reue.

Vgl. *Palmieri*, De poenitentia. Th. 25 sqq.; Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. II § 16 f.

2220. Wesen der unvollkommenen Reue. I. Unvollkommene Reue, *attritio*, wird jede Reue genannt, die nicht aus der vollkommenen Liebe, sondern aus anderen übernatürlichen Motiven entspringt. Solche Motive sind nach dem Konzil von Trient (Sess. 14 de poenit. cap. 4) die Häßlichkeit der Sünde und die Furcht vor der Hölle. Auch die dankbare und die begehrliche Liebe können, soweit sie nicht vollkommene Liebe sind, (n. 2207 ff.), Motiv der unvollkommenen Reue sein. Darüber besteht überhaupt kein Zweifel. Eine Schwierigkeit bietet überhaupt nur das Motiv der Furcht vor der Hölle. Bevor wir eine These aufstellen, ist folgendes wohl zu beachten.

2221. Vierfache Furcht: humanus, servilis, filialis, initialis. 1. Der heil. Thomas unterscheidet eine vierfache Furcht. Cum obiectum timoris sit malum, quandoque homo propter mala, quae timet, a Deo recedit; et iste dicitur timor *humanus* vel *mundanus;* quandoque autem homo propter mala, quae timet, ad Deum convertitur et ei inhaeret; quod quidem malum est duplex, scilicet malum poenae et malum culpae. Si ergo aliquis convertatur ad Deum et ei inhaereat propter timorem poenae, erit timor *servilis;* si autem propter timorem culpae, erit timor *filialis;* nam filiorum est timere offensam patris. Si autem propter utrumque, est timor *initialis.* S. Th. 2. 2 q. 19 a. 2.

2. Der timor *mundanus* ist immer zu verwerfen (a. 3); dagegen sind timor *filialis* und *initialis,* die wesentlich nicht verschieden sind, immer gut (a. 8). Wir haben uns also nur mit dem timor *servilis* zu beschäftigen, der also genannt wird, weil die Knechte aus Furcht vor der Strafe den Herrn nicht beleidigen.

2222. Timor serviliter servilis. a. Der timor servilis kann wieder doppelt sein. Die Furcht entspringt nämlich aus der Liebe zu sich selbst, indem der Fürchtende ein ihm drohendes Übel von sich abhalten will. Fürchtet er nun die Strafe als das größte Übel, so ist er selber der letzte und höchste Gegenstand der die Furcht verursachenden Liebe, die demnach auf einen höheren Gegenstand nicht mehr bezogen werden kann. Durch solchen Akt macht der Mensch sich selbst zum letzten Ziel. Daraus ist klar, daß eine solche Furcht ein in sich schlechter Akt ist und folglich mit der Rechtfertigung in keinerlei Beziehung stehen kann. Diese Furcht nennen die Theologen timor *serviliter servilis.*

2223. Timor simpliciter servilis. Die Liebe, welcher die Furcht entspringt, kann aber auch geordnet sein; dann fürchtet der Mensch allerdings auch die Strafe als ein Übel, aber nicht als das größte Übel. Die dieser Furcht entsprechende Liebe zu sich selbst schließt die höhere Liebe zu Gott nicht aus, sondern ist der Liebe zu Gott untergeordnet. Derartige Furcht ist allerdings in sich keine Liebe, aber ihr auch nicht entgegengesetzt. Dieser Akt ist daher in sich gut, und von ihm allein ist jetzt die Rede.

2224. Motiv u. Gegenstand der Attrition. b. Wird aus Furcht vor der Strafe Reue erweckt, so ist die Furcht das Motiv der Reue; der Gegenstand derselben aber ist die Sünde. Soll die Reue echt sein, so muß sie auch den Vorsatz enthalten, der, wie wir gesehen (n. 2199), sich nicht bloß auf die begangenen, sondern auch auf alle möglichen Sünden erstrecken muß. Zu diesen gehört aber auch die Übertretung des Gebotes der Liebe zu Gott. Daher schließt auch die At-

trition den Willen ein, Gott zu lieben, und ist in dieser Beziehung eine Vorbereitung zur formalen Gottesliebe.

2225. Die Attrition enthält die Hoffnung auf Verzeihung.

c. Das ist die Attrition auch noch aus einem anderen Grunde. Da sie nämlich mit der Hoffnung auf Verzeihung verbunden sein muß, die Verzeihung aber zum Besitze Gottes führt, so erstreckt sich diese Hoffnung auch auf die Erlangung der ewigen Glückseligkeit in Gott und enthält *implicite* die Liebe zu Gott, der des Menschen Seligkeit ist, also den amor *concupiscentiae* oder *spei.*

2226. Die Attrition schließt den Willen zu sündigen absolut aus.

d. Daher ist die unvollkommene Reue, deren Motiv die eben erörterte Furcht ist, auch nicht in sich bedingt: wenn die Hölle nicht wäre, wollte ich sündigen. Ein solcher Akt geht nur aus dem timor *serviliter servilis* hervor und ist in sich ebenso unmoralisch, wie die ihm entsprechende Furcht vor der Strafe und Liebe zu sich selbst es sind. Dagegen die auf schlechthin serviler Furcht beruhende Attrition ist nicht in dieser Weise innerlich bedingt, sondern schließt den Willen zu sündigen absolut aus. Aus Furcht vor der Strafe will der Mensch nämlich die Ursache der Strafe, die Sünde, vermeiden; Sünde und Ursache der Strafe ist aber auch der Affekt zur Sünde, der sich in dem Bedingungssatz kund gibt: *si infernus non esset, vellem peccare.* Daher ist in der Attrition, die Ansätze der Liebe zu Gott enthält, jeder Wille zu sündigen positiv ausgeschlossen; ja, solange sie besteht, ist es unmöglich, daß der Mensch den Willen hat zu sündigen. Wäre dieser Wille nicht ausgeschlossen, so ginge die Attrition aus der Furcht vor der Strafe, als dem größten Übel, hervor, und diese beruhte auf einer Eigenliebe, die sich selbst zum letzten Ziele macht. In der Attrition ex timore servili *simpliciter* ist das aber nicht der Fall, da sie *virtualiter* die Liebe zu Gott enthält, mit der eine bedingte Anhänglichkeit an die Sünde unvereinbar ist. Vgl. *Palmieri.* l. c. pag. 311 sqq.

e. Was über die Furcht vor der Höllenstrafe gesagt wurde, gilt in gleicher Weise von der Furcht vor den zeitlichen Strafen, die Gott über die Sünden verhängt.

2227. Die Attrition im Bußsakrament. Tridentinum.

II. Zum gültigen Empfang des Bußsakramentes genügt unvollkommene, übernatürliche Reue, *attritio*, die aus Furcht vor den Strafen hervorgeht, welche Gott über die Sünden verhängt, vorausgesetzt, daß diese Furcht nicht *timor serviliter servilis* ist.

Der Beweis für diese These wird aus den Erklärungen des Konzils von Trient geführt. Die hierher gehörende Stelle lautet: Illam vero contritionem imperfectam, quae attritio dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennae et poenarum metu communiter concipitur, *si voluntatem peccandi excludat*, cum spe veniae, declarat, non solum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem, verum etiam *donum Dei* esse et *Spiritus Sancti impulsum*, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo poenitens adiutus viam sibi ad iustitiam parat. Et quamvis sine sacramento poenitentiae per se ad iustificationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum ad Dei gratiam in sacramento poenitentiae impetrandam *disponit.* Sess. 14 de poenit. cap. 4.

2228. Eigenschaften der Attrition nach d. Tridentinum.

1. Demnach gibt es eine unvollkommene Reue aus Furcht vor der Hölle, welche den Menschen auch innerlich von der Sünde abwendet, in-

dem sie den Willen zu sündigen ausschließt. Welche Furcht dies wirklich thut, haben wir vorhin gesehen.

2. Diese unvollkommene Reue ist nicht sündhaft, sondern ein Geschenk Gottes, eine Gnade des heiligen Geistes und deshalb nützlich und heilsam. Vgl. auch Propp. 60—67 Quesnels und Prop. 25 der Synode von Pistoja.

3. Die vom Tridentinum beschriebene Attrition aus Furcht vor den Höllenstrafen kann den Sünder zwar nicht rechtfertigen, bereitet aber den Weg des Heiles vor und disponiert den Menschen zum Empfang der heiligmachenden Gnade durch das Bußsakrament. Daß die Attrition den Menschen *remote* disponiert, wird von niemand in Zweifel gezogen. Dagegen fragt es sich, ob sie nur *remote* disponiert, so daß zur dispositio *proxima* außer der Furcht vor der Hölle noch andere, vollkommenere Motive verlangt werden, oder ob die aus der Furcht hervorgehende unvollkommene Reue den Pönitenten zum gültigen Empfang des Sakramentes auch
2229. Daß die Attrition genügt, wird aus der tridentinischen Lehre über die Reue bewiesen. *proxime* disponiert, d. h. genügt. In unserer These behaupten wir das letztere und zwar aus folgenden Gründen.

a. Nach dem Konzil von Trient ist die Reue einer von den Akten, welche die Bestandteile des Sakramentes bilden (Sess. 14 de poenit. cap. 3). Diese Reue wird (cap. 4) definiert als animi dolor ac detestatio de peccato commisso cum proposito non peccandi de cetero. So oft also diese Definition für einen Akt der Reue zutrifft, kann derselbe ein Bestandteil des Sakramentes sein. Da aber auch die Reue aus Furcht vor der Strafe (timor *servilis)*, wie wir gesehen (n. 2223 ff.), eine Verabscheuung der Sünde ist mit dem Vorsatz, Gott nicht mehr zu beleidigen, so erfüllt sie alle Bedingungen, als pars sacramenti quasi materia zu sein.

b. Die Attrition aus Furcht vor der Strafe genügt nicht oder disponiert nicht *proxime* auf die Rechtfertigung außerhalb des Bußsakramentes, sondern nur *remote*. Da nun das Konzil der Attrition diejenige Disposition zum Empfange des Sakramentes zuschreibt, welche es ihr in Bezug auf die Rechtfertigung außerhalb des Bußsakramentes bestreitet, so ist offenbar nicht die entfernte, sondern die nächste Disposition zum gültigen Empfang des Sakramentes gemeint. Übrigens hätte das Konzil nicht ohne Einschränkung sagen können: *disponit*, wenn es nur die entfernte Disposition verstanden wissen wollte, da nur die genügende Disposition schlechthin Disposition genannt werden kann.

c. Das Konzil nennt die Reue, generisch betrachtet, einen Bestandteil des Sakramentes. Was aber vom Genus gilt, das gilt auch von der Species. Als Species der Reue betrachtet das Konzil aber offenbar die unvollkommene Reue aus Furcht vor der Strafe.

2230. Die Attrition genügt auch ihrer Natur nach. d. Die Richtigkeit unserer Interpretation des Tridentinums ergibt sich auch daraus, daß die Attrition ihrer Natur nach in der Seele des Pönitenten das bewirkt, was die Reue zu bewirken hat, damit das Bußsakrament gültig empfangen werden kann. Der Abscheu vor den begangenen Sünden und der Vorsatz nicht mehr zu sündigen schließen nämlich, auch wenn sie auf der Furcht beruhen, jede Anhänglichkeit an die Sünde aus und räumen somit das Hindernis aus dem Weg, das der Eingießung der heiligmachenden Gnade sich entgegenstellte. Vgl. n. 2226.

2231. Lehre der Theologen. Vivaldus. e. Daher haben auch alle Theologen des 16. Jahrhunderts die Lehre des Tridentinums in der nämlichen Weise erklärt, wie wir dies eben gethan.

Erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts verlangt Vivaldus außer der Furcht auch noch vollkommenere Motive zur Attrition, bekennt aber, daß bis dahin kein Theologe diese Forderung stellte. Vgl. *Palmieri*, l. c. pag. 329. Vivaldus argumentiert aus der Rechtfertigungslehre des Konzils von Trient, in der verlangt wird, daß die Sünder Gott, den Urquell aller Liebe, anfangen zu lieben, *diligere incipiunt* Sess. 6 de iustif. cap. 6). Von da an wird die viel umstrittene Frage aufgeworfen, ob mit der aus Furcht hervorgegangenen unvollkommenen Reue wenigstens ein Anfang der Liebe verbunden sein müsse zur Gültigkeit des Bußsakramentes.

III. Diese Frage ist von der Kirche nicht entschieden, und Alexander VII. hat durch Dekret vom 5. Mai 1667 verboten, bis zur Entscheidung der Kirche die eine oder andere Meinung als häretisch zu brandmarken. Dabei bemerkte er, daß die negative Meinung unter den Theologen seiner Zeit die gewöhnlichere zu sein scheine. Die eben citierte Stelle des Konzils von Trient: Fidentes, Deum sibi propter Christum propitium fore illumque tamquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt, ist nicht entscheidend, und zwar schon deshalb, weil diese Stelle nur beschreibt, was gewöhnlich geschieht, nicht aber was unbedingt geschehen muß. 2232. Streitfrage über die Notwendigkeit des Anfanges der Liebe zu Gott.

Folgende Gesichtspunkte sind in dieser Frage zu beachten. 2233. Gesichtspunkte, die in dieser Frage beachtet werden müssen.

1. Auch in der unvollkommenen Reue aus Furcht vor der Hölle ist Liebe zu Gott *implicite* enthalten, wie oben (n. 2225) nachgewiesen wurde. Diese eo ipso mit der unvollkommenen Reue gegebene Liebe zu Gott kann aber als Anfang der Liebe zu Gott, wie das Tridentinum ihn als Vorbereitung auf die Rechtfertigung verlangt, betrachtet werden.

2. Weder aus der heiligen Schrift, noch aus der Tradition kann die Notwendigkeit eines ausdrücklichen Aktes der Liebe zu Gott bewiesen werden und zwar weder des amor amicitiae, noch des amor concupiscentiae. Vgl. *Palmieri*, l. c. pag. 338 sqq.

3. Praktisch darf man sich daher mit jener unvollkommenen Reue begnügen, welche die vom Konzil von Trient beschriebenen Bedingungen erfüllt, da dieselbe ohne einschließlichen Akt der Liebe zu Gott überhaupt keine wahre Reue ist. Sicherlich steht diese Lehre im Einklang mit dem, was die Quellen des Glaubens über die unvollkommene Reue enthalten.

§ 205. Die Beichte.

Vgl. *Palmieri*, De poenitentia. Th. 33 sqq.; Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. II § 19 ff.

I. Die Confessio sacramentalis wird von den Theologen definiert als accusatio peccatorum propriorum post baptismum commissorum legitimo sacerdoti a poenitente facta ad eorum remissionem virtute clavium obtinendam. 2234. Begriff der Beichte.

1. Die Beicht ist also nicht eine bloße Aufzählung der Sünden, sondern eine Anklage, wie eine solche der gerichtlichen Verhandlung zu Grunde liegt. 2235. Die Beichte eine Anklage; ihr Gegenstand.

2. Gegenstand der Anklage sind die nach der Taufe begangenen Sünden des Pönitenten. Hier gilt das von der materia remota Gesagte; auch ist praktisch darauf zu halten, daß der Pönitent nichts vorbringe, als seine eigenen Sünden.

2236. Von wem und vor wem die Anklage zu machen ist.

3. Die Anklage muß vom Pönitenten dem Priester gemacht werden.

a. Der Pönitent muß daher in Person und in Gegenwart des Beichtvaters das Bekenntnis ablegen. Die Meinung, es könnte durch einen Boten oder Brief geschehen, ist von Klemens VIII. als falsa, temeraria et scandalosa verworfen worden. Daher wäre eine solche Beichte, wenn nicht *ex natura rei*, so doch nach dieser Entscheidung ungültig. Dagegen kann der Pönitent in Gegenwart seines Beichtvaters das Bekenntnis nicht bloß mündlich, sondern aus triftigen Gründen auch schriftlich, oder durch Zeichen, ja sogar, ohne jedoch hierzu verpflichtet zu sein, durch einen Dolmetscher ablegen.

b. Nur vor einem Priester, der die sakramentale Absolution erteilen kann, kann auch das sakramentale Bekenntnis stattfinden. Ein einem Laien oder niederen Kleriker abgelegtes Bekenntnis, das man mitunter für den Notfall anraten will, ist weder sakramental noch notwendig, um durch contritio cum voto sacramenti Sündenvergebung zu erlangen. Wenn der heil. Thomas auch die Laienbeicht verteidigt, so muß er doch gleich zugeben: Confessio laico ex defectu sacerdotis facta sacramentalis est quodammodo, quamvis non sit sacramentum perfectum, quia deest ei id, quod est ex parte sacerdotis. S. Th. Suppl. q. 8 a. 2 ad 1. Vgl. auch q. 3.

2237. Zweck der Anklage.

4. Die Anklage muß geschehen ad remissionem peccatorum virtute clavium obtinendam. Deshalb muß auch mit dem Sündenbekenntnis die Hoffnung auf die Sündenvergebung verbunden sein. Nur das zum Zweck der sakramentalen Absolution abgelegte Bekenntnis ist sakramental, weshalb auch z. B. das zum Zweck der satisfactio geschehene öffentliche Bekenntnis diesen Charakter nicht besitzt.

2238. Göttliche Einsetzung der Beichte.

II. Die Beichte ist von Christus eingesetzt, und zwar müssen alle nach der Taufe begangenen schweren Sünden gebeichtet werden.

Diese These ist *de fide*. Der Beweis für dieselbe ergibt sich

1. aus der heiligen Schrift.

2239. Interpretation der klassischen Stelle *Joann.* 20, 23.

a. Hier kommt vor allem die klassische Stelle in Betracht: Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt. *Joann.* 20, 23. Oben (n. 2164 ff.) wurde nachgewiesen, daß Christus mit diesen Worten, wie er es früher versprochen hatte (*Matth.* 18, 18), seinen Aposteln die Gewalt gegeben hat, die Sünden nachzulassen und zu behalten. Auch wurde bewiesen, daß diese Gewalt eine richterliche Gewalt ist.

α. Eine richterliche Gewalt darf nicht willkürlich ausgeübt werden, sondern nur auf Grund des Thatbestandes, der demnach immer festgestellt werden muß. Im Bußsakramente kann dies aber nicht anders geschehen als durch das Sündenbekenntnis des Pönitenten.

β. Gegenstand der richterlichen Gewalt im Bußsakrament sind die Sünden des Pönitenten; es ist aber undenkbar, daß der Richter seine Gewalt ausübt, ohne daß ihm das Objekt dieser Gewalt im einzelnen bekannt ist.

γ. Das ist um so notwendiger, als der Priester auch darüber zu erkennen hat, ob er die Sünden nach dem Auftrage Christi und der Kirche nachlassen oder behalten soll. Gerade dieser doppelte Akt der richterlichen Gewalt im Bußsakrament erfordert es unbedingt, daß alle

schweren Sünden dem Priester geoffenbaret werden. Diese Pflicht erstreckt sich um deswillen nur auf die schweren Sünden, weil der Priester die läßlichen Sünden nicht behalten kann.

δ. Übrigens hat der Richter im Bußsakrament die Pflicht zu binden, auch wenn er die Sünden nachläßt. Unter Umständen muß er nämlich dem Beichtkinde die Pflicht auferlegen zu restituieren, zugefügten Schaden gut zu machen, Gelegenheiten zur Sünde zu meiden u. s. w.; in allen Fällen aber hat er eine den Sünden entsprechende Genugthuung vorzuschreiben. Dies alles aber ist dem Richter unmöglich ohne das Sündenbekenntnis des Pönitenten. Cum autem subire poenam pro culpa, iudicium quoddam exquirat, oportet quod poenitens, qui se Christo sanandum commisit, Christi iudicium in taxatione poenae exspectet; quod quidem per suos ministros exhibet Christus, sicut et caetera sacramenta. Nullus autem potest iudicare de culpis quas ignorat. Necessarium igitur fuit confessionem institui, quasi secundam partem huiusmodi sacramenti, ut culpa poenitentis innotescat Christi ministro. S. Th. C. Gent. l. 4 c. 72.

b. Diese Stelle ist allein ausreichend, unsere These zu beweisen. Gewöhnlich werden auch noch folgende Texte angeführt, die aber für sich allein die göttliche Einsetzung der Beichte nicht evident darthun. Si confiteamur peccata nostra, fidelis est et iustus, ut remittat nobis peccata nostra et emundet nos ab omni iniquitate. 1 *Joann.* 1, 9. Multi credentium veniebant, confitentes et annuntiantes actus suos. *Act.* 19, 18. Chrysostomus, Basilius und mit ihnen viele Theologen verstehen diese Stelle von der sakramentalen Beichte, da von Gläubigen die Rede ist, und die Worte *confitentes et annuntiantes actus suos* auf eine Anklage über die einzelnen Sünden hindeuten. Confitemini erga alterutrum peccata vestra et orate pro invicem, ut salvemini. *Jac.* 5, 16.

2210. Andere Stellen der hl. Schrift: 1 *Joann.* 1, 9; *Act.* 19, 18; *Jac.* 5, 16.

c. Hierher gehören auch die Vorbilder der Beichte. Als solche werden besonders angeführt

2211. Vorbilder der Beichte.

α. das Bekenntnis, das Gott von den Stammeltern (*Gen.* 3, 11 sqq.) und von Kain (*Gen.* 4, 9 sqq.) forderte;

β. das Urteil über den Aussatz, das den Priestern allein zustand (*Lev.* 13, 2 sqq.), so daß jeder, der vom Aussatze rein geworden, zur legalen Reinigung dem Priester sich stellen mußte (*Lev.* 14, 3 sqq.). Dieses Gesetz wird von Christus ausdrücklich anerkannt (*Matth.* 8, 4; *Luc.* 17, 14);

γ. das von Gott im Alten Bunde vorgeschriebene Bekenntnis mancher Sünden, womit ein Opfer verbunden war (*Num.* 5, 6 sq.). Hierauf scheint sich die Mahnung bezogen zu haben: Non confundaris confiteri peccata tua. *Ecclus.* 4, 31;

δ. das dem heil. Johannes abgelegte Sündenbekenntnis: Baptizabantur ab eo in Jordane, *confitentes peccata sua. Matth.* 3, 6;

ε. die Auferweckung des Lazarus, welche vielfach von den hl. Vätern, besonders von Augustinus und Ambrosius für die sakramentale Beichte ausgelegt wird. Wie Lazarus aus dem Grabe hervorging, so geht der Sünder infolge des aufrichtigen Bekenntnisses aus dem Grabe der Sünden hervor; und wie die Jünger die Bande des Lazarus lösten, so löst der Priester durch die Absolution die Bande der Sünden. Solche Väterstellen s. bei *Bellarm.*, De poenit. l. 3 c. 3;

2242. Die Väter lehren

2. aus der Lehre der hl. Väter, die von den ältesten Zeiten her nicht bloß die Existenz der Beichte, sondern auch deren Notwendigkeit und göttliche Einsetzung lehrten. Schon Klemens von Rom und der Verfasser des Barnabasbriefes deuten dies an.

die Allgemeinheit,

a. Sehr bestimmt mahnt der heil. Cyprian: Confiteantur singuli delictum suum, dum adhuc, qui deliquit, in saeculo est, dum admitti confessio eius potest, dum satisfactio et remissio facta per sacerdotes apud Dominum grata est. De laps. c. 29. Vom heil. Ambrosius erzählt sein Biograph Paulinus (n. 39): Erat gaudens cum gaudentibus et flens cum flentibus, siquidem, quotiescunque illi aliquis ob percipiendam poenitentiam lapsus suos confessus esset, ita flebat, ut et illum flere compelleret: videbatur enim sibi cum iacente iacere. Causas autem criminum, quae ille confitebatur, nulli nisi Domino soli, apud quem intercedebat, loquebatur. Daraus kann man mit Recht schließen, der Gebrauch, die Sünden zu beichten, sei zu jener Zeit ganz allgemein gewesen.

die Notwendigkeit,

b. Daß die Beichte aber notwendig ist, lehrt mit allen andern Leo der Große: Multiplex misericordia Dei ita lapsibus subvenit humanis, ut non solum per baptismi gratiam, sed etiam per poenitentiae medicinam vita repararetur aeterna . . . ., sic divinae bonitatis praesidiis ordinatis, ut indulgentia Dei *nisi supplicationibus Sacerdotum nequeat obtineri.* Mediator enim Dei et hominum homo Christus Jesus hanc praepositis Ecclesiae tradidit potestatem, ut *et confitentibus actionem poenitentiae darent,* et eosdem salubri satisfactione purgatos ad communionem sacramentorum per ianuam reconciliationis admitterent. Epist. ad Theod.

die göttliche Einsetzung der Beichte,

c. Indem die Väter für die Notwendigkeit der Beichte auf *Joann.* 20, 23 sich berufen, zeugen sie zugleich für die göttliche Einsetzung derselben: Nemo sibi dicat: occulte ago, apud Deum ago poenitentiam . . . . Ergo sine causa dictum est: quae solveritis in terra, soluta erunt in coelo? Ergo sine causa sunt claves datae Ecclesiae Dei? Frustramus ergo Evangelium Dei? Frustramus verba Christi? *Aug.*, Serm. 392.

die Pflicht, die einzelnen Sünden zu bekennen.

d. Daß aber die einzelnen Sünden gebeichtet werden müssen, lehren die Väter, so oft sie das Bußsakrament ein Gericht nennen (s. oben n. 2176), dazu ermahnen, auch die Gedankensünden zu beichten und die Sünden mit Wunden vergleichen, die dem Arzte gezeigt werden müssen, wenn er sie heilen soll. S. Väterstellen bei *Bellarm.*, De poenit. l. 3 c. 6;

3. aus den Lehrentscheidungen der Kirche.

2243. Ältere Synoden über die Beichte.

a. Schon ältere Synoden, z. B. von Laodicäa (372), Karthago (397), Chalons (650), geben Vorschriften über die den Sünden entsprechende Buße und setzen hiermit die Beichte der einzelnen Sünden voraus. Das Konzil zu Mainz (813) aber erneuert den schon vom deutschen Konzil (742) gegebenen Kanon: Unusquisque praefectus militum unum presbyterum secum habeat, qui hominibus peccata confitentibus indicare et poenitentiam indicare possit.

2244. Die Lehre des Tridentinums über die Beichte.

b. Genau aber hat das Tridentinum gegen die Reformatoren, welche das Sündenbekenntnis für eine menschliche Einrichtung hielten, unser Dogma erklärt. Si quis . . . dixerit, modum secrete confitendi soli sacerdoti, quem Ecclesia catholica ab initio semper observavit

et observat, alienum esse ab institutione et mandato Christi, et inventum esse humanum, anathema sit. Sess. 14 de poenit. can. 6. Daß aber die einzelnen Sünden nach göttlicher Anordnung gebeichtet werden müssen, wird also definiert: Si quis dixerit, in sacramento poenitentiae ad remissionem peccatorum necessarium non esse iure divino, confiteri omnia et singula peccata mortalia, quorum memoria cum debita et diligenti praemeditatione habeatur, etiam occulta, et quae sunt contra duo ultima decalogi praecepta, et circumstantias, quae peccati speciem mutant, sed eam confessionem tantum esse utilem ad erudiendum et consolandum poenitentem. et olim observatam fuisse tantum ad satisfactionem canonicam imponendam, aut dixerit, eos, qui omnia peccata confiteri student, nihil relinquere velle divinae misericordiae ignoscendum; aut demum, non licere confiteri peccata venialia, anathema sit. Can. 7. Die Behauptung endlich, die Beichte aller Sünden sei unmöglich und von Menschen eingeführt, wird verworfen: Si quis dixerit, confessionem omnium peccatorum, qualem Ecclesia servat, esse impossibilem et traditionem humanam, a piis abolendam . . ., anathema sit: Can. 8;

4. aus der Übereinstimmung der Häretiker und Schismatiker mit der Kirche. Die orientalischen Sekten, welche schon im 5. Jahrhundert von der Kirche sich trennten, und ebenso die griechisch-schismatische Kirche, die im 9. Jahrhundert von Rom sich losriß, haben das Sündenbekenntnis. Diese Thatsache wäre unerklärlich, wenn nicht schon im 9., ja im 5. Jahrhundert die Beichte allgemeine Kirchenlehre gewesen wäre; 2245. Die orientalischen Sekten haben das Sündenbekenntnis.

5. *ex praescriptione.* Wie nachgewiesen wurde, war ohne Zweifel zur Zeit, da die Reformatoren ihre Lehren über die Beichte auszustreuen begannen, das Sündenbekenntnis in der Kirche allgemeiner Gebrauch. Wir haben denselben bis auf die ältesten Zeiten zurückgeführt. Die Gegner müssen nun nachweisen, wann die Beichte im Laufe der Zeit von Menschen eingeführt wurde. Bis jetzt haben sie diesen Beweis nicht erbracht. Der Präscriptionsbeweis ist hier besonders kräftig, da eine spätere Einführung der Beicht mehr als alles andere eine moralische Unmöglichkeit ist. Die Menschen hätten es sich nie gefallen lassen, daß Menschen ihnen eine so schwere Last auferlegt hätten, wie das Sündenbekenntnis es ist. Sie hätten sich dagegen aufgelehnt, und die Einführung der Beichte, wie sie in der Kirche allgemeine Pflicht ist, durch menschliches Gesetz, hätte eine förmliche Revolution in der Kirche hervorrufen müssen. Von dem allem aber weiß die Kirchengeschichte nichts zu berichten, was in unserem Falle ein unanfechtbarer Beweis ist, daß die Beichte auf göttlicher Einsetzung beruht; 2246. Präscriptionsbeweis.

6. aus folgenden Kongruenzgründen, welche von den Theologen vorzugsweise angeführt werden. Vgl. *Bellarm.*, De poenit. l. 3 c. 12. 2247. Die Beichte ist angemessen dem Sünder;

a. Die Beichte ist angemessen dem Sünder. Durch die Notwendigkeit der Beichte wird der Sünder genötigt, an seine Sünden zu denken, ihre Bosheit zu erwägen und sie zu bereuen. Wie daher die äußere Gottesverehrung die innere anregt und stärkt, so verursacht das Sündenbekenntnis die innere Zerknirschung und Reue. Während der Sünder ohne das Institut der Beichte in seinen Sünden verstockt weiterleben würde, bringt ihn die Beichte wieder zur Erkenntnis seines Zustandes und zur Bekehrung.

Auch bewahrt die Beichte vor vielen Sünden, da manche vor der Sünde sich hüten, um sich die Scham zu ersparen, die mit dem Bekenntnis der Sünden naturgemäß verbunden ist. Endlich erlangt der Sünder auch gerade durch ein aufrichtiges Bekenntnis wieder den Frieden und die Ruhe seines Herzens.

der göttlichen Gerechtigkeit;

b. Auch der göttlichen Gerechtigkeit ist die Beichte angemessen. Jede Sünde ist Stolz und Ungehorsam; daher verlangt die Gerechtigkeit, daß der Sünder durch Demut und Gehorsam seine Fehltritte sühne. Ein Akt tiefer Demut aber ist es, sich seiner Sünden vor dem Priester anzuklagen, und ein Akt des Gehorsams, dem Urteile des Beichtvaters sich zu unterwerfen. Durch das Sündenbekenntnis wird daher in angemessener Weise der göttlichen Gerechtigkeit Sühne geleistet. Schön sagt Petrus von Blois: Si peccatum tuum aperias, dicit Dominus, ego illud operio; si agnoscis, ignosco; si accusas, excuso; si te indicas et condemnas, te nec indico nec condemno. (S. *Migne*, 207 pag. 812).

der Aufgabe der Kirche;

c. Aufgabe der Kirche ist es, alle Menschen, auch den einzelnen zu heiligen und zu vervollkommnen. Dieser Aufgabe wird aber die Kirche am meisten gerecht durch die Beichte; denn der Seelenhirte lernt durch dieselbe am besten den einzelnen kennen und vermag daher jedem die ihm entsprechenden Mittel zur Heiligkeit anzuraten.

dem Besten der menschlichen Gesellschaft;

d. Der menschlichen Gesellschaft ist die Beichte angemessen, da sie das bonum commune fördert, indem sie Gelegenheit bietet, daß Streitigkeiten beseitigt, Feindschaften beendet, ungerechtes Gut zurückerstattet, Schaden gut gemacht, Diebstahl verhindert, Ärgernisse beseitigt werden u. s. w.

der Gleichheit aller vor Gott.

e. Die Notwendigkeit zu beichten schärft aufs nachdrücklichste die so wichtige Wahrheit ein, daß vor Gott alle Menschen gleich sind. Wer gesündigt hat, muß vor dem Stellvertreter Gottes seine Sünden bekennen, mag er Kaiser oder Bettler, gelehrt oder ungelehrt sein.

2218. Protestanten über die Beichte.

Gerade durch die verschiedenen Kongruenzgründe überzeugt, erkennen sogar Protestanten die hohe Bedeutung der Beichte für das Individuum, die Kirche und den Staat an; ja Friedrich Wilhelm III. von Preußen bekannte: „Der evangelischen Kirche konnte keine tiefere Wunde geschlagen werden, als dadurch geschehen ist, daß man die Specialbeichte abschaffte und an deren Stelle die freilich für beide Teile bequeme allgemeine Beicht setzte." Vgl. Evang. Kirchenz. 3. Nov. 1894. Anglikanische Zeugnisse für die Beichte s. Katholik 1884. II S. 655 ff. Vgl. auch Hettinger, Apologie des Christentums. II S. 122 ff.

III. Gegen die göttliche Einsetzung der Beichte werden aus der heiligen Schrift und Tradition hauptsächlich folgende Argumente geltend gemacht.

2219. Das Schweigen der Apostel über die Beichte.

1. Die Apostel schweigen über das Gesetz der Beichte und ermahnen auch die Gläubigen nicht, durch ein dem Priester abgelegtes Sündenbekenntnis sich zu rechtfertigen. Sie könnten aber über eine so wichtige Institution nicht mit Stillschweigen hinweggehen, wenn dieselbe ihnen bekannt gewesen wäre.

Dieses negative Argument, das den oben angeführten positiven Beweisen gegenüber jeglicher Kraft entbehrt, beruht auf der Voraussetzung, die Apostel hätten die Beichte überhaupt nie erwähnt. Wie falsch diese Voraussetzung ist, ergibt sich aus den oben (n. 2239 angeführten Stellen. Überdies wissen wir, daß die Apostel nicht alles, was sie als depositum fidei besaßen, auch niedergeschrieben haben. Da aber anderweitig feststeht, daß die göttliche Einsetzung der Beichte Glaubenswahrheit ist, so haben die Apostel sicher in ihren mündlichen Unterweisungen darauf hingewiesen. So oft

sie daher in ihren Briefen zur Buße ermahnen, ist darin auch eine Ermahnung zur Beichte enthalten, durch welche, wie die Gläubigen aus den Predigten der Apostel wußten, die Buße nach dem Willen Christi geübt wird.

2250. Die vom Apostel vorgeschriebene Prüfung vor der hl. Kommunion.

2. 1 *Cor.* 11, 28 mahnt der heil. Paulus, der Mensch solle sich prüfen, bevor er den Leib und das Blut des Herrn empfängt; die Beichte schreibt er aber keineswegs vor.

Die Prüfung vor der hl. Kommunion hat vor allem darin zu bestehen, daß der Mensch sich erforscht, ob sein Gewissen nicht etwa mit einer Sünde befleckt ist, die ihn unwürdig macht, den Leib Christi zu empfangen. Was weiterhin zu geschehen hat, schreibt der Apostel nicht ausdrücklich, da die Korinther darüber ohne Zweifel unterrichtet waren. Sicherlich schließt er die Beichte nicht aus. In der gesamten Tradition aber wird die vom heil. Paulus zum würdigen Empfange der hl. Kommunion verlangte Prüfung von dem Empfang des Bußsakramentes verstanden. So schreibt Leo der Große: Mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus, hanc praepositis Ecclesiae tradidit potestatem, ut et confitentibus actionem poenitentiae darent, et eosdem salubri satisfactione purgatos ad communionem sacramentorum per ianuam reconciliationis admitterent. Ep. 108 ad Theod. Andere Väterstellen s. bei *Palmieri*, l. c. pag. 390 sqq.

2251. Taufe und Buße.

3. Daraus, daß in der Taufe die Sünden ohne Bekenntnis nachgelassen werden, kann gegen die göttliche Einsetzung und Notwendigkeit der Beichte nicht argumentiert werden, da beide Sakramente einen wesentlich verschiedenen Charakter haben. Die Taufe ist eine geistige Wiedergeburt; das Sakrament der Buße hingegen ist in Form eines Gerichtes eingesetzt, zu dem die Anklage gehört.

2252. Die Beichte vor Gott allein nach den Vätern, besonders Chrysostomus.

4. Die Väter, namentlich der heil. Chrysostomus, lehren wiederholt, man solle seine Sünden Gott allein beichten.

a. Wie wir oben (n. 2241) gesehen, lehren die Väter unzweideutig die göttliche Einsetzung und Notwendigkeit der Beichte vor dem Priester. Einzelne Aussprüche, besonders eines einzelnen Kirchenvaters, sind daher gegen die einmütige Lehre der anderen ohne Beweiskraft.

b. Indes lassen sich jene Aussprüche mit der allgemeinen Lehre ganz gut in Einklang bringen. Sie haben aber hauptsächlich folgenden Sinn.

α. Die Beichte vor dem Priester ist eine Beichte vor Gott, da der Priester der Stellvertreter Gottes ist. In dem Bußbuch, dessen Verfasser der Patriarch von Konstantinopel Johannes der Faster im 6. Jahrhundert sein soll, wird der Pönitent vom Priester ermahnt: Spiritualis fili, ego confessionem tuam primario et praecipue non recipio, nec tibi absolutionem concedo, sed per me Deus peccatorum tuorum confessionem suscipit et per nostram vocem horum remissionem dispensat et largitur.

β. Auch enthalten solche Aussprüche einen Hinweis auf das Beichtgeheimnis, wodurch jedem Pönitenten die Scham über das Bekenntnis benommen werden soll. Im Euchologium, dem liturgischen Buche der griechischen Kirche, wird der Pönitent getröstet: Frater, ut quid ad Deum et ad me accessisti? Ne verearis: non enim mihi, sed Deo, coram quo stas, peccata tua annuntias. (*Martene*, De ant. Eccl. rit. p. 2 l. 1 c. 6 a. 7 ord. 20.)

γ. Die Beichte vor Gott umfaßt bei den Vätern häufig nur läßliche Sünden oder aber schwere Sünden, welche im Richterstuhl der Buße schon nachgelassen sind.

δ. An anderen Stellen wird das Sündenbekenntnis vor Gott allein der öffentlichen Beichte gegenübergestellt und deren Notwendigkeit in Abrede gestellt.

2253. Nectarius und das Amt des Bußpriesters. 5. Nectarius († 397) und nach ihm auch andere orientalischen Bischöfe haben die Beichte abgeschafft. Daher ist sie nicht göttliche, sondern nur menschliche Einrichtung.

Nectarius hat keineswegs die geheime Beicht abgeschafft, die im Oriente auch nachher allgemein bestehen blieb, sondern das Amt des Bußpriesters, dessen Funktionen sich auf die öffentliche Anklage bezogen. Vgl. *Palmieri,* l. c. pag. 373 sqq.

2254. Leo der Große gegen den Mißbrauch der öffentlichen Beichte. 6. Leo der Große führte die geheime Beicht nicht ein, sondern wendet sich in seinem Schreiben an die Bischöfe Campaniens (Ep. 168) nur gegen den Mißbrauch der öffentlichen Beichte. Ja der von den Reformatoren angeführte Brief ist sogar ein Beweis für die Existenz der geheimen Beichte in jener Zeit, da Leo die Abschaffung gewisser Mißbräuche damit begründet, es genüge zur Nachlassung der Sünden, dieselben in geheimer Beichte dem Priester zu bekennen.

2255. Innocenz III. und die Beichte. 7. Ebensowenig hat Innocenz III. die Beichte eingeführt, sondern nur auf Grund des göttlichen Gebotes die Zeit festgesetzt, innerhalb welcher dieses Gebot erfüllt werden muß.

IV. Was materia remota des Bußsakramentes ist (§ 201), ist auch materia necessaria oder libera seu sufficiens des sakramentalen Sündenbekenntnisses.

2256. Circumstantiae speciem mutantes et aggravantes. 1. Aus dem Dogma, daß alle noch nicht direkt nachgelassenen Todsünden speciell gebeichtet werden müssen (n. II, 3), ergibt sich auch die Notwendigkeit, die Zahl und die *circumstantiae speciem mutantes* zu beichten. Dies erklärt das Tridentinum ausdrücklich (Sess. 14 de poenit. cap. 5; can. 7).

Eine Streitfrage besteht nur darüber, ob und inwieweit die circumstantiae speciem *aggravantes* gebeichtet werden müssen. Dieses kann wohl nicht geleugnet werden bezüglich solcher Umstände, durch welche eine läßliche Sünde zur Todsünde wird. Denn es müssen ja alle Todsünden als solche gebeichtet werden; auch erklärt dies der Römische Katechismus ausdrücklich (P. 2 c. 5 q. 47).

Ob aber auch solche Umstände zu beichten sind, die eine Todsünde, ohne deren Species zu ändern, beträchtlich erschweren, z. B. intentione, duratione, modo, extensione actus u. s. w., ist bestritten. Für beide Ansichten stehen bedeutende Autoritäten und plausible Gründe.

Die Anhänger der negativen Meinung stützen sich besonders darauf, daß das Tridentinum nur die speciem *mutantes* nennt, und die entgegenstehende Ansicht leicht zu Skrupeln führt; die der affirmativen berufen sich darauf, daß für die circumstantiae *notabiliter aggravantes* dieselben, in der Natur der Sache liegenden Gründe sprechen, wie für die speciem mutantes, was jedoch nicht in jeder Beziehung richtig sein dürfte. Vgl. *Ballerini-Palmieri,* l. c. V pag. 184 sqq.

2257. Materielle Unvollständigkeit der Beichte. 2. Daß unverschuldete, materielle Unvollständigkeit des Bekenntnisses dessen Gültigkeit nicht beeinträchtigt, war allezeit Lehre der Kirche. Es folgt dies auch wie aus dem Geiste des Christentums, so aus dem allgemeinen Grundsatze, daß Gott zu Unmöglichem nicht verpflichtet.

§ 206. Die Genugthuung.

Vgl. *Palmieri*, De poenitentia. Th. 36 sqq.; Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. II § 24 ff.

I. Die Genugthuung in Beziehung auf die Sünden im weitesten Sinne ist eine Wiedergutmachung des durch dieselben verschuldeten Schadens. 2258. Genugthuung im weitesten Sinne. Vierfacher durch die Sünde verursachter Schaden.

Derselbe besteht

1. in der Gott geraubten Ehre. Obwohl Christus vollkommene Genugthuung geleistet hat, so ist doch dem Menschen irgendwelche Genugthuung möglich, wie wir auch Gott danken können, obwohl wir nicht unsern ganzen schuldigen Dank abtragen;

2. in den Sündenfolgen, welche die Sünde in dem Sünder zurückläßt. Auch zu deren Aufhebung besteht eine moralische Verpflichtung. Die Bußen, insofern sie diesen Zweck haben, sind rein medizinal;

3. in dem der Kirche gegebenen Ärgernisse. Die Anordnung der hierauf bezüglichen Buße ist Sache der äußeren Kirchendisciplin und der Nutzen der Gesamtheit die dabei maßgebende Regel;

4. in dem dem Nächsten zugefügten Schaden. Diese Satisfaktion wird Restitution genannt.

Hier ist nur die Rede von der Gott zu leistenden Satisfaktion.

II. Die Genugthuung, von der wir jetzt reden, ist daher die Wiedergutmachung des durch die Sünde Gott zugefügten Unrechtes.

Hier ist nun wieder zu unterscheiden

1. die Genugthuung als bloßer Tugendakt und die sakramentale Genugthuung, die als pars integralis des Sakramentes ein Bestandteil der materia proxima des Bußsakramentes ist. Als Tugendakt gehört die Genugthuung zur Tugend der Gerechtigkeit und ist ein Moment der Buße, die im Herzen Reue, im Munde Bekenntnis, im Werke Genugthuung ist. Vgl. S. Th. Suppl. q. 12. Dieser Tugendakt wird dadurch pars integralis sacramenti, daß der Priester eine zu leistende Genugthuung auferlegt und der Pönitent dieselbe annimmt; 2259. Die Genugthuung als Tugendakt und sakramentale Satisfaktion.

2. die Genugthuung, insofern sie ist

a. eine Disposition auf die Rechtfertigung, satisfactio pro *culpa*. 2260. Die satisfactio pro culpa.

Es fragt sich nun, inwiefern von einer Genugthuung des Menschen für die Sündenschuld und, in Verbindung mit derselben, für die ewige Strafe die Rede sein kann. Es versteht sich von selbst, daß der Mensch eine satisfactio *de condigno* für die Schuld und ewige Strafe nicht leisten kann. Diese hat Christus verdient, und uns wird sie ohne Verdienst mit der Rechtfertigung zu teil. Vgl. n. 1086 ff. Damit ist aber nicht gesagt, daß die Genugthuung des Sünders zur Nachlassung der Schuld und ewigen Strafe und überhaupt zur Rechtfertigung in gar keiner Weise und gar keinem Sinne etwas beiträgt; sie steht vielmehr zu derselben im Verhältnis der Impetration, insofern sie die Gnade der Buße und Bekehrung von Gott erlangt, und der Disposition, insofern sie die Eigenschaft eines opus salutare hat; sie ist ja die kräftigste Äußerung und Erprobung einer wahren Bußgesinnung.

Das bezeugen viele Stellen der heiligen Schrift, an denen die Sünder zur Buße ermahnt werden, z. B. Convertimini ad me in toto corde vestro, in ieiunio et in fletu et in planctu. *Joel* 2, 12. Die

Niniviten erlangten durch ihre Buße Nachlaß der Strafe und der Schuld. Das Almosen wird häufig als Mittel zur Nachlassung der Sünden gepriesen: Eleemosyna ab omni peccato et a morte liberat, et non patietur animam ire in tenebras. *Tob.* 4, 11; vgl. *Luc.* 11, 41. Vgl. auch n. 1745 ff.

Ob die Gerechten für läßliche Sünden eine satisfactio de *condigno* leisten und somit die Nachlassung derselben de condigno verdienen können, ist eine theologische Streitfrage. Neuerdings verteidigt Palmieri (l. c. pag. 188 sq.) die verneinende Ansicht;

2261. Die satisfactio pro poena.

b. ein Mittel zur Nachlassung der nach empfangener Sündenvergebung zurückbleibenden zeitlichen Sündenstrafen, satisfactio pro *poena*. Diese Genugthuung pflegen die Theologen hier eingehend zu erörtern.

III. Über die zuletzt genannte Genugthuung für die nach eingetretener Rechtfertigung bleibenden zeitlichen Strafen gelten folgende zwei Thesen:

2262. Gewöhnlich bleiben nach Empfang des Bußsakramentes zeitliche Strafen abzubüßen.

1. Es ist Dogma, daß bei der Vergebung der Sünden durch das Bußsakrament oder die vollkommene Reue zwar die Schuld und ewige Strafe nachgelassen werden, aber meistens noch zeitliche Strafen zu einer proportionierten Sühne für die Sünden abzubüßen bleiben.

a. Zum richtigen Verständnis dieses Satzes ist zu beachten.

α. Er bezieht sich auf Strafen für nach der Taufe begangene Sünden, also weder auf Folgen der Erbsünde, noch auf Strafen der Sünden, die durch die Taufe getilgt wurden. In der Taufe werden nämlich mit der Sündenschuld auch alle Sündenstrafen nachgelassen.

β. Die Strafen, von denen er spricht, sind poenae *vindicativae*, nicht poenae *medicinales*.

γ. Unsere These enthält nur, was gewöhnlich geschieht, ohne auszuschließen, daß in gewissen Fällen auch durch das Bußsakrament oder die vollkommene Reue alle zeitlichen Strafen nachgelassen werden.

δ. Sie ist durch die gegen die Reformatoren gerichtete Definition des Tridentinums Glaubenssatz. Sancta Synodus declarat, falsum omnino esse et a Verbo Dei alienum, culpam a Domino nunquam remitti, quin universa etiam poena condonetur. Sess. 14 de poenit. cap. 8. Si quis dixerit, totam poenam simul cum culpa remitti semper a Deo, satisfactionemque poenitentium non esse aliam, quam fidem, qua apprehendunt, Christum pro eis satisfecisse, anathema sit. L. c. can. 12.

b. Der Beweis für dieses Dogma ergibt sich

2263. Die zeitlichen Sündenstrafen in der hl. Schrift.

α. aus der heiligen Schrift, die wiederholt Fälle erzählt, in denen die Sünden nachgelassen, aber Strafen über die Sünden verhängt wurden. Adam ward die Sünde verziehen, aber er mußte, wie Gott es ihm angedroht, ein Leben voll von Mühen, Sorgen und Elend führen und sterben. Vgl. *Gen.* 3, 17 sqq. Moses und Aaron verzieh Gott ihren Unglauben und ihr Mißtrauen, aber zur Strafe sollten sie das gelobte Land nicht betreten. Vgl. *Num.* 20, 12; *Deut.* 32, 48 sqq. So ließ Gott auch dem David verkündigen: Dominus transtulit peccatum tuum . . . Verumtamen quoniam blasphemare fecisti inimicos Domini, propter verbum hoc filius, qui natus est tibi, morte morietur. 2 *Reg.* 12, 13. 14.

Schon aus dieser letzten Stelle allein ersieht man, wie falsch die Interpretation protestantischer Exegeten ist, die Strafen, von denen die heilige Schrift rede, seien nicht vindikativer, sondern nur präservativer Natur, da die begangene Sünde als alleiniger Grund der Strafe bezeichnet wird;

2264. Die zeitlichen Sündenstrafen nach der Lehre der Väter, der Disciplin und Praxis d. Kirche; Fegfeuer.

β. aus den hl. Vätern. Der heil. Augustinus schreibt: Cogitur homo tolerare etiam remissis peccatis, quamvis ut in eam veniret miseriam, primum fuerit causa peccatum. Productior est enim poena quam culpa, ne parva putaretur culpa, si cum illa finiretur et poena. In Joann. tract. 124 n. 5;

γ. aus der Bußdisciplin der früheren Jahrhunderte, die auf dem Glauben beruhte, daß für die nach der Taufe begangenen Sünden gewöhnlich eine zeitliche Strafe abgebüßt werden müsse;

δ. aus der beständigen Praxis der Kirche, in der Beichte Bußen aufzuerlegen und deren Verrichtung vom Pönitenten zu verlangen. Wenn diese Bußen nicht zu rein polizeilichen Maßregeln oder rein ascetischen Besserungsmitteln im Widerspruche mit dem Geiste der Kirche degradiert werden sollen, so setzen sie den Glauben der Kirche voraus, daß der begnadigte Sünder auch von Gott zu einer satisfactio verpflichtet ist;

ε. aus dem Dogma vom Fegfeuer, dessen Existenz die in diesem Leben noch nicht abgebüßten zeitlichen Sündenstrafen zur Voraussetzung hat;

2265. Rationes theologicae.

ζ. aus folgenden *rationes theologicae* (*Trident.*, Sess. 14 de poenit. cap. 8):

αα. Es entspricht der göttlichen Gerechtigkeit, daß diejenigen strenger behandelt, welche nach erlangter Rechtfertigung trotz der Gaben des heiligen Geistes wieder sündigen, als diejenigen, welche vor der Taufe gefehlt haben.

ββ. Die Gerechtigkeit Gottes verlangt auch, daß je nach Schwere und Zahl der Sünden ein Unterschied in der Behandlung der Sünder stattfindet. Dieser Unterschied besteht aber nur in den größeren oder kleineren zeitlichen Sündenstrafen, da in Bezug auf Schuld und ewige Strafe alle Sünder vollkommen gleich behandelt werden.

γγ. Auch sind die zeitlichen Sündenstrafen ein vorzügliches Mittel, den Menschen vor weiteren Sünden zu bewahren.

2266. Die zeitlichen Sündenstrafen können vom Sünder abgebüßt werden.

2. Es ist Dogma, daß die von Gott auferlegten zeitlichen Strafen durch freiwillige vom Sünder geleistete Satisfaktion abgebüßt werden können.

a. Auch dieser Satz ist gegen die Reformatoren durch das Tridentinum als Dogma ausgesprochen worden: Si quis dixerit, pro peccatis quoad poenam temporalem minime Deo per Christi merita satisfieri poenis ab eo inflictis et patienter toleratis vel a sacerdote iniunctis, sed neque sponte susceptis, ut ieiuniis, orationibus, eleemosynis vel aliis etiam pietatis operibus, atque ideo optimam poenitentiam esse tantum novam vitam, anathema sit. Sess. 14 de poenit. can. 13. Si quis dixerit, satisfactiones, quibus poenitentes per Christum Jesum peccata redimunt, non esse cultus Dei, sed traditiones hominum, doctrinam de gratia et verum Dei cultum atque ipsum beneficium mortis Christi obscurantes, anathema sit. L. c. can. 14.

b. Der Beweis für diesen Glaubenssatz wird erhoben

2267. Die Abbüßung der zeitlichen Strafen nach der hl. Schrift.

α. aus der heiligen Schrift. Hierher gehören alle oben (n. 2259) angeführten Stellen, an denen Gott die Sünder ermahnt zur Buße für die Sündenschuld. Können sie aber Genugthuung leisten für die Schuld

und ewige Strafe, dann vielmehr für die zeitlichen Sündenstrafen. Übrigens werden satisfaktorische Werke auch ausdrücklich als Mittel zur Abwendung zeitlicher Sündenstrafen gepriesen: Si clausero coelum et pluvia non fluxerit et mandavero et praecepero locustae, ut devoret terram, et misero pestilentiam in populum meum: conversus autem populus meus, super quos invocatum est nomen meum, deprecatus me fuerit et exquisierit faciem meam et egerit poenitentiam a viis suis pessimis, et ego exaudiam de coelo et propitius ero peccatis eorum et sanabo terram eorum. 2 *Paralip.* 7, 13. 14. Repente loquar adversus gentem et adversus regnum, ut eradicem et destruam et disperdam illud. Si poenitentiam egerit gens illa a malo suo, quod locutus sum adversus eam, agam et ego poenitentiam super malo, quod cogitavi ut facerem ei. *Jerem.* 18, 7. 8. Vgl. *Dan.* 4, 24; *Tob.* 12, 8. 9; *Ecclus.* 3, 33;

2268 Die Abbüßung der zeitlichen Strafen nach den Vätern und der alten Bußdisciplin.

β. aus den hl. Vätern. Impunita peccata etiam eorum, quibus ignoscis, non reliquisti . . . .; ignoscis confitenti, sed se ipsum punienti. *Aug.*, Enarr. in Ps. 50 n. 11. In melius quippe est vita mutanda et per eleemosynas de peccatis praeteritis est propitiandus Deus. *Aug.*, Ench. c. 70. Es ist nicht notwendig, weitere Zeugnisse anzuführen, da selbst die Reformatoren, wie Chemnitz und Calvin, zugestehen, daß die reformatorische Lehre den Aussprüchen der Väter widerspricht. So schreibt Calvin: Video eorum [veterum] nonnullos, dicam simpliciter omnes fere, quorum libri extant, aut in hac parte lapsos esse aut nimis aspere et dure locutos. Instit. christ. rel. l. 3 c. 4;

γ. aus der Bußdisciplin der alten Kirche, die andernfalls vollständig sinnlos wäre.

IV. Folgende Punkte sind nun noch über die soeben erörterte Genugthuung zu beachten.

2269. Die satisfactio pro poena ist de condigno.

1. Die von den Gerechtfertigten geleistete Genugthuung für zeitliche Sündenstrafen ist eine satisfactio *de condigno.* Kann der Gerechte sich selbst de condigno die Vermehrung der heiligmachenden Gnade und das ewige Leben verdienen (n. 1798), so kann er um so mehr satisfactio de condigno für zeitliche Strafen leisten. Das ist auch der Sinn der tridentinischen Lehre (Sess. 14 de poenit. cap. 8). Zur satisfactio de condigno werden dieselben Bedingungen erfordert wie zu einem actus meritorius de condigno. Vgl. n. 1774 ff.

2. Es fragt sich, in welchem Verhältnis diese satisfactio pro poena steht

2270. Verhältnis der satisfactio pro poena zur satisfactio pro culpa.

a. zur satisfactio *pro culpa.* Das Verhältnis beider ist das innigste und wesentlichste. Denn indem Gott um der unendlichen Verdienste Christi willen Schuld und Strafe nachläßt, fordert er zugleich vom Sünder, daß er in Vereinigung mit den Verdiensten Christi auch seinerseits eine proportionierte Genugthuung leistet, und insofern der Sünder nicht freiwillig zu dieser Genugthuung bereit ist, legt ihm Gott zeitliche Strafen auf und nimmt sich dadurch gleichsam selbst die von seiner Gerechtigkeit geforderte Satisfaktion.

2271. Verhältnis der satisfactio pro poena zur satisfactio als Materie des Sakramentes.

b. zur satisfactio, die zur Disposition auf die Rechtfertigung und mithin zur Materie des Bußsakramentes gehört. Insofern der Wille, Genugthuung zu leisten, ein wesentlicher Bestandteil der Tugend der Buße ist, gehört er wesentlich zur Disposition und ist pars essentialis materiae sacramenti. Dieser Wille ist aber immer in der gültigen Reue schon ent-

halten. Dagegen ist die wirkliche Auferlegung und Verrichtung einer sakramentalen Satisfaktion nicht pars essentialis, sondern nur pars *integralis*.

Die Frage, ob der Sünder, damit die Lossprechung gültig sei, wenigstens implicite den Willen haben muß, die auferlegte Buße zu verrichten, ist bestritten. Viele Theologen bejahen dieselbe mit dem heil. Thomas und Suarez gegen Scotus und andere, weil der Priester die Buße kraft der Schlüsselgewalt auferlege; man könne aber nicht durch dieselbe von seinen Sünden gelöst werden, während man sich derselben gleichzeitig widersetze.

3. Die sakramentalen Bußwerke bewirken die Nachlassung zeitlicher Sündenstrafen ex opere *operato*, da sie ein Teil des Bußsakramentes sind. Sie haben mithin eine höhere, vom Bußsakramente entlehnte Kraft, als die nämlichen Werke hätten, wenn sie als außersakramentale Genugthuung verrichtet würden, die nur ex opere *operantis* wirksam ist. 2272. Wirksamkeit der sakramentalen Bußwerke.

Da die sakramentale Buße ex opere operato wirkt, ist ihre Wirksamkeit unfehlbar. Die außersakramentalen Bußwerke der Gerechten, welche *de condigno* die Nachlassung zeitlicher Sündenstrafen bewirken, sind der göttlichen Acceptation unfehlbar gewiß, wenn sie die Tilgung der zeitlichen Strafen im Fegfeuer zum Zwecke haben. Dagegen will Gott voluntate *absoluta* in diesem Leben manche Strafen verhängen, für die er deshalb eine Genugthuung nicht annimmt. Beispiele hierfür sind David und Moses.

4. Die Theologen untersuchen auch die Frage, ob die sakramentalen Bußwerke nur meritorisch oder auch pönal sein müssen. Aus der Natur der Sache bejaht der heil. Thomas mit den meisten Autoren diese Frage. Ad hoc quod aliquod opus sit satisfactorium oportet quod sit bonum, ut in honorem Dei sit; et poenale, ut per hoc aliquid peccatori subtrahatur. S. Th. Suppl. q. 15 a. 1. In der Regel sind jedoch alle Bußwerke, zu denen nach Schrift und Tradition hauptsächlich Gebet, Fasten und Almosen gehören, wegen der damit verbundenen Mühe pönal. Auch das versteht sich von selbst, daß die Lust und die Liebe, die ein Werk leicht macht, den meritorischen und satisfaktorischen Wert desselben nicht mindert, sondern vermehrt. 2273. Pönalität der sakramentalen Bußwerke.

5. Wenn die Satisfaktion de condigno Nachlassung von Strafen verdienen soll, so muß sie *in statu gratiae* verrichtet werden. Im Stande der Ungnade geleistete Bußen wirken nur als Disposition und impetrieren, oder, wenn man will, verdienen *de congruo* Nachlassung von zeitlichen Strafen für den Fall, daß später die Rechtfertigung wirklich eintritt. 2274. Gnadenstand. Zeit der sakramentalen Buße.

6. Die sakramentale Buße kann sowohl vor als nach der Lossprechung verrichtet werden. Es ist daher deren Verrichtung vor der Absolution nicht notwendig, wie ausdrücklich entschieden ist von Sixtus IV. gegen Petrus von Osma, von Alexander VIII. gegen die Jansenisten (propp. 16—18), sowie durch die Bullen *Unigenitus* (propp. 87—89) und *Auctorem fidei* (propp. 34. 35). Ja es ist an sich nützlicher, die Buße nach der Lossprechung zu verrichten, da der Büßer dann sicherer im Stande der Gnade ist und daher de condigno Genugthuung leisten kann; nur aus medizinalen Gründen kann das Gegenteil heilsam sein.

7. Wer kann die satisfactio leisten? Insofern die Buße zur Disposition auf die Rechtfertigung und Gnade gehört, und insofern sie medizinal ist, kann sie selbstverständlich nur der Büßer verrichten. Insofern sie dagegen rein vindikativ oder satisfaktorisch ist, kann sie vermöge 2275. Wer sie verrichten kann.

der Gemeinschaft der Heiligen auch ein anderer leisten. Das gilt unbedingt von der nichtsakramentalen Buße. Die sakramentale Buße dagegen, weil sie durch die Schlüsselgewalt dem Büßer aufgelegt und mit dem Bußsakrament verbunden ist, kann man nicht eigenmächtig von einem andern verrichten lassen; wohl aber kann der Beichtvater, was die poena vindicativa betrifft, aus triftiger Ursache solches gestatten. Vgl. S. Th. Suppl. q. 13 a. 2; vgl. auch prop. 15 damnata ab Alexandro VII.

§ 207. Form und Spender des Bußsakramentes.

Vgl. *Palmieri*, De poenitentia. Th. 12 sqq.; Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. II § 9. 11.

2276. Form des Bußsakramentes. I. Die Form des Bußsakramentes sind die Worte der Absolution. Forma huius sacramenti sunt verba absolutionis, quae sacerdos profert, cum dicit: Ego te absolvo etc. *Conc. Florent.*, Decr. pro Arm. Docet sancta Synodus, sacramenti Poenitentiae formam, in qua praecipue ipsius vis sita est, in illis ministri verbis positam esse: Ego te absolvo etc., quibus quidem de Ecclesiae sanctae more preces quaedam laudabiliter adiunguntur: ad ipsius tamen formae essentiam nequaquam spectant neque ad ipsius sacramenti administrationem sunt necessariae. *Conc. Trident.*, Sess. 14 de poenit. cap. 3.

2277. Die Absolution bewirkt die Sündenvergebung u. ist actus iudicialis. 1. Dogma sind bezüglich der Absolution die beiden Wahrheiten,

a. daß durch sie die Nachlassung der Sünden nicht bloß deklariert, sondern instrumentaliter bewirkt wird ministerio sacerdotis. Das ergibt sich schon aus der Sakramentalität der Buße; denn ein Sakrament bewirkt instrumentaliter, was es andeutet;

b. daß die Absolution ein actus *iudicialis* ist, wie auch die Schlüsselgewalt eine potestas iudicialis ist. Si quis dixerit, absolutionem sacramentalem sacerdotis non esse actum iudicialem, sed nudum ministerium pronuntiandi et declarandi, remissa esse peccata confitenti, modo tantum credat, se esse absolutum . . . . anathema sit. Sess. 14 de poenit. can. 9; vgl. cap. 6. Die richterliche Natur ist das Eigentümliche am Bußsakrament. Es ist also die Lossprechung, welche instrumentaliter die Wirkungen des Bußsakramentes hervorbringt, zugleich und wesentlich ein richterlicher Urteilsspruch des Beichtvaters, dem es kraft derselben richterlichen Gewalt auch zukommt, Bußen aufzuerlegen und die Lossprechung zu versagen.

2278. Lehre der Protestanten. Diese beiden Glaubenswahrheiten werden von den Protestanten geleugnet, obschon Luther und Melanchthon anfangs die Absolution noch als Sakrament beibehalten wissen wollten (Apol. Conf. Aug. art. 6). Allein der protestantischen Lehre von den Sakramenten gemäß ist dieselbe weder ein actus iudicialis, noch causa instrumentalis der Sündenvergebung. Letzteres ist nach den Reformatoren nur die sola fides und daher die Absolution nur ein Akt des Predigtamtes, durch den der Glaube an die Sündenvergebung geweckt wird, und mithin nicht eine Ursache, sondern nur ein Unterpfand oder Siegel der Sündenvergebung, und weil dieses bereits durch die Taufe geleistet ist, so erscheint die Absolution auch als eine Erinnerung an die Taufe.

Von dieser häretischen Lehre verschieden ist die allerdings mangelhafte Doktrin des Lombarden. Um auszudrücken, daß nicht der Priester, sondern Gott die causa efficiens der Sündenvergebung sei, sagt er, der Priester erkläre bloß, daß Gott die Sünden vergeben habe, ähnlich wie der jüdische Priester die Heilung von dem Aussatze deklariert, nicht aber bewirkt hätte. Dabei hielt er jedoch die Notwendigkeit der Lossprechung fest, indem Gott nur denen die Sünden nachlasse, welche sie beichten und sich der Schlüsselgewalt unterwerfen. Obwohl der Lombarde seine Darstellung dadurch einigermaßen rektifizierte, so ist dieselbe dennoch unrichtig und daher von den Scholastikern, besonders von Hugo von St. Viktor, Thomas, Scotus, bekämpft worden. 2279. Lehre des Lombarden.

2. Wir begegnen zwei **Formen** der Absolutionsworte, der **indikativen** und der **deprekativen**. Erstere lautet z. B. *ego te absolvo*, letztere hingegen z. B. *Deus te absolvat*. In der **orientalischen** Kirche ist mit der einzigen Ausnahme des armenischen Ritus die **deprekative** Form in Gebrauch. Gegenwärtig bedient sich die **abendländische** Kirche der **indikativen** Form; ob sie bis zum 12. Jahrhundert auch die **deprekative** Form benutzte, wird von manchen Forschern bejaht, von anderen verneint. Aus diesen geschichtlichen Thatsachen folgt aber, daß Christus die Form des Bußsakramentes nur dem **Sinne**, nicht aber dem **Wortlaute** nach festgesetzt hat. Vgl. n. 1837. Wenn daher die deprekative Form in der griechischen und lateinischen Kirche gebraucht ward, so war das also gespendete Sakrament ohne Zweifel gültig, wie auch die jetzt bei den Griechen übliche Form gültig ist. Seit dem Konzil von Trient hält die sententia communis für die **abendländische** Kirche die indikative Form nicht bloß zur Erlaubtheit, sondern auch zur **Gültigkeit** der Absolution für **notwendig**. Der Grund hierfür ist aber, wie die orientalische Praxis beweist, nicht darin zu suchen, daß die deprekative Form **an und für sich** ungültig ist, sondern in dem Willen der Kirche, ihren Priestern die zur Gültigkeit der Lossprechung erforderliche Jurisdiktion nur unter der Bedingung zu verleihen, daß sie der vorgeschriebenen Absolutionsform sich bedienen. 2280. Indikative und deprekative Absolutionsform.

An und für sich hat jede Form ihre **Vorzüge**: die indikative läßt die **richterliche** Natur des Bußsakramentes scharf hervortreten; die deprekative hingegen hebt hervor, daß der absolvierende Priester nur der **Stellvertreter** Gottes ist. Da aber beide Wahrheiten in der einen oder anderen Weise durch die Absolutionsform zum Ausdruck kommen, so erblickt **Franzelin** (De sacram. in gen. pag. 48) in beiden Formen nur einen **grammatischen** Unterschied. Am besten erscheinen die Vorzüge der einen wie der anderen Form vereinigt in dem jetzt geltenden **römischen Absolutionsritus**. Über die ganze Frage s. *Palmieri*, l. c. pag. 127–141. 2281. Vorzüge der beiden Formen.

II. **Spender des Bußsakramentes sind allein die Bischöfe und Priester als Träger der Schlüsselgewalt.** 2282. Spender des Bußsakramentes.

1. Dieser Satz ist gegen die **Waldenser** und **Wiclefiten** gerichtet, welche behaupteten, auch **fromme Laien** könnten von den Sünden lossprechen. Vgl. *Denzinger*, Ench. n. 564. Gegen die **Reformatoren** aber hat das **Konzil von Trient** erklärt: Si quis dixerit, sacerdotes, qui in peccato mortali sunt, potestatem ligandi et solvendi non habere, aut non solos sacerdotes esse ministros absolutionis, sed omnibus et singulis Christi fidelibus esse dictum: Quaecunque ligaveritis etc.; et: Quorum remiseritis peccata etc.: quorum verborum virtute quilibet absolvere possit peccata, publica quidem per correptionem dumtaxat, si correptus acquieverit, secreta vero per spontaneam confessionem, anathema sit. Sess. 14 de poenit. can. 10; vgl. cap. 6. Waldenser, Reformatoren.

2. Im **weiteren Sinne** bezeichnet die **Schlüsselgewalt**, *potestas clavium*, d. h. die Binde- und Lösegewalt, die **gesamte** geistliche Gewalt, 2283. Schlüsselgewalt im engeren und weiteren Sinne.

plenitudo potestatis, die Christo eigen ist (*Apoc.* 3, 7; *Matth.* 28, 18), und die er auf den heil. Petrus (*Matth.* 16, 18 sq.) und in Unterordnung unter diesen auf die Apostel (*Matth.* 18, 18) und deren Nachfolger übertragen hat. Im engeren Sinne versteht man darunter die sakramentale Absolutionsgewalt (potestas ordinis), die allein den Priestern (primi et secundi ordinis) zusteht, im Gegensatz zur Jurisdiktionsgewalt (potestas iurisdictionis), die auch niedere Kleriker besitzen können.

3. Der Beweis für unsere These ergibt sich

2284. Christus hat nur den Aposteln und deren Nachfolgern die Schlüsselgewalt übertragen.

a. aus den Worten der Einsetzung. Christus hat die Schlüsselgewalt den Aposteln verliehen, indem er ihnen vor allen anderen Gläubigen die richterliche Gewalt übertrug und zur Ausübung derselben über die Sünder in besonderer Weise den heiligen Geist schenkte. Vgl. *Matth.* 18, 18; *Joann.* 20, 23; n. 2164 ff. Diese den Aposteln verliehene Gewalt über die Sünden sollte aber, ihrem Zwecke entsprechend, in der Kirche fortdauern bis zum Ende der Welt. Sie mußte also übergehen auf die Nachfolger der Apostel. Wie Christus nur seine Apostel, nicht aber alle Gläubigen zu Richtern bestellt hatte, so gelten seine Worte (*Matth.* 18, 18; *Joann.* 20, 23) also auch nicht allen, sondern nur denen, welche den Aposteln in ihrem Amte als Priester und Richter nachfolgen sollten. Das sind aber der gesamten Überlieferung gemäß die Bischöfe und Priester;

2285. Die Väter über den Spender des Bußsakramentes.

b. aus der Tradition. Außer den schon (n. 2171 u. n. 2176) angeführten Aussprüchen der hl. Väter ist besonders beachtenswert, was Ambrosius schreibt: Jus hoc (solvendi) solis permissum sacerdotibus est. Recte igitur hoc Ecclesia vindicat, quae veros sacerdotes habet; haeresis vindicare non potest, quae sacerdotes Dei non habet. De poenit. l. 1 n. 7. Und der heil. Cyprian schreibt: Quoniam tamen te hoc (facinore) vel cogitaverunt, hoc ipsum apud sacerdotes Dei dolenter et simpliciter confitentes. De laps. c. 28. So heißt es auch in einem römischen Pönitentialbuche: Sicut sacrificium offerre non debent nisi episcopi et presbyteri, quibus claves regni coelorum traditae sunt, sic nec poenitentium iudicia alii usurpare debent. Si autem necessitas evenerit et presbyter non fuerit praesens, diaconus suscipiat poenitentem ad sanctam communionem. Daher wird auch in der ganzen Tradition nicht wie bei der Taufe zwischen einem ordentlichen und außerordentlichen Spender des Bußsakramentes unterschieden. Vgl. S. Th. Suppl. q. 8 a. 1.

2286. Vorschrift des hl. Cyprian und Gebrauch im Mittelalter.

4. Gegen unsere These werden besonders folgende Einwände erhoben.

a. Der heil. Cyprian gibt solchen, welche öffentliche Buße zu verrichten hatten, die Erlaubnis, daß sie während seiner Abwesenheit bei jedem Priester, und wenn ein solcher nicht zu finden sei und der Tod bevorstehe, auch bei einem Diakon exomologesin facere delicti sui possint. (Ep. 18).

Höchst wahrscheinlich ist die exomologesis, von welcher der Heilige redet, die Nachlassung der noch rückständigen kanonischen Buße um der Verdienste der Märtyrer willen, während die sakramentale Lossprechung schon alsbald nach der Beichte erteilt war. Hatten die Büßer aber diese Absolution noch nicht empfangen, so muß die Weisung Cyprians dahin verstanden werden, im Notfalle sollten die Diakone dieselben in die Kirche wieder aufnehmen und ihnen die hl. Kommunion reichen. So war es ja auch in dem eben erwähnten römischen Pönitentialbuche vorgeschrieben. Wer die Worte des hl. Lehrers anders interpretieren wollte, würde ihn in offenbaren Widerspruch mit dem ganzen christlichen Altertume setzen.

b. Im Mittelalter bestand der in manchen Synodalstatuten gutgeheißene Gebrauch, in Todesgefahr, wenn kein Priester gegenwärtig war, einem Diakon und sogar einem frommen Laien zu beichten.

Die also abgelegten Beichten galten nicht als sakramental, weshalb sie auch, wenn die Möglichkeit geboten ward, später nochmals einem Priester abgelegt wurden. Der Sterbende that durch das einem Diakon oder Laien gemachte Sündenbekenntnis alles, was er thun konnte, wenn er auch in dem innigen Glauben seiner Zeit weiter ging, als er verpflichtet war. Auch verschaffte ihm diese Beichte größere Gewißheit von der Nachlassung der Sünden, als die im Herzen erweckte vollkommene Reue. Da aber der Pönitent an sich alle Akte setzte, welche Materie des Sakramentes sind, und durch vollkommene Reue Verzeihung seiner Sünden erlangt hat, nennt der heil. Thomas diese Beichte *quodammodo* sacramentalis. S. Th. Suppl. q. 8 a. 2.

III. Die priesterliche Schlüsselgewalt, *potestas ordinis*, reicht zur gültigen Absolution nicht hin, sondern es muß die Jurisdiktion hinzukommen. Dieses ist mindestens sententia *certissima* und *fidei proxima*. 2287. Notwendigkeit der Jurisdiktion

1. Die potestas ordinis, welche durch die Priesterweihe verliehen wird, ist die Gewalt Sünden nachzulassen und zu behalten. Da das Bußsakrament aber in Form eines Gerichtes eingesetzt ist, so ist der Spender zugleich Richter und bedarf als solcher der potestas iurisdictionis. Durch die Jurisdiktionsverleihung wird also nicht die Absolutionsgewalt verliehen, sondern es werden dem Priester Untergebene angewiesen, über die er richten oder einen actus iudicialis setzen kann. So ist also die Notwendigkeit der Jurisdiktion in der richterlichen Natur des Bußsakramentes begründet. 2288. Wesen der Jurisdiktion.

2. Daher ist auch der Einwand, die von Gott verliehene Absolutionsgewalt werde noch durch die kirchliche Jurisdiktionsverleihung ergänzt, so daß der Priester nicht ausschließlich im Namen Christi, sondern auch im Namen des Bischofs oder Papstes absolviere, durchaus unbegründet. Die Jurisdiktion ergänzt nämlich keineswegs die priesterliche Absolutionsgewalt, sondern begründet bloß die Möglichkeit ihrer Ausübung, indem sie der Jurisdiktion Untergebene unterstellt. Daß aber die Absolution ein actus iudicialis ist und die Anordnung der Jurisdiktion dem Papste, resp. Bischofe zusteht, beruht auf göttlicher Einsetzung. 2289. Die Jurisdiktion keine Ergänzung der Absolutionsgewalt.

3. Der Papst besitzt Jurisdiktion über die ganze Kirche; dieselbe kann nicht beschränkt werden, da er der höchste Vorgesetzte der Kirche und als solcher keinem Menschen untergeben ist. In Unterordnung unter den Papst steht den Bischöfen Jurisdiktionsgewalt zu über ihre Diöcesanen, den Priestern aber, insoweit sie ihnen nach den kirchenrechtlichen Bestimmungen vom Papste oder den Bischöfen verliehen ist. 2290. Subjekt der Jurisdiktion.

4. Der Beweis für unsere These ist schon angedeutet in der heiligen Schrift, in der Sendung und Absolutionsgewalt unterschieden werden (*Joann.* 20, 21). Auch ergibt er sich, wie eben schon gesagt wurde, aus dem Charakter des Bußsakramentes als eines Gerichtes. Ausdrücklich aber gelehrt ward sie wiederholt in kirchlichen Lehrentscheidungen. 2291. Beweis für die Notwendigkeit der Jurisdiktion in Schrift und kirchlichen Lehrentscheidungen.

a. Das Konzil von Trient lehrt: Quoniam natura et ratio iudicii illud exposcit, ut sententia in subditos dumtaxat feratur, persuasum semper in Ecclesia Dei fuit et verissimum esse Synodus haec confirmat, nullius momenti absolutionem eam esse debere, quam sacerdos in eum profert, in quem *ordinariam aut subdelegatam non habet iurisdictionem.* Sess. 14 de poenit. cap. 7.

b. Schon vorher hatte das vierte Laterankonzil bestimmt: Si quis alieno sacerdoti voluerit iusta de causa sua confiteri peccata,

licentiam prius postulet et obtineat a proprio sacerdote, *cum aliter ille ipsum non possit absolvere vel ligare*. Cap. 21. Klar sagt auch Eugen IV.: Minister huius sacramenti est sacerdos *habens auctoritatem absolvendi*, vel ordinariam vel ex commissione superioris. Decr. pro Arm.

c. Durch die Bulle *Auctorem fidei* wurde die gegenteilige Lehre der Synode von Pistoja verurteilt als *falsa, temeraria, perniciosa, Tridentino contraria et iniuriosa, erronea* (Prop. 37).

2292. Reservatfälle. Scholion. Aus dem über die Jurisdiktion Gesagten ergibt sich,

1. daß der Papst und die Bischöfe Reservationen machen können;

2. daß die Untergebenen in Reservatfällen nicht gültig absolvieren können. Vgl. *Trident.*, Sess. 14 cap. 7; Bulle *Auctorem fidei*, propp. 41. 45; vgl. S. Th. Suppl. q. 20.

2293. Approbation. IV. Das Tridentinum (Sess. 23 de reform. cap. 15) verordnet, daß Welt- oder Ordensgeistliche Weltleute, auch Weltpriester, nicht Beicht hören können, wenn sie nicht entweder ein Pfarrbenefizium haben, oder von dem Bischof approbiert sind. Seit dieser Verordnung des Tridentinums genügt also die bloße Jurisdiktion nicht, sondern es muß auch noch die bischöfliche Approbation hinzukommen. Jedoch überträgt die Approbation nicht eine von der Jurisdiktion verschiedene Gewalt, sondern die Kirche hat durch jene Verordnung die Jurisdiktion von der Bedingung der Approbation abhängig gemacht. Näheres über Jurisdiktion und Approbation s. in der Moraltheologie.

§ 208. Die Wirkungen des Bußsakramentes.

Vgl. *Palmieri*, De poenit. Th. 18 sq.; Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. II § 27 f.

2294. Wirkungen des Bußsakramentes: Nach dem, was in der Lehre von der Rechtfertigung (n. 1692 ff.) und hier in der Sakramentenlehre gesagt ist, können die Wirkungen des Bußsakramentes kurz aufgezählt werden. Dieselben sind

Nachlassung der Sünden; 1. die Nachlassung der schweren und läßlichen Sünden. Sind dieselben einmal verziehen, so leben sie nie mehr wieder auf, etwa durch später begangene Sünden. Solche Sünden sind allerdings um so schwerer, als sie in Anbetracht der vorhergegangenen Verzeihung ein größerer Undank gegen Gott sind. In diesem Sinne sprachen manche Theologen von einer Rückkehr der früheren Sünden. Vgl. S. Th. 3 q. 88 a. 1 sqq.; n. 1770;

heiligmachende Gnade; 2. die Eingießung oder Vermehrung der heiligmachenden Gnade, da die Rechtfertigung in der Heiligung des inneren Menschen durch die heiligmachende Gnade geschieht (n. 1707 ff.). Zugleich mit der heiligmachenden Gnade kehren auch alle eingegossenen Tugenden und Gaben zurück (n. 1728 ff.), insoweit dieselben durch die Sünden verloren waren. Besitzt der Pönitent aber die heiligmachende Gnade, so wird dieselbe vermehrt, da nach katholischer Glaubenslehre jedes gültig und würdig empfangene Sakrament die heiligmachende Gnade entweder erteilt oder wiedererteilt oder vermehrt. *Conc. Trident.*, Sess. 7 de sacram. prooem.; n. 1856 ff.;

Recht auf aktuelle Gnaden; 3. das Recht auf aktuelle Gnaden, die zur Bewahrung vor der Sünde und zum Fortschritt im Guten notwendig und nützlich sind (gratia *sacramentalis*). Vgl. n. 1858;

4. die Nachlassung der ewigen Strafe. Wer im Stande der heiligmachenden Gnade sich befindet, ist ein Kind und Freund Gottes und hat als Teilnehmer an der göttlichen Natur ein Recht auf den ewigen Besitz Gottes im Himmel; die Strafe der ewigen Trennung von Gott, die er durch die Sünde verwirkt hatte, ist daher mit der Eingießung der heiligmachenden Gnade aufgehoben; Nachlassung der ewigen Strafe;

5. die Nachlassung wenigstens eines Teiles der zeitlichen Strafen. Wie wir oben (n. 2262 ff.) gesehen, bleiben gewöhnlich noch zeitliche Strafen zu büßen übrig, während ein Teil derselben nach dem Maße der göttlichen Gerechtigkeit und Güte getilgt wird; Nachlassung zeitlicher Strafen;

6. das Wiederaufleben der durch die Todsünde ertöteten Werke, *opera mortificata*. Daß die guten Werke bei der Rechtfertigung des Sünders wiederaufleben, ist sententia *certa* et *communis*. Beweise hierfür sind vor allem folgende. Reviviscenz der guten Werke.

2295. a. Non enim iniustus Deus, ut obliviscatur operis vestri et dilectionis, quam ostendistis in nomine ipsius, qui ministrastis sanctis et ministratis. *Hebr.* 6, 10. Wenn diese Worte auch keinen apodiktischen Beweis für die fragliche Reviviscenz liefern, so enthalten sie doch die allgemeine Wahrheit, daß Gott unsere guten Werke nicht vergißt, woraus dann die specielle Schlußfolgerung bezüglich der opera mortificata gezogen werden kann. Die Reviviscenz der guten Werke nach der heiligen Schrift und dem Tridentinum.

b. Nach der Lehre des Konzils von Trient verdienen die Werke des Gerechten das ewige Leben und Vermehrung der Glorie, wenn sie gut und übernatürlich sind, vorausgesetzt daß der Mensch im Augenblick des Todes im Stand der heiligmachenden Gnade ist, *si tamen in gratia decesserit*. Dieser Ausdruck wird zweimal gebraucht, nämlich Sess. 6 de iustif. cap. 16 und can. 32. Das Konzil verlangt also nicht, daß der Gnadenstand ununterbrochen fortgedauert hat, sondern erklärt, ein gutes Werk, das allen anderen Bedingungen (n. 1774 ff.) genügt, verdiene vitam aeternam et augmentum gloriae, *si tamen in gratia decesserit*. Verdienstlich sind demnach alle guten Werke, auch wenn der Gnadenstand unterdessen verloren war, wenn er nur im Augenblick des Todes bestand. Wenn sie aber verdienstlich sind, müssen sie durch die Rechtfertigung wieder aufleben.

c. Hauptsächlich folgende *rationes theologicae* werden geltend gemacht.

2296. α. Der innere Grund der Reviviscenz ist darin zu suchen, daß Gott jedes gute Werk des Gerechten mit dem ewigen Leben und der Glorie zu belohnen versprochen hat (n. 1782 ff.). Stirbt der Mensch aber im Stande der Todsünde, so ist ein Hindernis vorhanden, das es Gott unmöglich macht, dieses Versprechen zu erfüllen. Wird aber das Hindernis, die Todsünde, vor dem Hinscheiden beseitigt, so tritt das allgemeine Gesetz der Vergeltung wieder in Kraft. Quod isti, qui ea (bona opera) fecit, non sint efficacia ad ducendum in vitam aeternam, provenit ex impedimento peccati supervenientis, per quod ipse redditus est indignus vita aeterna. Hoc autem impedimentum tollitur per poenitentiam, in quantum per eam remittuntur peccata. Unde restat quod opera prius mortificata, per poenitentiam recuperant efficaciam perducendi eum, qui fecit ea, in vitam aeternam, quod est ea reviviscere. S. Th. 3 q. 89 a. 5. Innerer Grund der Reviviscenz.

2297. Ohne Reviviscenz würde die nachgelassene Sünde ewig bestraft.

β. Die nachgelassene Sünde will Gott nicht mit ewiger Strafe belegen. Würden die Verdienste infolge einer schweren Sünde für immer verloren sein, auch wenn diese Sünde wieder im Bußsakramente getilgt wäre, so würde diese nachgelassene Todsünde in Wirklichkeit ewig bestraft durch den ewigen Verlust der jenen Verdiensten entsprechenden Glorie.

2298. Die Reviviscenz entspricht der Güte Gottes.

γ. Die Lehre von der Reviviscenz der guten Werke entspricht in hohem Grade der Güte Gottes, während es doch hart erschiene, daß ein Mensch durch eine Todsünde alle guten Werke verlieren solle, auch wenn er wieder Verzeihung seines Fehltrittes erhalten hätte. Und entspräche es der Güte Gottes, wenn ein Mensch, der viele Jahre Gott treu gedient, aber dann durch eine Sünde alles eingebüßt hat, zu einer geringeren Glorie einginge, als ein anderer, der am Schlusse seines Lebens kurze Zeit sich Verdienste sammelte, aber doch längere Frist, als dem Unglücklichen nach seiner Sünde noch gewährt wurde? Vgl. *Palmieri*, l. c. pag. 204–214.

2299. Das Maß der Wirkungen ex opere operato.

Alle diese Wirkungen treten, weil ex opere operato, bei jedem gültigen Empfang des Bußsakramentes ein. Aber das Maß, nach dem die heiligmachende Gnade vermehrt, die läßlichen Sünden getilgt, zeitliche Strafen nachgelassen werden und der Habitus des Menschen verbessert wird, richtet sich selbstverständlich, wie bei allen Sakramenten, nach dem opus operantis, der Güte der Vorbereitung und der Mitwirkung. Der fühlbare Trost ist nicht eine wesentliche, sondern eine accidentelle Wirkung.

§ 209. Der Ablaß.

Vgl. *Palmieri*, De poenit. pag. 443–485; Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. II § 29 ff.

2300. Begriff des Ablasses.

Der Ablaß ist die Nachlassung der nach Tilgung des *reatus culpae* von dem Sünder noch geschuldeten zeitlichen *poenae mere vindicativae*, die von den hierzu befugten kirchlichen Oberen außerhalb des Bußsakramentes kraft der Schlüsselgewalt und vermittelst Applikation des kirchlichen Gnadenschatzes erteilt wird.

Die Lehre vom Ablaß wurde geleugnet oder entstellt von den Waldensern, Wiclefiten, Petrus von Osma, den Reformatoren, der Synode von Pistoja u. a. In folgenden Sätzen werden die wichtigsten dogmatischen Wahrheiten über den Ablaß erörtert werden.

2301. Die Gewalt der Kirche, Ablaß zu erteilen: Lehre der Schrift.

I. Die Kirche hat von Gott die Gewalt, Abläße zu erteilen.

Dieser Satz ist *de fide*. Das Konzil von Trient belegt diejenigen mit dem Anathem, qui *eas (indulgentias) concedendi in Ecclesia potestatem esse negant*. Sess. 25 decr. de indulg. Bewiesen aber wird dieses Dogma

1. aus der heiligen Schrift und zwar:

a. aus *Matth.* 16, 19, wo die Schlüsselgewalt dem heil. Petrus verliehen wird, und *Matth.* 18, 18, wo auch die übrigen Apostel die Binde- und Lösegewalt erhalten. Nach dem Wortlaut und der kirchlichen Auslegung dieser Stellen ist nämlich die Binde- und Lösegewalt hier ohne alle Beschränkung *(quodcunque)* verliehen, so daß sie sich also nicht bloß auf die im Bußsakrament nachgelassene macula culpae und poena aeterna, sondern auch auf die noch abzubüßende poena temporalis erstreckt. Wenn

ferner durch die Petrus und den übrigen Aposteln übertragene Schlüsselgewalt die Sündenschuld und ewige Sündenstrafe gelöst werden können, so kann doch ohne Zweifel unter gewissen Bedingungen durch die nämliche Gewalt auch die weit geringere zeitliche Strafe erlassen werden;

b. aus 2 *Cor.* 2, 10, wo Paulus in der Person Christi und auf die Fürbitte der Korinther dem bußfertigen Sünder die noch übrigen zeitlichen Strafen erläßt. Cui aliquid donastis, et ego; nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi;

2. aus der beständigen Übung der Kirche. 2302. Der Ablaß nach der beständigen Übung der Kirche.

Daß schon zur Zeit der Apostel Ablässe verliehen wurden, haben wir soeben gehört. Aus den ältesten Zeiten besitzen wir sodann die Zeugnisse von Tertullian und Cyprian, welche berichten, daß den Büßern auf die Fürbitte und wegen der Satisfaktion der Märtyrer kirchliche Bußen nachgelassen wurden. Quam pacem quidam in Ecclesia non habentes, a martyribus in carcere exorare consueverunt. *Tertull.*, Ad mart. c. 1. Vgl. *Cypr.*, Ep. 10. 15. 16. Auch wurde auf den Konzilien der ersten Jahrhunderte, z. B. von Nicäa, Ancyra, Laodicea die Gewalt der Bischöfe anerkannt, Ablässe zu erteilen. Seit dem achten Jahrhundert aber begegnen wir dem Gebrauch, daß schwere Bußen in leichtere umgewandelt werden, wie Gebet, Fasten, Almosen, Wallfahrten. Im späteren Mittelalter zeugen für den Ablaß: das Konzil von Clermont, das erste, dritte und vierte Laterankonzil, ferner die Konzilien von Lyon, Vienne, Konstanz, auf denen teils Ablässe erteilt, teils Ablässe betreffende Beschlüsse gefaßt wurden. In jedem christlichen Jahrhundert finden wir den Ablaß, wenn auch die Art und Weise, Ablässe zu erteilen, nach der jeweiligen Disciplin verschieden war. Während z. B. bis zum 11. Jahrhundert die Nachlassung der Strafen sich in engeren Grenzen bewegte, wurden von da ab auch vollkommene Ablässe erteilt. Zur Zeit der Kreuzzüge wurden dieselben so häufig verliehen, daß Innocenz III. das Recht, sie zu gewähren, dem päpstlichen Stuhle reservierte.

II. Die Ablässe befreien von zeitlichen Strafen *(poenae vindicativae)*, die nach vergebener Schuld noch übrig bleiben und durch Satisfaktionen in dieser Welt abgebüßt werden können und, insofern dieses nicht geschieht, im Fegfeuer abgebüßt werden müssen, und zwar gilt diese Befreiung nicht bloß vor dem Forum der Kirche, sondern auch vor Gott. 2303. Wesen des Ablasses.

1. Zum näheren Verständnis ist zu bemerken.

a. Die Ablässe befreien nicht 2304. Wovon die Ablässe nicht befreien.

α. von der *macula culpae*: denn ihrer Natur wie dem Wortlaut der kirchlichen Ablaßbullen nach sind die Ablässe lediglich ein Ersatz für die Satisfaktion. Übrigens versteht es sich von selbst, daß durch die zur Gewinnung des Ablasses verrichteten guten Werke läßliche Sünden getilgt werden können, insofern jene Werke hierzu an sich geeignet sind. Der Grund, warum der Ablaß keine macula culpae tilgen kann, liegt darin, daß solches nur durch infusio gratiae geschehen kann, der Ablaß aber keine gratia interna mitteilt;

β. von Pönalitäten;

γ. von den Strafen, die in foro *externo*, sive ecclesiastico sive saeculari, auferlegt sind;

δ. von der satisfactio, insofern sie wenigstens in voto zur Tugend der Buße und zur Disposition auf den gültigen Empfang des Sakramentes der Buße gehört;

ε. von den nach der Lossprechung zu leistenden Bußen, insofern sie medizinal sind.

2305. Die Ablässe befreien von den vindikativen Strafen, u. zwar auch vor Gott.

b. Die Ablässe können nur von den noch in dieser oder jener Welt zu leistenden poenae *mere vindicativae* befreien; von diesen aber befreien sie unbedingt, nicht bloß vor dem Forum der Kirche, sondern auch vor Gott. Es ist also der Ablaß nicht ein bloßer Nachlaß der kirchlichen, kanonischen Strafen, sondern er befreit auch von der Strafschuld vor Gott, soweit die Ablaßbewilligung reicht.

Dieser Satz ist zwar nicht ausdrücklich von dem Tridentinum ausgesprochen, allein durch andere kirchliche Entscheidungen und die logisch notwendige Schlußfolgerung aus der tridentinischen Erklärung, wenn nicht, wie Suarez und andere lehren, formell *de fide*, doch sicherlich, wie andere meinen, *fidei proxima*.

2306. Die Reformatoren. Einige mittelalterliche Theologen.

c. Geleugnet wurde diese Wahrheit von den Reformatoren. Da nach ihrer Lehre durch die sola fides nicht bloß jede Schuld, sondern auch jede Strafe getilgt wird, so bleibt für den Ablaß kein Objekt mehr übrig. Ja sie bestritten sogar jede Möglichkeit einer Satisfaktion durch die Gläubigen. Weil sie aber die kanonischen Strafen und deren Nachlaß im Altertum nicht in Abrede stellen konnten, so schrieben sie beiden einen rein kirchenpolizeilichen Charakter zu.

d. Im Mittelalter war von einigen Theologen die Meinung aufgestellt worden, der Ablaß habe nur Gültigkeit *in foro Ecclesiae*. Allein diese Lehre ward von den größten Theologen aufs schärfste bestritten und bald allgemein verlassen. Später ward dieser Irrtum von der Synode von Pistoja und einigen jansenistischen Theologen erneuert.

2. Bewiesen wird unsere These

2307. Direkter Beweis: Verurteilung des Petrus von Osma:

a. direkt

α. durch die Verwerfung der Behauptung des Petrus von Osma durch Sixtus IV., der Papst könne Strafen des Fegfeuers nicht nachlassen. Papa non potest indulgere alicui viro poenam purgatorii;

Bulle *Exsurge Domine* Leos X.:

β. aus der Bulle Leos X. *Exsurge Domine* gegen Luther. Indulgentiae his, qui veraciter eas consequuntur, non valent ad remissionem poenae pro peccatis actualibus debitae apud divinam iustitiam. Prop. 19. Indulgentiae necessariae sunt solum publicis criminibus et proprie conceduntur duris solummodo et impatientibus. Prop. 21. Sex generibus hominum indulgentiae nec sunt necessariae nec utiles: videlicet mortuis seu morituris, infirmis, legitime impeditis, his, qui non commiserunt crimina, his, qui crimina commiserunt, sed non publica, his, qui meliora operantur. Prop. 22;

Bulle *Auctorem fidei*.

γ. aus der Bulle *Auctorem fidei*. Propositio asserens, indulgentiam secundum suam praecisam notionem aliud non esse, quam remissionem partis eius poenitentiae, quae per canones statuta erant peccanti: quasi indulgentia praeter nudam remissionem poenae canonicae non etiam valeat ad remissionem poenae temporalis pro peccatis actualibus debitae apud divinam iustitiam: falsa, temeraria, Christi meritis iniuriosa, dudum in art. 19 Lutheri damnata. Prop. 40;

b. indirekt 2308. Indirekter Beweis:

α. aus der heiligen Schrift. Von der Löse- und Bindegewalt ist einfachhin erklärt, sie gelte auch im Himmel (*Matth.* 16, 19; 18, 18), und in der Person Christi läßt der heil. Paulus dem blutschänderischen Korinther die noch übrigen Sündenstrafen nach (2 *Cor.* 2, 10); (aus der heiligen Schrift;)

β. aus den hl. Vätern. Der heil. Cyprian sagt ausdrücklich, die durch Libellen der Märtyrer erlangten Ablässe seien vor Gott nützlich (Ep. 18), und Tertullian wirft den Katholiken vor, daß sie Bußen der Sühne um der Märtyrer willen nachließen, die durch ihre Friedensbriefe sich an die Stelle Christi drängten (De pudic. c. 22); (aus den Vätern;)

γ. aus der beständigen Übung der Kirche, auch den Verstorbenen Ablässe zuzuwenden. Bei den armen Seelen im Fegfeuer kann es sich aber nicht mehr um kanonische Kirchenstrafen, sondern nur um vor Gott zu sühnende Strafen handeln; (aus der Übung der Kirche;)

δ. aus dem Tridentinum. (aus dem Tridentinum.)

αα. Dasselbe erklärt die Ablässe für nützlich und heilsam (Sess. 25 de Indulg.). Sie wären aber schädlich, wenn sie bloß in foro Ecclesiae Kraft hätten oder nur von den kanonischen Strafen als solchen befreiten. Die bußfertige Erduldung dieser Strafe würde nämlich auch den reatus poenae vor Gott hinwegnehmen; wird diese Strafe aufgehoben, so bleibt die Strafschuld vor Gott bestehen und muß im Fegfeuer abgebüßt werden. Der Ablaß hätte nach der protestantischen Auffassung zur Folge, daß um so mehr Sühne im Fegfeuer geleistet werden müßte, und wäre daher nicht nützlich, sondern schädlich. Ecclesia huiusmodi indulgentias faciens magis damnificaret, quam adiuvaret, quia remitteret ad graviores poenas, scilicet purgatorii absolvendo a poenitentiis iniunctis. S. Th. Suppl. q. 25 a. 1.

ββ. Indem das Tridentinum die in der Kirche üblichen Ablässe den Reformatoren gegenüber in Schutz nahm und die von ihm präcisierten Mißbräuche beseitigte, konnte es die Ablässe nur in dem Sinne, wie sie damals allgemein in der Kirche verstanden wurden, verteidigen, nicht aber in dem Sinne der bloßen Nachlassung der kanonischen Strafen, was ja eben die Meinung der Neuerer war. Daß aber wirklich die Intention der Kirche und der allgemeine Glaube der Christenheit damals nicht bloß auf Straferlaß in foro Ecclesiae gerichtet war, ergibt sich genügend daraus, daß zur Zeit des Tridentinums schon seit Jahrhunderten keine kanonischen Strafen mehr verhängt und die Ablässe auch für die Verstorbenen bewilligt wurden.

γγ. Sess. 21 de reform. cap. 9 werden die Ablässe *coelestes Ecclesiae thesauri* genannt. Das sind sie aber doch nur dann, wenn sie auch vor Gott Gültigkeit haben.

Scholion. 1. Es können nach dem Gesagten nicht bloß die von der Kirche wirklich auferlegten Bußen, poenae *iniunctae*, sondern auch noch möglicherweise aufzuerlegende Bußen, poenae *iniungendae*, nachgelassen werden. Letzteres ist, seitdem die kanonischen Bußen aufgehört haben, immer der Fall; die alte Bußdisciplin wird dabei als Maßstab der Bestimmung der unvollkommenen Ablässe gebraucht. 2309. Poenae iniunctae et iniungendae.

2. Was die in der Beicht auferlegte Buße betrifft, so könnte auch sie, insofern sie vindikativ ist, durch Ablässe getilgt und sonach die wirkliche Verrichtung durch die im Ablaß liegende solutio satisfactionis ersetzt werden. Allein die Kirche pflegt solches nicht zu thun, und im einzelnen Falle spricht die Vermutung dagegen. 2310. Die Buße in der Beichte und der Ablaß.

3. Da die Strafen des Fegfeuers nur eintreten; wenn auf dieser Welt nicht hinreichende Genugthuung geleistet wurde, so ist wohl mit Bellarmin zu sagen, daß die 2311. Wie die Strafen des Fegfeuers

durch den Ablaß getilgt werden. Abläße, weil sie eben ein Ersatz für die satisfactio sind, die Strafen des Fegfeuers nicht direkt, sondern indirekt nachlassen.

2312. Wodurch die Abläße erteilt werden. III. **Die Abläße werden erteilt durch Applikation der absoluten Satisfaktion Christi und der relativen Satisfaktion der Heiligen oder durch Applikation von Genugthuungen aus dem *thesaurus satisfactionum Christi et Sanctorum*, über den die Kirche die Verwaltung hat.**

Diese Proposition ist bezüglich der Satisfaktion Christi *de fide*, soweit sie aber von der Satisfaktion der Heiligen handelt, *fidei proxima*.

2313. Der thesaurus satisfactionum Christi et Sanctorum nach kirchlichen Lehrentscheidungen. 1. Bewiesen wird diese Wahrheit

a. aus der Jubiläumsbulle Klemens' VI. *Unigenitus*, die auch in das Corpus iuris canonici aufgenommen wurde. Quem quidem thesaurum (infinitum satisfactionum Christi) non in sudario repositum, non in agro absconditum, sed per beatum Petrum, coeli clavigerum eiusque successores, suos in terris vicarios, commisit (Dei Filius) fidelibus salubriter dispensandum et propriis et rationabilibus causis nunc pro totali, nunc pro partiali remissione poenae temporalis pro peccatis debitae . . . vere poenitentibus et confessis misericorditer applicandum. Ad cuius quidem thesauri cumulum beatae Dei genitricis omniumque electorum . . . . merita adminiculum praestare noscuntur. Extrav. comm. l. 5 tit. 9 c. 2;

b. aus der Verwerfung der 17. These Luthers: Thesauri Ecclesiae, unde Papa dat indulgentias, non sunt merita Christi et Sanctorum;

c. aus der Bulle *Auctorem fidei*. Scholasticos suis subtilitatibus inflatos invexisse thesaurum male intellectum meritorum Christi et Sanctorum et clarae notioni absolutionis a poena canonica substituisse confusam et falsam applicationis meritorum: quasi thesauri Ecclesiae, unde Papa dat indulgentias, non sint merita Christi et Sanctorum: falsa, temeraria, Christi et Sanctorum meritis iniuriosa, dudum in art. 17 Lutheri damnata. Prop. 41.

2. Zum klaren Verständnis unserer These und der vorstehenden Lehraussprüche sind folgende Punkte wohl zu beachten.

2314. Satisfactio Christi. a. Aus den ersten dogmatischen Principien folgt, daß die satisfactio *Christi*, weil unendlichen Wertes, hinreichend und überfließend ist, um alle Strafschulden ohne Ausnahme zu tilgen. Ebenso evident ist es aber auch, daß, wenn die Kirche kraft der Schlüsselgewalt die der göttlichen Gerechtigkeit geschuldeten Strafen erläßt, dieses nur durch Applikation der satisfactio Christi geschehen kann. Dies kann nur dann geleugnet werden, wenn man die Gültigkeit der Abläße vor Gott bestreitet und jeden Ablaß nur als einen Nachlaß rein polizeilicher Kirchenbuße betrachtet.

2315. Satisfactio Sanctorum. b. Was den Schatz der Verdienste und Genugthuungen der Heiligen betrifft, so ist an den guten Werken der Gerechten vor allem ein doppelter Wert zu unterscheiden, der des Verdienstes im engeren Sinne und der der Satisfaktion. Ersterer kommt ausschließlich dem Gerechten, der das gute Werk verrichtet hat, zu gute, indem derselbe dafür den entsprechenden Lohn der Vermehrung der Gnade und Glorie empfängt, ohne ihn auf andere übertragen zu können. Wenn also von dem Schatze der Verdienste der Heiligen die Rede ist, so muß das Wort Verdienst im weiteren Sinne genommen werden, in dem es auch die Satisfaktion bedeutet.

Was aber die Satisfaktion betrifft, so kann offenbar ein Gerechter einen größeren Wert von Satisfaktionen im Leben gesammelt haben, als zur Zahlung seiner eigenen Strafschulden notwendig ist; denn das Maß dieser Strafschuld ist ein endliches und kann durch Satisfaktion vollständig in diesem Leben abgebüßt werden. Nach dieser Abbüßung können offenbar noch weitere Satisfaktionen geleistet werden, die als solche für den, der sie leistet, nicht mehr notwendig und anwendbar sind. 2316. Möglichkeit und Thatsache einer überfließenden Satisfaktion der Heiligen.

Ebensowenig ist zu bezweifeln, daß wirklich viele Heiligen solche überfließenden Satisfaktionen geleistet haben. Sicher ist dies der Fall bei Maria, die, weil vollständig sündenlos, überhaupt keine Sündenstrafen abzubüßen hatte und doch in ihrem Leben so viel litt, daß sie als die Königin der Märtyrer angerufen wird. Johannes der Täufer, die Apostel, viele Märtyrer und überhaupt viele Heiligen haben ohne Zweifel durch ihre guten Werke größere Satisfaktion geleistet, als den von ihnen zu büßenden zeitlichen Strafen entsprach. Vgl. S. Th. Suppl. q. 25 a. 1.

Daß aber kraft der Gemeinschaft der Heiligen diese überfließenden Satisfaktionen anderen zugewendet werden können, folgt schon daraus, daß einer für den andern Genugthuung leisten kann, wie wir bereits in der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Christi (n. 1136 ff.) gesehen haben. Auch ist diese Zuwendung, wie der Römische Katechismus sagt, eine der herrlichsten Offenbarungen der göttlichen Liebe. In eo vero summa Dei bonitas et clementia maximis laudibus et gratiarum actionibus praedicanda est, qui humanae imbecillitati hoc condonavit, ut unus posset pro altero satisfacere . . . . nec vero de hoc cuiquam fidelium dubitandi locus relictus est, qui in apostolorum symbolo sanctorum communionem confitemur. P. 2 c. 5 q. 72. 2317. Zuwendbarkeit d. Satisfaktionen der Heiligen.

Diese Applikationen konnten die Heiligen in ihrem Leben selbst machen, wie die Märtyrer dies oft gethan haben; insofern sie es aber nicht selbst thaten, konnte es Christus durch seine Kirche thun, mit deren Intentionen die Heiligen vollkommen übereinstimmen, in Gemäßheit derselben Gesinnung und Absicht, die der heil. Paulus hatte, da er sprach: Adimpleo ea, quae desunt passionum Christi in carne mea, pro corpore eius, quod est Ecclesia. *Col.* 1, 24. Hiermit will der Apostel jedoch nicht etwa sagen, er ergänze durch seine Leiden die Leiden Christi, sondern was er als Glied Christi leide, leide Christus gleichsam in ihm, und was er mit Christus leide, leide er zum Besten der Kirche. Vgl. 2 *Cor.* 12, 15; 2 *Tim.* 2, 10.

Die Satisfaktionen der Heiligen tragen nicht bloß modo *suffragii*, sondern modo *solutionis* zur Nachlassung der zeitlichen Strafen vermittelst der Ablässe bei, d. h. die Heiligen bewirken nicht bloß durch ihre von ihren Verdiensten unterstützte Fürbitte um der Verdienste Christi willen mittelst der Ablässe Nachlassung zeitlicher Strafen, sondern ihre Satisfaktionen selbst dienen zur Tilgung der Strafschuld. Hierin liegt eben der Unterschied zwischen der Art und Weise, wie die Heiligen uns Gnaden, und wie sie uns Nachlassung zeitlicher Strafen erlangen können. Letzteres kann durch Zuwendung ihrer Satisfaktion modo solutionis geschehen; Gnaden aber erwirken sie uns modo suffragii, wobei allerdings infolge ihrer Verdienste ihr Gebet um so wirksamer wird. 2318. Die Satisfaktionen der Heiligen wirken modo solutionis.

c. Was das Verhältnis der Satisfaktionen der Heiligen zu denen Christi betrifft, so ist selbstverständlich, daß die satisfactio Christi in einer anderen Weise zur Tilgung unserer Sündenstrafen beiträgt als die der Heiligen. 2319. Verhältnis der Satisfaktionen der Heiligen zu denen Christi.

α. Die Satisfaktionen Christi haben einen unendlichen Wert aus sich, die der Heiligen einen endlichen und zwar aus den Verdiensten und der Gnade Christi.

β. Deshalb sind die Satisfaktionen Christi einer Ergänzung durch die Satisfaktionen der Heiligen weder bedürftig noch fähig. Vielmehr verleiht Christus den Heiligen die Gnade und Ehre, daß ihre Satisfaktionen *secundario modo* zur Tilgung der zeitlichen Strafen ihrer Brüder mitwirken, wie ja überhaupt in allen Gebieten und Ordnungen die causae secundae in Kraft der causa prima wirken. Vgl. n. 575 ff.

Durch diese Wirksamkeit der Verdienste der Heiligen wird also hier, wie überall, die Kraft des Verdienstes Christi nicht geschmälert, sondern geoffenbart und verherrlicht.

2320. Wie die Ablässe den Lebenden erteilt werden.

d. Die Ablässe werden den Lebenden kraft der Schlüsselgewalt und durch Applikation des Gnadenschatzes erteilt. Deshalb sind sie für die Lebenden sowohl eine *absolutio*, als eine *solutio*. Lediglich als absolutio ohne irgendwelche solutio aus dem Gnadenschatz kann nach der wahrscheinlicheren Ansicht die Kirche wohl keine Ablässe erteilen, weil dies der von Gott gesetzten Ordnung der Gerechtigkeit nicht entspricht, welche für die Nachlassung der Strafen eine Genugthuung verlangt. Daher ist die Lehre vom thesaurus Ecclesiae das theologische Fundament des Ablasses.

2321. Die Zuwendung von Ablässen an die armen Seelen.

IV. Die Ablässe können auch den armen Seelen im Fegfeuer zugewendet werden, aber nicht *per modum absolutionis* wie den Lebenden, sondern *per modum suffragii*.

1. Dieser Satz ist sententia certissima und ergibt sich

a. aus der kirchlichen Verwerfung der entgegenstehenden Behauptungen. So wurde die Lehre des Petrus von Osma, der Papst könne niemand die Strafe des Fegfeuers nachlassen, durch Sixtus IV. verurteilt. Leo X. aber verwarf den Irrtum Luthers, die Ablässe nützten den Verstorbenen nichts. Die gleiche Behauptung ward endlich in der Bulle *Auctorem fidei* gebrandmarkt als falsa, temeraria, piarum aurium offensiva, in Romanos Pontifices et in praxim et sensum universalis Ecclesiae iniuriosa, inducens in errorem haereticali nota in Petro de Osma confixum, iterum damnatum in art. 22 Lutheri;

b. aus der beständigen Übung der Kirche. Jedenfalls lassen sich Ablaßbewilligungen für Verstorbene schon im neunten Jahrhundert nachweisen. Es ist aber unmöglich, daß die Kirche in einer so wichtigen Sache, wie die Zuwendung von Ablässen an Verstorbene es ist, sich irrt;

c. aus dem Dogma, daß wir durch gute Werke den armen Seelen zu Hülfe kommen können (*Trident.*, Sess. 25 de purgat.); denn wenn wir den Seelen im Fegfeuer überhaupt Hülfe bringen können, so ist kein Grund zu finden, weshalb wir es nicht durch Zuwendung der Satisfaktionen Christi und der Heiligen, d. h. durch Ablässe, können;

d. aus der Natur des Ablasses, der seinem Wesen nach ohne jeglichen Grund auf die Lebenden beschränkt würde. Non est aliqua ratio, quare Ecclesia transferre possit communia merita, quibus indulgentiae innituntur, in vivos et non in mortuos. S. Th. Suppl. q. 71 a. 10.

2. Über die Ablässe für Verstorbene ist noch folgendes zu bemerken.

2322. Wie die Ablässe den armen

a. Dieselben kommen den Verstorbenen nicht modo *absolutionis* zu gute wie den Lebenden, da die Kirche über die Verstorbenen keine Juris-

diktion mehr hat, sondern bloß modo *suffragii*, d. h. dadurch daß die Kirche die Applikation aus dem Gnadenschatze zu gunsten der Verstorbenen macht, indem sie Gott bittet, er möge denselben um der stellvertretenden Satisfaktion willen die Strafen des Fegfeuers nachlassen. Hieraus folgt aber nicht, daß die Ablässe für die Abgestorbenen nur durch die Fürbitte der Kirche oder nur durch die Ablaßwerke, welche von denen verrichtet werden, die den Ablaß gewinnen, oder endlich nur durch das Gebet der Gläubigen für die armen Seelen ihre Kraft haben. In allen diesen Voraussetzungen wirkten ja die Ablässe überhaupt nicht. Sie haben vielmehr ihre Kraft aus der Applikation des Gnadenschatzes. Seelen zu gute kommen.

2323. Bewilligung der Ablässe für Verstorbene.

b. Da nur die Kirche die Gewalt hat, diese Applikation des Gnadenschatzes zu gunsten der Verstorbenen vorzunehmen, so können nur solche Ablässe den Verstorbenen zugewendet werden, welche die Kirche ausdrücklich auch für die Verstorbenen bewilligt hat. Das hindert jedoch nicht, daß wir auch andere Ablässe, wie überhaupt alles Satisfaktorische, was wir verrichten, Gott mit der Bitte aufopfern können, daraus den Verstorbenen einen Nutzen zufließen zu lassen.

c. Ablässe werden den Verstorbenen nicht unmittelbar bewilligt, sondern so, daß sie für die Verstorbenen, die nun nicht mehr wirken können, von den Lebenden gewonnen werden können. Vgl. S. Th. Suppl. q. 71 a. 10.

2324. Annahme der Satisfaktionen für Verstorbene von seiten Gottes.

d. Ob die Annahme der Satisfaktionen aus dem Gnadenschatze für die Verstorbenen *ex iustitia* oder *ex benignitate* von seiten Gottes erfolgt, ist unter den Theologen umstritten. Für die erstere Ansicht steht Hugo ein, während andere, auf die Natur der bittweisen Zuwendung dieser Ablässe gestützt, behaupten, es sei ein freies Werk der Barmherzigkeit, wenn Gott die Satisfaktion für die Verstorbenen annehme, da er ex iustitia nicht verpflichtet sei und auch nirgends ein derartiges Versprechen gegeben habe. Bellarmin entscheidet sich weder für die eine noch für die andere Meinung.

e. Daß die den Verstorbenen zugewendeten Ablässe den armen Seelen im allgemeinen zukommen, kann wohl nicht bezweifelt werden. Daß dagegen der für eine bestimmte Seele des Fegfeuers gewonnene Ablaß auch dieser und zwar seinem ganzen Werte nach zu gute kommt, hängt von dem Ratschlusse des barmherzigen Gottes ab. Darauf beruht auch die Praxis der Gläubigen, für den nämlichen Verstorbenen wiederholt Ablässe aufzuopfern.

V. Zur gültigen Verleihung eines Ablasses gehört außer der Gewalt des Ablaßspenders eine *iusta causa*.

2325. Der Ablaßspender muß Jurisdiktion besitzen.

1. Die Gewalt des Ablaßspenders muß Jurisdiktionsgewalt sein, da der Ablaß die Jurisdiktion zur Grundlage hat. Potestas *ordinis* ist keineswegs erfordert, so daß auch Kleriker, welche noch keine Weihegewalt, aber Jurisdiktion besitzen, in gewissen Fällen Ablässe verleihen können. Vgl. S. Th. Suppl. q. 26 a. 2; q. 25 a. 2 ad 1. Jurisdiktion ist aber notwendig, nicht bloß insofern der Ablaß eine absolutio, sondern auch insofern er eine solutio ist; denn nur den rechtmäßigen und gewalthabenden Vorstehern einer Kommunität steht eine Verteilung der gemeinsamen Güter zu. Hiernach besitzt der Papst die *plenitudo* potestatis bezüglich der Ablässe; den Bischöfen aber kommt eine dem Päpste untergeordnete und durch

die Kirchengesetze näher bestimmte Gewalt zu, Ablässe zu verleihen. Vgl. S. Th. Suppl. q. 26 a. 3; *Palmieri*, l. c. pag. 473 sq.

2326. Die iusta causa zur Verleihung der Ablässe.

2. Daß zur gültigen Verleihung des Ablasses eine *iusta causa* erfordert ist und zwar so, daß der Mangel derselben den Ablaß ungültig macht, was die Tilgung der Strafen vor Gott betrifft, wird von den Theologen einstimmig gelehrt. Sie stützen sich dabei hauptsächlich auf Erklärungen Innocenz' III., Martins V. und Leos X. Der Grund hiervon liegt darin, daß die Kirche zwar die Macht hat, die Gnadenschätze nach der Absicht Gottes zu verwalten, nicht aber gegen die Absicht Gottes willkürlich darüber zu verfügen. Wie sie daher z. B. ohne iusta causa nicht von Gelübden dispensieren kann, so kann sie auch nicht ohne iusta causa von den der Ordnung der Gerechtigkeit nach Gott geschuldeten zeitlichen Strafen befreien. Um Gott geschuldete Strafen handelt es sich aber im Ablaß und nicht um der Kirche geschuldete, die der Papst allerdings auch ohne jede iusta causa erlassen könnte als oberster Leiter der Kirche. Aber über den thesaurus Ecclesiae, der beim Ablaß in Anspruch genommen wird, ist der Papst nicht Herr, sondern nur dessen Verwalter.

Hieraus ergibt sich die Antwort auf die Frage, warum der Papst nicht ein für allemal allen Menschen auf Erden und allen Seelen im Fegfeuer vollkommene Nachlassung aller Strafen bewillige.

Unter iusta causa versteht man näherhin entweder den Zweck, zu dem ein Ablaß verliehen wird, oder auch das Ablaßwerk selbst, d. h. das gute Werk, das zur Gewinnung des Ablasses vorgeschrieben ist.

2327. Der Zweck der Ablaßverleihung.

a. Der Zweck der Indulgenzerteilung muß selbstverständlich übernatürlich gut sein. Näherhin ist derselbe die Vervollkommnung und das Seelenheil derer, die den Ablaß gewinnen, sowie ein besonderer Vorteil der Kirche und der Christenheit, z. B. Eroberung des heiligen Landes, Bekehrung der Sünder, Befestigung der kirchlichen und päpstlichen Autorität, Errichtung von Kirchen und frommen Stiftungen, Belebung einer besonderen Andacht, z. B. zum hl. Herzen Jesu, zum bittern Leiden, zum allerheiligsten Sakrament, zur Mutter Gottes, Anregung zu Werken der Barmherzigkeit, Übung des betrachtenden Gebetes, Exerzitien, Missionen u. s. w. Im allgemeinen könnte man als Regel aufstellen: Der Zweck, zu dem der Ablaß verliehen wird, muß mehr die Ehre Gottes und das Wohl der Kirche fördern, als die wirkliche Abbüßung der zeitlichen Sündenstrafen, zu deren Nachlassung er ausgeschrieben wird.

2328. Verhältnis des Ablaßwertes zum Ablaß.

b. Nun fragt es sich, in welchem Verhältnis das zur Gewinnung des Ablasses erforderliche Werk zur Größe des Ablasses stehen muß.

α. Hier ist vor allem gewiß, daß das Ablaßwerk kein Äquivalent für den erteilten Straferlaß ist und auch nicht sein soll, sonst wäre der Ablaß kein Ablaß und hätte seine Kraft nicht aus dem Gnadenschatze.

β. Ob dagegen der Wert des Werkes zur Größe des Ablasses in einer gewissen Proportion stehen müsse, oder ob es einfach genüge, daß es ein, wenn auch noch so geringes, opus pium sei, wird bestritten. Mit Bellarmin und Palmieri wird eine gewisse Proportionalität zwischen Ablaßwerk und Ablaß verlangt werden müssen. Dieselbe liegt vor, wenn die Ablaßwerke geeignet sind, den vorhin angegebenen allgemeinen Zweck zu erreichen, nämlich mehr zur Ehre Gottes und zum Wohle der Kirche beizutragen, als die Leistung der durch den Ablaß nachgelassenen Satisfaktion dazu beitrüge. Die Ablaßwerke müssen also proportional sein dem besonderen

Zwecke, der durch den Ablaß erreicht werden soll; keineswegs aber muß die Schwierigkeit des Ablaßwerkes der Größe des Ablasses entsprechen. Daher kann mit einem sehr leichten Werke ein großer, und mit einem viel schwereren Werke ein geringerer Ablaß verbunden sein. Das Urteil über die notwendige Proportionalität steht der kirchlichen Autorität zu, und im Zweifel streitet die Vermutung für die Gültigkeit der von der rechtmäßigen Autorität erteilten Abläße, obwohl eine indiskrete und darum unwirksame Ablaßbewilligung möglich ist.

2329. Abläße ohne Ablaßwerk. Indulgentia localis, realis.

In concreto kann es auch der Fall sein, daß überhaupt kein Ablaßwerk erforderlich ist, und die iusta causa im Zweck selbst oder in anderen Umständen liegt, z. B. bei einem Ablaß für einen um die Kirche hochverdienten Mann in der Sterbestunde, obgleich auch hier in der gläubigen Annahme des Segens und Ablasses ein gottgefälliges Werk liegt. Es hängt auch von der Kirche ab, wie sie das Ablaßwerk bestimmen will; besonders kann sie dasselbe, wie an einen bestimmten Ort (indulgentia localis), so auch an gewisse Gegenstände (indulgentia realis), altaria privilegiata, Rosenkränze u. s. w. knüpfen. Vgl. Bulle *Auctorem fidei*, Prop. 43. Wenn die Kirche dies thut, folgt sie der Heilsökonomie Gottes, der in der heiligen Geschichte seine Wohlthaten an äußere Dinge geknüpft, z. B. an den Anblick der ehernen Schlange, und in den heiligen Sakramenten seine Gnaden mit äußeren Zeichen verbunden hat.

2330. Maß der Wirkung der Abläße. Zeitbestimmungen bei unvollkommenen Abläßen.

3. Vorausgesetzt, daß die Abläße gültig bewilligt sind, gilt der Grundsatz: Indulgentiae tantum valent, quantum sonant; sie haben also nicht, wie einige irrigerweise meinten, nur Kraft nach Maßgabe der Ablaßwerke und der Frömmigkeit des Empfängers. Die vollkommenen Abläße erlassen demnach vollkommen, die unvollkommenen in dem bestimmten Maße, wie sie bewilligt sind, die zeitlichen Strafen, vorausgesetzt, daß von seiten des Empfängers alle Bedingungen zur Gewinnung des Ablasses erfüllt sind.

Anm. Die bei unvollkommenen Abläßen angegebenen Zeitbestimmungen nach Jahren und Tagen besagen nicht, durch den betreffenden Ablaß würden soviele Tage und Jahre Fegfeuer nachgelassen, als die Ablaßbewilligung angibt, sondern wer den Ablaß gewinne, erhalte durch denselben Nachlassung so vieler zeitlichen Strafen, als er durch öffentliche kirchliche Buße von der angegebenen Zeitdauer erhalten hätte.

2331. Bedingungen der Ablaßgewinnung von seiten des Empfängers.

VI. Zur Gewinnung des Ablasses wird von seiten des Empfängers gefordert

1. Mitgliedschaft der Kirche;

2. Stand der Gnade, wenigstens im Augenblicke der Gewinnung des Ablasses. Vgl. S. Th. Suppl. q. 27 a. 1. Läßliche Sünden hindern die Gewinnung des Ablasses nicht, außer bezüglich der zeitlichen Strafen für die nicht bereuten und daher auch nicht vergebenen läßlichen Sünden. Wer in solchem Gewissenszustande sich befindet, kann daher einen vollkommenen Ablaß nicht gewinnen. Das nämliche gilt bei freiwilliger Anhänglichkeit an läßliche Sünden;

3. Intention, Abläße zu gewinnen. Die habituelle Intention genügt;

4. genaue Verrichtung der vorgeschriebenen Ablaßwerke. Dispensation oder Umwandlung in andere guten Werke sind nur zuläßig, wenn sie in der Ablaßbulle ausdrücklich zugestanden werden. Vgl. über alle diese Fragen Beringer, Die Abläße, ihr Wesen und Gebrauch.

Die Forderung Cajetans, man müsse entschlossen sein, soviel als möglich selbst Genugthuung zu leisten, da die Ablässe nur ergänzten, was wir zu leisten nicht im stande wären, geht zu weit. Es ist in dieser Beziehung gewiß nicht mehr erforderlich, als der in der Buße enthaltene Wille, Genugthuung zu leisten.

2332. Nutzen der Ablässe.

VII. Die Ablässe sind sehr nützlich und heilsam.

Diese These ist *de fide*. *Trident.*, Sess. 25 decr. de indulg. Die Nützlichkeit und Heilsamkeit der Ablässe ist aber vor allem folgende:

1. Der wesentliche Nutzen besteht darin, daß sie vom Übel der Strafe befreien, aber nur insoweit die Strafe ein Übel ist. Das Gute der Strafe wird durch den Ablaß nicht aufgehoben, sondern verwirklicht, nämlich die Satisfaktion, die Gott aus dem Gnadenschatze in einer ihm noch wohlgefälligeren Weise als durch die Strafe geleistet wird, und die Besserung des Sünders. Diese wird aber erreicht, da die poenae *medicinales* durch den Ablaß nicht aufgehoben werden und die Ablässe selbst zu größerem Eifer, zur Liebe und Dankbarkeit anspornen.

2. Der accidentelle Nutzen besteht darin, daß sie

a. ein überaus wirksames Mittel sind, zu guten Werken und zur Übung der Frömmigkeit und Vollkommenheit aller Art zu bewegen;

b. immer wieder an die strenge Verpflichtung erinnern, der göttlichen Gerechtigkeit für die vergebenen Sünden Genugthuung zu leisten;

c. den Glauben an die Gemeinschaft der Heiligen und an die Autorität der Kirche beleben und erhöhen.

§ 210. Die letzte Ölung.

Vgl. Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. II § 35 ff.

2333. Die letzte Ölung. Namen. Definition.

Das Konzil von Trient bezeichnet die letzte Ölung als Sakrament, quod non modo poenitentiae, sed et totius christianae vitae, quae perpetua poenitentia esse debet, consummativum existimatum est a Patribus. Sess. 14 de extr. unct. Vgl. S. Th. C. gent. l. 4 c. 73.

Außer *extrema unctio* finden sich noch folgende Namen für dieses Sakrament: *ἅγιον ἔλαιον, χρῖσμα δι' ἐλαίου, εὐχέλαιον*, sanctum oleum, oleum benedictionis, oleum unctionis, sacramentum sacrae unctionis, unctio infirmorum, sacramentum exeuntium, medicina sancta u. a.

Die gewöhnliche Definition der letzten Ölung lautet: *Sacramentum Novae Legis a Christo Domino institutum, quo per unctionem olei benedicti et orationem sacerdotis fidelibus graviter aegrotantibus sanatio animae et interdum etiam corporis confertur.*

2334. Sakramentalität der letzten Ölung. *Jac. 5, 14.*

I. Die letzte Ölung ist ein wahres und eigentliches Sakrament des Neuen Bundes.

Dieser Satz ist *de fide*. Si quis dixerit, extremam unctionem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino nostro institutum et a beato Jacobo apostolo promulgatum, sed ritum tantum acceptum a Patribus aut figmentum humanum, anathema sit. Sess. 14 de extr. unct. can. 1.

Der Beweis für dieses Dogma ergibt sich

1. aus der heiligen Schrift. Infirmatur quis in vobis? inducat presbyteros ecclesiae, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini. Et oratio fidei salvabit infirmum et alle-

viabit eum Dominus, et si in peccatis sit, remittentur ei. *Jac.* 5, 14 sq. Diese Stelle ist durch das Tridentinum authentisch erklärt. Der Apostel lehrt aber vor allem folgendes:

2335. Presbyteri bei *Jac.* 5, 14.

a. Die Priester, *presbyteri*, haben die heilige Ölung vorzunehmen. Daß unter *presbyteri* nicht etwa an Jahren vorgerücktere Personen, sondern, wie es übrigens aus dem Kontexte folgt und im ganzen christlichen Altertum aufgefaßt wurde, die ordinierten Priester der Kirche verstanden sind, hat das Tridentinum ausdrücklich erklärt: Si quis dixerit, presbyteros ecclesiae, quos beatus Jacobus adducendos esse ad infirmum inungendum hortatur, non esse sacerdotes ab episcopo ordinatos, sed aetate seniores in quavis communitate, ob idque proprium extremae unctionis ministrum non esse solum sacerdotem, anathema sit. Sess. 14 de extr. unct. can. 4.

2336. Sakramentaler Charakter des Gebetes bei *Jac.* 5, 14.

b. Die von den Priestern an den Kranken vorzunehmende Handlung besteht in der Salbung mit Öl, verbunden mit der *oratio fidei*. Daß aber dieses Gebet nicht eine bloße Fürbitte, sondern ein sakramentales Gebet ist, wird angedeutet durch die Worte orent *super eum* — nicht *pro eo* —, noch mehr aber in der alsbald folgenden Erklärung, daß die oratio fidei bestimmte sakramentale Wirkungen habe. Endlich ist der sakramentale Charakter der ganzen Handlung in dem *in nomine Domini* angezeigt, wodurch offenbar ausgedrückt wird, daß hier der Priester im Namen Christi und mithin als dessen Stellvertreter handelt.

2337. Wirkungen der Handlung bei *Jac.* 5, 14.

c. Die Wirkungen dieser Handlung sind:

α. *salvabit* (σώσει) infirmum; sie wird dem Kranken zum Heile sein. Dieser allgemeine Ausdruck umfaßt nicht bloß die leibliche Heilung, sondern auch die geistige, weshalb auch ohne Zweifel dieser allgemeine Ausdruck gewählt ward. Noch mehr gilt dies von dem folgenden

β. *alleviabit* (ἐγερεῖ), das nicht nur eine leibliche, sondern ganz besonders eine geistige Aufrichtung und Stärkung bezeichnet. Jeden Zweifel aber, daß hier von solchen Wirkungen die Rede ist, wie sie nur durch ein Sakrament hervorgebracht werden können, hebt der Ausdruck auf

γ. *et si in peccatis sit, remittentur ei.* Sündenvergebung setzt aber eine infusio gratiae, diese ein wahres Sakrament voraus. Vgl. S. Th. Suppl. q. 29 a. 1.

2338. Die Ölung bei *Marc.* 6, 13.

Die Ölung, von welcher Markus erzählt: Et ungebant oleo multos aegros et sanabant (6, 13), ist zwar jedenfalls ein Vorbild der letzten Ölung, aber nicht das Sakrament selbst. So lehrt gegen Maldonat u. a. die Mehrzahl der Theologen, die mit Recht darauf hinweisen, daß hier von wunderbarer Krankenheilung die Rede ist, welche die Apostel durch Öl zu einer Zeit, da ihnen das Priestertum noch nicht wirklich übertragen war, an Kranken aller Art wirkten, mochten dieselben getauft sein oder nicht. Daher nennt das Tridentinum die letzte Ölung sacramentum apud Marcum *insinuatum* (Sess. 14 de extr. unct. cap. 1);

2339. Die heil. Ölung bei den Vätern.

2. aus den hl. Vätern. Die Aussprüche derselben lassen sich auf drei Klassen zurückführen.

a. Die heilige Ölung wird ausdrücklich als Sakrament bezeichnet. Non est dubium, (verba Jacobi) de fidelibus aegrotantibus accipi vel intelligi debere, qui sancto oleo chrismatis perungi possunt .... Poenitentibus istud infundi non potest, quia genus est *sacramenti*. Nam quibus reliqua sacramenta negantur, quomodo unum genus putatur posse concedi? *Innoc.* I., Ep. 25 ad Decent. Engub. c. 8.

b. Was der hl. Jakobus vorschreibt, wird als eine beständig in der Kirche geübte und allgemein zu übende Handlung erklärt. Zu den großen Vollmachten des Priestertums zählt der hl. Chrysostomus unter Berufung auf *Iac.* 5, 14 sq. im Vergleich mit der Gewalt der Eltern: Illi ne corporalem quidem interitum a liberis amoliri possunt, non ingruentem morbum depellere; hi vero aegram et mox interituram animam saepe servarunt; aliis remissiorem poenam reddentes, alios prorsus labi non sinentes: idque non doctrinae tantum atque monitionum, sed etiam orationum auxilio. Neque enim tantum cum nos regenerant, sed etiam post regenerationem admissa peccata condonare possunt. De sacerd. l. 3 n. 6. Vgl. auch *Orig.*, Hom. 2 in Lev. n. 4.

c. Der heiligen Ölung werden sakramentale Wirkungen zugeschrieben. Schon um die Wende des 5. Jahrhunderts wird geschrieben, wahrscheinlich von Cäsarius von Arles: Quotiescunque aliqua infirmitas supervenerit . . . . . ille, qui aegrotat, . . . corpusculum suum ungat, ut illud, quod scriptum est, in eo impleatur: Infirmatur aliquis etc. Videte fratres, quia qui in infirmitate ad Ecclesiam concurrerit, et corporis sanitatem recipere et peccatorum indulgentiam merebitur obtinere. Serm. 265. Hundert Jahre früher hatte Viktor von Antiochien († c. 406) geschrieben, die Ölung bewirke Dei misericordiam et morbi sanationem (In Marc. 6, 13);

2340. Die heil. Ölung in den Liturgien und der Lehre der Kirche.

3. aus den alten Liturgien, der beständigen Übung der Kirche und der Übereinstimmung der schismatischen Griechen und der seit dem 5. Jahrhundert von der Kirche getrennten orientalischen Sekten mit der Kirche;

4. aus den kirchlichen Lehrentscheidungen. Mehrere Provinzialsynoden früherer Jahrhunderte empfehlen unter Hinweis auf die bekannten Worte des hl. Jakobus die letzte Ölung: so die Synoden von Chalons (813), Aachen (836), Mainz (847) u. a. Das Konzil von Florenz lehrt: Quintum sacramentum est extrema unctio. Decr. pro Arm. Die Definition des Tridentinums s. n. 2334;

2341. Kongruenzgrund für die letzte Ölung.

5. aus folgendem Kongruenzgrund. Für die wichtigsten Lebensabschnitte des Menschen hat Christus seiner Kirche ein Sakrament hinterlassen, für den Eintritt in die Welt, die Zeit der Reife, den Antritt eines unwiderruflichen Standes; daher war es kongruent, daß er den wichtigsten Augenblick des Lebens, von dem die ganze Ewigkeit abhängt, nicht ohne sakramentalen Beistand ließ. Auch hat der Erlöser für die ganze Lebenszeit, die ein beständiger Kriegsdienst ist, an Sakramente große Gnaden geknüpft; seiner Liebe entsprach es daher, in der Todesstunde, in welcher der immer grimmige Feind die größten Kämpfe bereitet, auch mit eigens dafür bereiteten und daher sakramentalen Gnaden den Menschen zu stärken und zu trösten. Vgl. *Trident.*, Sess. 14 de extr. unct. prooem.; S. c. gent. l. 4 c. 73; n. 1826.

2342. Einsetzung durch Christus. Promulgation.

Anm. Daß Christus die letzte Ölung unmittelbar eingesetzt hat, ist vom Tridentinum erklärt (l. c. can. 1) und folgt auch daraus, daß mit ihr Eingießung der heiligmachenden Gnade verbunden ist. Mit einem sichtbaren Zeichen Gnade, wie Ursache und Wirkung, zu verbinden, ist aber nur der Herr der Gnade im stande. Wann Christus dieses Sakrament eingesetzt hat, ist uns nicht bekannt. Der hl. Jakobus aber hat das von Christus eingesetzte Sakrament promulgiert.

II. Materie und Form der letzten Ölung.

1. Materia *remota* dieses Sakramentes ist Olivenöl. So lehrt es schon der hl. Jakobus und nach ihm Innocenz I. (Ep. 25 ad Decent. Eugub. c. 8), sowie die Konzilien von Florenz und Trient. Den Wirkungen der letzten Ölung, Heilung und Stärkung, entsprechen auch die natürlichen Eigenschaften des Öles, so daß diese Materie geeignet ist anzuzeigen, was sie bewirkt. Vgl. *Cat. Rom.*, P. 2 c. 6 q. 5. Die Konzilien von Florenz (Decr. pro Arm.) und Trient (l. c. cap. 1) bezeichnen als Materie oleum *per episcopum benedictum*. Daß die Weihe des Öles durch den Bischof zur Gültigkeit des Sakramentes notwendig ist, kann wohl nicht mehr bestritten werden, da Paul V. die gegenteilige Ansicht als *temeraria* et *errori proxima* bezeichnet und Gregor XVI. diese Censur bestätigt hat. Dagegen ist es gewiß, daß mit ausdrücklicher oder stillschweigender Erlaubnis des Papstes das Krankenöl auch von einem Priester geweiht werden kann; in einem Notfalle ist dies jedoch nicht zulässig. Vgl. *Benedict.* XIV., De synod. dioec. l. 8 c. 1. Über die Kongruenzgründe, daß zur letzten Ölung geweihtes Öl gebraucht wird, vgl. S. Th. Suppl. q. 29 a. 5. 6. 2343. Materia remota der letzten Ölung.

2. Die materia *proxima* ist die Salbung mit Krankenöl. Nach dem Konzil von Florenz wird eine siebenfache Salbung vorgenommen: in oculis propter visum, in auribus propter auditum, in naribus propter odoratum, in ore propter gustum vel locutionem, in manibus propter tactum, in pedibus propter gressum, in renibus propter delectationem ibidem vigentem. Decr. pro Arm. Vgl. *Rit. Rom.*, Tit. 5 c. 2. Jedoch stimmen die Theologen darin überein, daß die Salbung der Füße und Lenden ohne Gefahr für die Gültigkeit des Sakramentes unterlassen werden kann; ja das Römische Rituale bemerkt ausdrücklich, bei weiblichen Kranken unterbleibe die Salbung der Lenden immer, bei männlichen dann, wenn sie wegen der Krankheit nicht gut vorgenommen werden könne. 2344. Materia proxima.

Die anderen fünf Salbungen sind sicher notwendig nach der Vorschrift der Kirche, so daß ein Priester, der außerhalb des Notfalles nur eine Salbung vornähme, sich ohne Zweifel einer schweren Sünde schuldig machte. Zur Gültigkeit des Sakramentes scheinen sie aber nicht erfordert zu sein, da in der abendländischen wie in der morgenländischen Kirche zu verschiedenen Zeiten auch eine verschiedene Anzahl von Salbungen vorgenommen wurde. Übrigens lehren die Theologen ganz allgemein, im Notfalle genüge eine Salbung, etwa auf Haupt oder Stirne, weshalb die fünffache Salbung überhaupt nicht unbedingt notwendig ist. Vgl. *Benedict.* XIV., De synod. dioec. l. 8 c. 3. 2345. Notwendigkeit der verschiedenen Salbungen.

3. Die Form dieses Sakramentes lautet nach den Erklärungen der Konzilien von Florenz und Trient: Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus, quidquid per visum (auditum etc.) deliquisti. Wird nur eine Salbung vorgenommen, so ist die Form allgemeiner, d. h. für alle Sinne zu fassen. Diese Form ist, wie auch die morgenländische, deprekativ. Während sie in der griechischen Kirche immer deprekativ war, finden wir in früheren Jahrhunderten in abendländischen Ritualien auch die indikative Form, z. B. ungo te oleo sacrificato in nomine Patris etc. Seit 2346. Die Form der letzten Ölung. Deprekative und indikative Form.

mehreren Jahrhunderten ist aber auch im Abendland überall die deprekative Form in Gebrauch. An und für sich leidet sicher nicht die Gültigkeit des Sakramentes bei Anwendung der indikativen Form, die jedoch, weil die deprekative kirchlich vorgeschrieben ist, ohne schwere Sünde nicht gebraucht werden darf.

III. Spender und Empfänger der letzten Ölung.

2347. Spender der letzten Ölung. 1. Spender dieses Sakramentes sind nach dem hl. Jakobus die Priester, *presbyteri*. Über eine falsche Auslegung dieses Wortes s. oben n. 2335. Durch die Mehrzahl: inducat *presbyteros* wird der priesterliche Stand bezeichnet, aber nicht die Anwesenheit mehrerer Priester bei der Spendung dieses Sakramentes vorgeschrieben. Wenn daher heute noch in der griechischen Kirche die Salbung der Kranken von mehreren Priestern vorgenommen wird, so ist dieses zur Gültigkeit des Sakramentes keineswegs erforderlich. Vgl. *Trident.*, Sess. 14 de extr. unct. cap. 3.

2348. Empfänger der letzten Ölung. 2. Empfänger der heiligen Ölung ist der kranke, und zwar der schwerkranke Christ. Dies folgt aus den Worten des hl. Jakobus: *infirmatur* quis *in vobis*. Daß aber die heilige Ölung nur im Falle schwerer Erkrankung gespendet werden soll, ist namentlich durch den griechischen Ausdruck τὸν κάμνοντα (5, 15) klar, der den mühsam ringenden oder ermatteten bedeutet. Daher können solche, die zwar in Todesgefahr, aber nicht schwer krank sind, z. B. Soldaten vor der Schlacht, die letzte Ölung nicht empfangen. Da durch dieses Sakrament hauptsächlich Sünden oder Überbleibsel derselben getilgt werden sollen, so kann es solchen nicht gespendet werden, die unfähig waren zu sündigen, d. h. den unmündigen Kindern und den zeitlebens vollständig Geistesgestörten.* Daß die heilige Ölung in der nämlichen Krankheit wiederholt werden kann, nämlich wenn die Todesgefahr vorüber war und später erneut eintritt, wird vom Tridentinum l. c. cap. 3 ausdrücklich gelehrt.

2349. Wirkungen der letzten Ölung. IV. Die Wirkungen der letzten Ölung werden im Konzil von Florenz kurz bezeichnet als mentis sanatio et, in quantum autem expedit, ipsius etiam corporis. Das Tridentinum aber bestimmt dieselben dahin, sie teile Gnaden mit, tilge die Sünden und erleichtere den Kranken. Näher werden diese Wirkungen noch specifiziert, die Ölung tilge die etwa noch vorhandenen Sünden oder deren Überbleibsel, richte den Kranken auf und kräftige ihn durch eine starke Hoffnung auf die göttliche Barmherzigkeit zur Überwindung der der Krankheit und dem Todeskampfe eigentümlichen Versuchungen und Leiden und gebe endlich auch bisweilen, wenn es dem Heile der Seele zuträglich ist, dem Kranken die leibliche Gesundheit wieder. Sess. 14 de extr. unct. cap. 2.

Hiernach können die Wirkungen der letzten Ölung folgendermaßen bestimmt werden.

2350. Gratia communis. 1. Die gratia *communis* besteht gewöhnlich in der Vermehrung der heiligmachenden Gnade, da die Ölung ein Sakrament der Lebendigen ist.

2351. Gratia sacramentalis. 2. Die gratia *sacramentalis* ist eine doppelte, nämlich

a. *primario* und *essentialiter* die sanatio *mentis*. Diese Wirkung aber besteht

α. negativ, in der Tilgung

αα. der Überbleibsel der Sünden, *reliquiae* peccatorum, d. h. der aus der Erbsünde und den persönlichen Sünden stammenden Schwäche, Geneigtheit zum Bösen, Verzagtheit und anderer schlimmen Folgen. Diese werden, weil immer vorhanden, auch immer getilgt, jedoch nicht absolut und in jeder Beziehung, sondern nur bezüglich der Krankheit und des Todeskampfes. Was die zeitlichen Sündenstrafen, die auch Überbleibsel der Sünden sind, betrifft, so werden dieselben, wie im Sakrament der Buße, nicht vollständig, sondern nur teilweise, und zwar nach dem Maße der Disposition des Empfängers getilgt; 2352. Tilgung der Überbleibsel der Sünden und Sündenstrafen.

ββ. der Sünden quoad *culpam*. Einige Theologen waren der Ansicht, die letzte Ölung bewirke nur Tilgung der läßlichen Sünden, da es durch die Tradition feststehe, daß sie ein Sakrament der Lebendigen sei. Indes geht die sententia *communis* dahin, daß sie auch Todsünden tilgt, wenn sich solche in der Seele des Empfängers finden. Denn die heilige Schrift, die Väter und die kirchlichen Lehrentscheidungen reden unbedingt und unbeschränkt von Vergebung der Sünden. Hiermit hängt die andere Frage zusammen, ob das Sakrament diese Wirkung *per se* und *directe*, oder nur *per accidens* und *indirecte* habe. Allerdings ist die letzte Ölung nicht wie die Buße, zunächst zum Zwecke der Sündenvergebung eingesetzt, aber auf der anderen Seite ist aus demselben Grunde, der soeben für die Unbeschränktheit ihrer sündentilgenden Kraft angeführt ward, anzunehmen, daß sie nicht bloß per accidens und indirecte, d. h. vermittelst der Eingießung der Gnade und vollkommenen Liebe, sondern per se und directe, d. h. kraft ihrer Einsetzung die Sündenvergebung bewirkt. Dies ist wichtig wegen der nötigen Disposition; denn wenn das Sakrament *ex institutione sua* im Notfall ein Ersatz für das Bußsakrament ist, so fordert es auch keine andere Disposition als dieses, weshalb eine nur unvollkommene Reue genügt. Vgl. S. Th. Suppl. q. 30 a. 1; 2353. Tilgung der Sünden. Todsünden. Per se oder per accidens.

β. positiv in der eigentümlichen Stärkung und Ausrüstung der Seele zum letzten Kampfe. In dieser Hinsicht kann die letzte Ölung mit der Firmung verglichen werden: diese stärkt zum Kampf des Lebens, jene zum Kampf des Todes;

b. *secundario* und *accidentaliter* die sanatio *corporis*. Diese Wirkung ist nur sekundär und bedingt, weil sie nur, insofern sie dem Seelenheil dienlich ist, eintritt, und zwar nicht in Weise einer wunderbaren Heilung, sondern einer ordentlichen, aber übernatürlichen Förderung des natürlichen Heilungsprozesses. Daher setzt diese Wirkung die natürliche Möglichkeit und Disposition zur Heilung voraus. S. Th. Suppl. q. 30 a. 2. 2354. Die sanatio corporis.

Anm. Einen Charakter drückt die letzte Ölung nicht auf; denn sie verleiht keinen Stand und befähigt nicht zum Empfang anderer Sakramente, sondern ist nur eine aktuelle Stärkung und Heiligung. S. Th. Suppl. q. 30 a. 3. Daher kann sie auch unbedingt wiederholt werden. S. Th. Suppl. q. 33 a. 1. Die Vorschriften bezüglich der Nichtwiederholung der Ölung in derselben Todesgefahr sind daher ohne Zweifel disciplinärer Natur. 2355. Warum die Ölung keinen Charakter aufdrückt.

V. Die letzte Ölung zu empfangen, ist sicher nicht notwendig necessitate *medii*. Nach der sententia *communior* der Theologen besteht aber auch weder ein göttliches, noch ein kirchliches Gebot, dieses Sakrament zu empfangen: kein göttliches Gebot, da die Worte der Pro- 2356. Notwendigkeit der letzten Ölung.

mulgation bei Jakobus ebensogut einen bloßen Rat enthalten können; kein kirchliches Gebot, da ein solches nirgends, auch nicht vom Tridentinum, erlassen ist. Vgl. *Ballerini-Palmieri*. Op. theol. mor. 5 pag. 707 sq.

V. Die Priesterweihe und die Ehe.

2357. Priesterweihe und Ehe zum Wohl der Gesellschaft. Während die fünf Sakramente, von denen seither die Rede war, dem Menschen als Individuum zur Heiligung gegeben sind, beziehen sich die beiden letzten auf das Wohl der Gesellschaft; sie konstituieren die Kirche in ihren zwei wesentlichen Bestandteilen, der lehrenden und hörenden Kirche. Für die Fortdauer der Kirche aber sind sie bestimmt, da es in dieser societas perfecta weder an der Obrigkeit, noch an den Gliedern fehlen darf. Vgl. n. 1826.

§ 211. Begriff und Existenz der Priesterweihe.

Vgl. *Palmieri*, De Romano Pontifice. pag. 76 sqq.; Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. II § 43.

2358. Ordo nach dem Sprachgebrauch. Namen. Definition. I. *Ordo* oder Ordnung, parium dispariumque rerum sua cuique tribuens dispositio, bezeichnet ganz allgemein den Stand oder die Stellung, die jemand einnimmt. Im kirchlichen Sprachgebrauch versteht man darunter

1. jeden kirchlichen Stand, wenn auch weder Weihe, noch Jurisdiktion mit ihm verbunden ist. So redet man vom ordo *monachorum*;

2. in engerem Sinne die Stufen der hierarchia *iurisdictionis*. Hierher gehört der Ordo des Primas, Erzbischofs, Priesters u. s. w.;

3. im engsten Sinne, der hier in Betracht kommt, den Stand, der durch die Weihe in der hierarchia *ordinis* verliehen wird. Aber auch die diesem Stande die damit verknüpfte geistliche Gewalt verleihende Weihe wird ordo oder *ordinatio* genannt. Diese heilige Handlung der Weihe nun, insofern sie sakramentale Wirkung hat, ist das Sakrament der Weihe.

Die Weihehandlung wird auch mit folgenden Namen benannt: χειροτονία, χειρεπιθεσία, χειροθεσία, manuum extensio, manuum impositio, consecratio u. s. w.

Die gewöhnliche Definition lautet: Ordo est sacramentum Novae Legis a Christo Domino institutum, quo potestas confertur conficiendi et ministrandi sacramenta et munera ecclesiastica obeundi.

2359. Sakramentaler Charakter der Weihe. II. Es ist Dogma, daß die Weihe wahrhaft ein Sakrament des Neuen Bundes ist, und nicht bloß, wie die Reformatoren lehrten, eine feierliche Einführung in ein Kirchenamt. Si quis dixerit, ordinem sive sacram ordinationem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino institutum, vel esse figmentum quoddam humanum, excogitatum a viris rerum ecclesiasticarum imperitis, aut esse tantum ritum quendam eligendi ministros verbi Dei et sacramentorum, anathema sit. *Trident.*, Sess. 23 de sacr. ord. can. 3.

Der Beweis für diesen Glaubenssatz wird geführt

1. aus der heiligen Schrift·

2360. Das Priestertum des Alten Testa- a. des Alten Testamentes. Wie das Priestertum des Alten Testamentes ein Vorbild und ein Beweis für das Priestertum des Neuen Testa-

mentes ist, so auch die Weihe der Priester des Alten Bundes für die christliche Priesterweihe.

mentes ein Vorbild des neutestamentlichen. Verschiedenheit der Fortpflanzung.

Die Weihe der Priester im Alten Bunde fand allerdings nur einmal statt, indem Moses den Aron und dessen Söhne zu Priestern weihte, von denen diese Würde auf ihre Nachkommen überging, ohne daß wir Spuren einer erneuten Weihe träfen. Allein im Neuen Bunde pflanzt sich das Priestertum nicht durch leibliche Abstammung fort, durch die demnach auch nicht die Weihe auf die Nachkommen vererbt wird. Der einmaligen Weihe des gemeinsamen leiblichen Vaters der alttestamentlichen Priester entspricht daher die jedesmalige Weihe des einzelnen neutestamentlichen Priesters, die eine geistige Fortpflanzung ist;

2361. Durch das äußere Zeichen ward das Priestertum übertragen.

b. des Neuen Testamentes. Hier handelt es sich nicht um den Beweis, daß Christus seinen Aposteln geistliche Gewalt, besonders die Gewalt, das eucharistische Opfer darzubringen, die Sakramente zu verwalten, das Wort Gottes zu verkünden, die Kirche zu regieren, übertragen hat, und daß die Apostel diese Vollmachten auf die Bischöfe und Priester fortgepflanzt haben. Dies ward in der Lehre von der Kirche gezeigt (n. 1313 ff.). Hier ist vielmehr der Beweis zu erbringen, daß diese geistliche Gewalt oder das Priestertum durch ein wahres Sakrament übertragen und fortgepflanzt wird. Dies spricht aber die heilige Schrift unzweideutig aus.

α. Das äußere Zeichen der mit Gebet verbundenen Handauflegung wird sowohl bei der Weihe der Diakone als bei der des Saulus und Barnabas erwähnt. Orantes imposuerunt eis manus. *Act.* 6, 6. Imponentesque eis manus dimiserunt illos. *Act.* 13, 3.

β. Daß aber durch diese Händeauflegung das Priestertum übertragen wird, Priester hervorgebracht werden, folgt klar aus *Act.* 14, 22: Cum constituissent illis per singulas ecclesias presbyteros (χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς πρεσβυτέρους) et orassent cum ieiunationibus, commendaverunt eos Domino; ferner aus 1 *Tim.* 4, 14: Noli negligere gratiam, quae in te est, quae data est tibi per prophetiam cum impositione manuum presbyterii; und endlich aus 2 *Tim.* 1, 6: Admoneo te, ut resuscites gratiam Dei, quae est in te per impositionem manuum mearum. Aus diesen Stellen ergibt sich nicht bloß, daß mit dem Priestertum eine besondere Gnade, und zwar gratia gratum faciens verbunden ist, sondern auch, daß die manuum impositio das Mittel ist, wodurch diese Gnade bleibend mitgeteilt wird. Dazu kommt noch die Mahnung des Apostels: Manus cito nemini imposueris. 1 *Tim.* 5, 22.

2362. Göttliche Einsetzung der Weihe.

γ. Wenn aber die Apostel die Weihe als Sakrament gespendet haben, so ist dasselbe auch göttlicher Einsetzung, da Gott allein durch das äußere Zeichen der Handauflegung innere Gnaden bewirken kann. Wenigstens eine Andeutung der göttlichen Einsetzung enthalten jene Stellen, welche die Bischöfe als von Gott oder dem heiligen Geiste gesetzt bezeichnen;

2363. Lehre der Väter über die Weihe.

2. aus den heiligen Vätern.

a. Dieselben nennen die Ordination ausdrücklich ein Sakrament. Si utrumque (baptisma et ordinatio) sacramentum est, quod nemo dubitat, cur illud non amittitur, et illud amittitur? Neutri sacramento iniuria facienda est. *August.*, C. ep. Parm. l. 2 c. 13 n. 30. Leo der Große ermahnt zu erwägen, quanta et

dantium et accipientium devotione curandum sit, ne tantae benedictionis sacramentum negligenter videatur impletum. Ep. 9 ad Diosc.

b. Sie vergleichen dieselbe mit anderen Sakramenten, wie Augustinus (l. c.), der den Donatisten gegenüber zeigt, daß wie die Taufe, so auch die Ordination ihre Gültigkeit unabhängig von der persönlichen Würdigkeit des Spenders wie des Empfängers besitzt. Und an einer anderen Stelle sagt der nämliche Heilige: Si ergo ad hoc valet, quod dictum est in Evangelio: Deus peccatorem non audit, ut per peccatorem sacramenta non celebrentur, quomodo exaudit homicidam deprecantem vel super aquam baptismi, vel super oleum vel super eucharistiam, vel super capita eorum, quibus manus imponitur, quae omnia tamen et fiunt et valent. De bapt. l. 5 c. 20. Si in fide sua baptizato baptizans nocere non potuit, et in fide sua sacerdotem constitutum constituens non inquinavit. *Hieron.*, Adv. Lucif. c. 11.

c. Sie schreiben der Ordination große Gnadenwirkungen zu, die an das äußere Zeichen so geknüpft sind, daß Gott sie durch dieses Zeichen gibt. Eadem verbi vis etiam sacerdotem augustum et honorandum facit novitate benedictionis a communitate vulgi separatum. Cum enim antea unus e multitudine ac plebe fuerit, repente fit praeceptor, praeses, doctor pietatis et mysteriorum occultorum praesul, eaque contingunt ei, cum nihil vel corpore vel forma mutatus, quod ad speciem externam attinet, ille sit, qui erat, invisibili quadam vi ac gratia invisibilem animam in melius transformatam gerens. *Gregor. Nyss.*, Or. in bapt. Chr.

d. Endlich bezeichnen sie das Priestertum als eine übernatürlich verliehene, übernatürliche Würde und Gewalt. Dies haben wir soeben vom hl. Gregor gehört. Die ganze Schrift des hl. Augustinus *De sacerdotio* behandelt fast nur dieses Thema;

2364. Lehrentscheidungen der Kirche.

3. aus den Lehrentscheidungen der Kirche. Schon das Konzil von Chalcedon (can. 2) bezeichnet den Kauf der Weihe deshalb als ein Sakrileg, weil man dadurch die Gnade Gottes kaufen wolle. Das Konzil von Florenz aber lehrt: Sextum sacramentum est ordinis. Decr. pro Arm. Die Definition des Tridentinums haben wir schon oben (n. 2358) gehört;

2365 Überall und immer die Weihe im Gebrauch.

4. aus der geschichtlichen Thatsache, daß nicht nur in der katholischen Kirche, sondern auch bei den Griechen und sämtlichen alten Sekten die Bischöfe, Priester und übrigen Diener des Heiligtums nur geweihte, zu den heiligen Verrichtungen fähige Personen sind und jene Sakramente, deren Spendung den Bischöfen und Priestern vorbehalten ist, als ungültig gespendet angesehen werden, wenn solche, die nicht geweiht sind, sie gespendet haben;

2366 Kongruenz des Weihesakramentes.

5. aus folgendem Kongruenzgrund. Wenn Christus überhaupt übernatürliche Gnaden an sichtbare Zeichen knüpfte, z. B. beim Eintritte in die Kirche, bei der Einreihung unter die Soldaten Christi, beim Beginn der Ehe, so spricht für das Sakrament der Priesterweihe die höchste Kongruenz. Denn das Priestertum ist unter allen übernatürlichen Gewalten und Dignitäten, die Christus den Menschen und zwar zum Besten der ganzen

Kirche erteilt, die übernatürlichste und heiligste, welche deshalb auch die vorzüglichsten besonderen Gnaden erfordert.

Anm. Alle Stellen, auf welche sich die Protestanten für das allgemeine Priestertum aller Christen berufen, z. B. 1 *Petr.* 2, 5. 9; *Apoc.* 1, 6; 5, 10 sind als Vergleiche zu betrachten, die das eigentliche Priestertum nicht ausschließen, sondern voraussetzen. Würde aus jenen Stellen folgen, daß alle Priester sind, so wäre das nämliche im Alten Bunde der Fall gewesen, in dem die Israeliten regnum sacerdotale genannt werden, und wären alle Priester, so wären auch alle Könige. Vgl. auch n. 1313 ff. 2367. Das allgemeine Priestertum.

§ 212. Die verschiedenen Stufen des Ordo und deren Sakramentalität.

Vgl. *Palmieri,* De Romano Pontifice. pag. 84 sqq.; Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. II § 41 ff.

Das Sakrament des Ordo begreift verschiedene Stufen, *ordines,* in sich. Solcher Ordines werden gewöhnlich sieben aufgezählt, nämlich drei ordines *maiores*, Presbyterat, Diakonat, Subdiakonat, und vier ordines *minores*, Akolythat, Exorcistat, Lektorat und Ostiariat. So zählt das Tridentinum (Sess. 23 de sacr. ord. cap. 2) nach dem Konzil von Florenz und dem vierten von Karthago (can. 2 sqq.; s. *Denzinger*, Enchir. n. 50 sqq.). Dazu kommt noch die Bischofsweihe, die jedoch nicht als achter Ordo gezählt zu werden pflegt. Die gewöhnlich adoptierte Zählung geht vielmehr nur bis zum sacerdotium, das einen doppelten Ordo, den Episkopat, sacerdotium *primi* gradus und den Presbyterat, sacerdotium *secundi* gradus in sich begreift. Der Episkopat ist die Vollendung des siebenten Ordo, die *plenitudo* sacerdotii, so daß er mit Recht nicht als achter Ordo gezählt wird. Die Theologen pflegen dies auch so auszudrücken, Episkopat und Presbyterat seien ein *genus*, aber zwei verschiedene *species*. Über die Kongruenz der sieben Ordines vgl. S. Th. Suppl. q. 37 a. 2. 2368. Die sieben Ordines.

Die auf der Weihe beruhende Stufenfolge begründet die hierarchia *ordinis*, deren höchste Spitze der Bischof ist. Von ihr erklärt das Tridentinum: Si quis dixerit, in Ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris, anathema sit. L. c. can. 6. 2369. Die hierarchia ordinis; iurisdictionis.

Von dieser hierarchia ordinis wird nicht nur von den Kanonisten, sondern auch von den Theologen die hierarchia *iurisdictionis* unterschieden, und diese Unterscheidung ist, weil in der Natur der Sache begründet, festzuhalten.

Dogmatisch wichtig ist nun vor allem die Frage, ob und inwiefern die verschiedenen Ordines sakramentalen Charakter haben. Wir werden dies in folgenden Sätzen sehen.

I. Der Presbyterat ist göttlicher Einsetzung und ein eigentliches Sakrament. 2370. Der Presbyterat ein Sakrament.

Dieser Satz ist *de fide* und ergibt sich

1. aus der heiligen Schrift. Die Beweise für den sakramentalen Charakter des Ordo überhaupt sind ebensoviele Beweise für den sakramentalen Charakter des Presbyterates. Vgl. n. 2360 ff.;

2. aus der Tradition, die von Anfang an und ohne jeglichen Widerspruch die Priesterweihe als Sakrament betrachtete;

3. aus den Entscheidungen des Konzils von Trient (Sess. 23 de sacr. ord. cap. 1 sqq.; can. 1 sqq.);

2371. Priestertum und Opfer.

4. aus der *ratio theologica.* Wenn der Ordo ein Sakrament ist, so muß unter den verschiedenen Graden desselben ohne Zweifel jener ein Sakrament sein, durch welchen die Gewalt gegeben wird, von den Sünden loszusprechen und das eucharistische Opfer darzubringen, d. h. der Presbyterat. Priestertum und Opfer stehen nämlich in so wesentlicher Beziehung zu einander, daß aus der Existenz eines wahren Opfers im Neuen Bunde auf die Existenz eines wahren Priestertums geschlossen werden kann. Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione coniuncta sunt, ut utrumque in omni lege extiterit. Cum igitur in Novo Testamento sanctum Eucharistiae sacrificium visibile ex Domini institutione catholica Ecclesia acceperit, fateri etiam oportet, in ea novum esse visibile et externum sacerdotium, in quod vetus translatum est. *Trident.*, l. c. cap. 1.

II. Der Episkopat ist göttlicher Einsetzung und ein eigener, vom Presbyterate unterschiedener sakramentaler Ordo.

2372. Ob die Bischofsweihe ein eigener sakramentaler Ordo in. Scholastiker.

1. Daß der Episkopat göttlicher Einsetzung ist, ist *de fide.* Dagegen hat die wesentliche Beziehung zwischen Opfer und Presbyterat, wie wir sie eben vom Tridentinum gehört haben, die Scholastiker vielfach bestimmt, den Episkopat nicht als einen eigenen sakramentalen Ordo, sondern nur als eine gewisse Erweiterung des Presbyterates oder aber nicht als eine höhere Stufe der Weihe, sondern bloß der Jurisdiktion anzusehen. Auf die Frage: utrum episcopatus sit ordo, antwortet der hl. Thomas: Ordo potest accipi dupliciter. Uno modo secundum quod est sacramentum: et sic . . . . ordinatur omnis ordo ad Eucharistiae sacramentum. Unde cum episcopus non habeat potestatem superiorem sacerdote, quantum ad hoc episcopatus non erit ordo. Alio modo potest considerari ordo, secundum quod est officium quoddam respectu quarundam actionum sacrarum: et sic cum episcopus habeat potestatem in actionibus hierarchicis respectu corporis mystici supra sacerdotem, episcopatus erit ordo. S. Th. Suppl. q. 40 a. 5.

Bei dieser Streitfrage handelt es sich durchaus nicht um die von allen anerkannte und vom Tridentinum erklärte Wahrheit, daß der Episkopat kraft göttlicher Einsetzung und Anordnung über dem Presbyterate steht, und daß der Bischof allein die Gewalt hat, die Priesterweihe zu spenden, und diese Gewalt nur durch die Bischofsweihe empfängt; die Frage ist vielmehr nur die, ob die Bischofsweihe als ein eigener sakramentaler Ordo zu betrachten ist. Die Bejahung dieser Frage kann keinem Zweifel unterliegen; sie ist sententia certa et omnino tenenda.

2. Bewiesen wird unsere These

2373. Die Sakramentalität der Bischofsweihe in der heiligen Schrift.

a. aus der heiligen Schrift, welche von den Bischöfen sagt, sie seien gesetzt *a Spiritu Sancto* regere Ecclesiam Dei (*Act.* 20, 28). Auch berichtet sie, daß die Bischöfe andere durch Handauflegung zu Priestern weihten und Priester einsetzten (1 *Tim.* 5, 22; *Tit.* 1, 5). Die Bischöfe stehen also über den Priestern durch die Ordinations- und Regierungsgewalt, und zwar durch die Kraft des heiligen Geistes, also iure *divino.* Daß aber die Bischofsweihe ein eigenes Sakrament ist, ergibt sich aus den Stellen über die Weihe des Saulus, Barnabas und Timotheus (n. 2361), aus denen die Sakramentalität und göttliche Einsetzung der Weihe bewiesen wird, und die ja gerade von der Bischofsweihe handeln. Will man also nicht den Episkopat mit dem Presbyterat identifizieren, was häretisch wäre, und will man zugleich mit der Überlieferung jene Stellen beweiskräftig für die Sakramentalität des Ordo halten, so muß man sie auch als Beweise für die Sakramentalität der Bischofsweihe ansehen;

b. aus den heiligen Vätern. Die Superiorität der Bischöfe über die Priester steht ihnen außer allem Zweifel. Schon der hl. Ignatius verlangt, die Priester sollen ihren Bischof betrachten ut ipsum Dominum (Ep. ad Smyrn. n. 8). Die Behauptung des Aërius, Bischöfe und Priester seien μία τάξις, nennt Epiphanius stoliditatis plenissimum (Haer. 75 n. 4). Den Vorzug der Bischöfe vor den Priestern erkennt er aber darin, daß sie ad gignendos *patres* gesetzt seien, während die Priester der Kirche nur Söhne schenken könnten (l. c.). Daß dieser Unterschied aber auf göttliche Einsetzung zurückzuführen ist, erklärt schon der hl. Klemens, da er schreibt, die Apostel seien von Christus beauftragt worden, den Gemeinden Bischöfe zu geben (Ep. ad Cor. 42). Der sakramentale Charakter der Bischofsweihe aber ist vielfach in den für die Sakramentalität der Weihe überhaupt angeführten Stellen ausgesprochen, die vorzugsweise vom Episkopate handeln. Vgl. n. 2363. Ausdrücklich sind aber noch zu erwähnen die herrlichen Worte Leos d. Gr.: Cum huius divini sacerdotii sacramentum etiam ad humanas pervenit functiones, non per generationum tramitem curritur, nec quod caro et sanguis creavit, eligitur, sed cessante privilegio patrum et familiarum ordine praetermisso, eos rectores Ecclesia accipit, quos Spiritus Sanctus praeparavit ut in populo adoptionis Dei, cuius universitas sacerdotalis atque regalis est, non praerogativa terrenae originis obtineat unctionem, sed dignatio coelestis gratiae gignat antistitem. Serm. 1 in anniv. assumpt. s. n. 1; 2374. Die Väter über die Bischofsweihe.

c. aus den Lehrentscheidungen der Kirche, welche im vierten Jahrhundert die Lehre des Aërius und tausend Jahre später die des Marsilius von Padua verurteilte, Bischöfe und Priester seien ex institutione Christi einander gleich. Das Gegenteil wird vom Tridentinum definiert (Sess. 23 de sacr. ord. can. 6. 7). Zwar ist hier die Frage nach dem sakramentalen Charakter der Bischofsweihe nicht ausdrücklich entschieden; aber wenn das Konzil (l. c. can. 6) sagt, in der katholischen Kirche gebe es kraft göttlicher Einsetzung eine Hierarchie ex episcopis, presbyteris et ministris, so sind diese Worte ohne Zweifel von der hierarchia *ordinis* zu verstehen, da in der hierarchia iurisdictionis der Papst die höchste Stufe bildet und hier überhaupt von dem Sakrament des Ordo die Rede ist; 2375. Lehre der Kirche über die Bischöfe und deren Weihe.

d. aus der Natur der Sache. Die Superiorität der Bischöfe über die Priester, die eine geschichtliche Thatsache ist, konnte nur durch Christus, den Stifter der Kirche, festgesetzt werden, da diese Einrichtung wesentlich zu den konstituierenden Momenten der Kirche gehört. Die Sakramentalität des Episkopates ergibt sich aber besonders aus folgenden Erwägungen.

α. Es ist unbestritten, daß die Bischofsweihe einen *character indelebilis* verleiht. Es ist ja gerade der Charakter, aus dem die Fähigkeit zur Spendung anderer Sakramente, hier des Ordo, entspringt, und nur durch die Bischofsweihe wird nach der übereinstimmenden Lehre der gesamten Tradition die Befähigung zur Spendung des Ordo erteilt. Verleiht sie aber einen Charakter, so ist sie auch ein Sakrament. Dieser Beweis ist stichhaltig, ob man den bischöflichen Charakter als einen eigenen Charakter oder als eine Erweiterung des priesterlichen Charakters annimmt; denn 2376. Der Charakter der Bischofsweihe ein Beweis für deren Sakramentalität.

es gehört nicht minder göttliche Kraft der Bischofsweihe dazu, um dieses zu bewirken als jenes.

2377. Wirkungsweise der Bischofsweihe. Subdiakonat und Diakonat.

β. Dasselbe gilt von der Gnade; denn darüber stimmen alle überein, daß die Bischofsweihe ex institutione divina und ex opere operato Gnaden verleiht.

γ. Der Unterschied zwischen Priester und Bischof ist ohne Zweifel viel größer als der zwischen Subdiakon und Diakon. Wenn man nun, wie es allgemein geschieht, letztere als zwei verschiedene Ordines unterscheidet, so liegt weit mehr Grund vor, auch Presbyterat und Episkopat als zwei verschiedene Ordines anzunehmen.

2378. Einsetzung der Bischofsweihe durch Christus. Zeitpunkt.

δ. Daß die Bischofsweihe unmittelbar von Christus eingesetzt ist, steht ebenso fest, als daß Christus den Episkopat eingesetzt und mit ihm eine besondere Gewalt und Gnade verbunden hat. Fragt man aber, wann dieses geschah, so ist wohl zu sagen, daß Christus, nachdem er beim letzten Abendmahle den Aposteln die Konsekrationsgewalt verliehen hatte, ihnen die Fülle der apostolischen Gewalt übertrug, da er, der episcopus animarum nostrarum (1 *Petr.* 2, 25), vor seiner Himmelfahrt zu ihnen sprach: Sicut misit me Pater, et ego mitto vos. . . . Accipite Spiritum Sanctum (*Joann.* 20, 21 sq.). Diese Gnadenmitteilung erhielt am Pfingstfest durch die Herabkunft des heiligen Geistes ihre Vollendung;

e. aus der Widerlegung der entgegenstehenden Einwände.

2379. Das Priestertum ein doppelter Ordo.

α. Wie wir vorhin (n. 2368) gesehen, werden in den kirchlichen Lehrentscheidungen zwar nur sieben Ordines aufgezählt, ohne daß jedoch dadurch der Episkopat als eigener Ordo ausgeschlossen wäre. Denn jene Zählung geht nur bis zum Priestertum, das sowohl den Episkopat oder das sacerdotium primi gradus, als den Presbyterat oder sacerdotium secundi gradus einschließt.

2380. Die Bischofsweihe macht die Priesterweihe nicht überflüssig.

β. Der Haupteinwand aber geht dahin: wenn die Bischofsweihe ein über dem Priestertum stehender eigener, wahrhafter sakramentaler Ordo wäre, so müßte dieselbe für sich allein genügen, damit einem Laien die ganze Fülle der bischöflichen und priesterlichen Gewalt übertragen werde; solches sei aber nicht der Fall, während allerdings die Priesterweihe die Diakonatsweihe in sich schließe und verleihe.

Dieser Einwand erhebt eine überflüssige Schwierigkeit; denn darin sind alle einverstanden, daß nur ein Priester zum Bischof geweiht werden kann, indem die Fülle der bischöflichen Gewalt durch die priesterliche und bischöfliche Gewalt zusammen konstituiert wird. Das hindert aber nicht, daß die bischöfliche Weihe, die man insofern allerdings als eine Ergänzung und Vollendung der Priesterweihe bezeichnen kann, wahrhaft sakramental ist, wie ja auch Christus seinen Aposteln zuerst die Konsekrationsgewalt und dann erst die Fülle der apostolischen Bevollmächtigung verliehen hat.

2381. Die Bischofsweihe vollendet das eucharistische Priestertum.

γ. Auch der Einwand, daß es keine höhere Gewalt als die Konsekrationsgewalt geben könne, ist nichtig, da ja erst die Bischofsweihe das eucharistische Priestertum zu seiner höchsten Vollendung erhebt, indem durch sie die Gewalt, das Priestertum fortzupflanzen, verliehen wird.

Was aber näherhin das Verhältnis des Episkopates zum Presbyterate betrifft, so läßt sich dasselbe kurz dahin bestimmen, daß der Episkopat das Priestertum in seiner Fülle ist. Wenn daher auch der Presbyterat den Weihestufen nach dem Episkopat vorausgeht, und in dieser Beziehung der Episkopat die Priesterweihe ergänzt, so ist doch der Episkopat,

sacerdotium primi gradus, als das erste und der Presbyterat, sacerdotium secundi gradus als aus ihm hervorgehend zu betrachten. So war es auch im Ursprung. Denn nur den Aposteln hat Christus die Fülle der sakramentalen Gewalt und Gnade übertragen, die sie dann in gleicher Fülle den Bischöfen und nur in beschränktem Maße den Priestern mitteilten. Wenn auch die 72 Jünger Christi als Vorbilder des Presbyterates betrachtet werden müssen, so ist doch keineswegs anzunehmen, daß sie von Christus selbst die sakramentale Gewalt und die eigentliche Priesterwürde empfingen; war ja auch keiner von ihnen beim letzten Abendmahle gegenwärtig.

III. Der Diakonat ist göttlicher Einsetzung und ein sakramentaler Ordo. 2382. Göttliche Einsetzung und Sakramentalität des Diakonates.

Die göttliche Einsetzung des Diakonates läßt sich ohne Verstoß gegen den Glauben nicht leugnen; der sakramentale Charakter der Diakonatsweihe aber ist von der Kirche nicht ausgesprochen, auch wohl nicht so offenbar in den Quellen des Glaubens, d. h. in Schrift und Tradition, enthalten, daß die entgegengesetzte Meinung des Durandus und Cajetan als häretisch zu bezeichnen wäre; wohl aber ist unsere Behauptung sententia *certa* et *communis*.

Alle Beweise für den sakramentalen Charakter des Diakonates beweisen auch dessen göttliche Einsetzung. Es pflegen aber für beide Wahrheiten folgende Argumente geltend gemacht zu werden.

1. Die heilige Schrift, welche wiederholt die göttliche Einsetzung lehrt (*Act.* 6, 1 sqq.; 1 *Tim.* 3, 8 sqq.; *Phil.* 1, 1), deutet die sakramentale Würde der Diakonatsweihe schon an durch die Art und Weise, wie die Apostel durch Gebet und Händeauflegung die ersten Diakonen weihten (*Act.* 6, 6). Sodann werden in den Briefen der Apostel die Diakonen neben den Bischöfen und Priestern genannt und für sie dieselben Eigenschaften gefordert wie für jene, was eine ähnliche Heiligkeit ihres Amtes und Standes voraussetzt. Daß die Diakonen sich aber keineswegs mit der bloßen Verwaltung des Kirchengutes und der Armenpflege befaßten, zeigt die Apostelgeschichte selbst an dem Beispiel des hl. Stephanus und Philippus. 2383. Der Diakonat in der heiligen Schrift.

Daß das Murren der Griechen den Anlaß gab zur Aufstellung der Diakonen, beweist nicht, daß dieselben bloß eine kirchliche Einrichtung der Apostel waren. Es kann vielmehr keinem Zweifel unterliegen, daß Christus den Aposteln die Gewalt und den Auftrag gab, die verschiedenen Ordines je nach Bedürfnis der Kirche zu erteilen. Durch zufällige Umstände veranlaßt war also nicht der Ordo des Diakonates an sich, sondern die Aufstellung und Verwendung der Diakonen zur Armenpflege.

2. Die gesamte kirchliche Überlieferung bezeugt, daß der Diakonat göttlicher Einsetzung ist. Schon Klemens von Rom fragt, nachdem er erzählt hat, die Apostel hätten Bischöfe und Diakone eingesetzt: Quid mirum eos, quibus in Christo a Deo hoc munus commissum fuit, praedictos constituisse? Ep. ad Cor. 1 n. 4. Der hl. Ignatius nennt die Diakonen ministri mysteriorum Jesu Christi und verlangt: Cuncti revereantur diaconos ut mandatum Jesu Christi (Ep. ad Trall. n. 2); ebenso bezeichnet der hl. Polykarp die Diakonen als ministri Dei et Christi, non hominum (n. 5). In den späteren Jahrhunderten wird die göttliche Einsetzung des Diakonates ebenso klar gelehrt, und das Konzil von Trient hat sie durch die Erklärung ausgesprochen, daß die aus Priestern, Bischöfen und *ministri* bestehende Hierarchie göttlicher Einsetzung sei (Sess. 23 de sacr. ord. can. 6). Unter den ministri sind aber entweder ausschließlich oder doch an erster Stelle die Diakonen zu verstehen. Darum hat auch die Kirche mit Recht zu allen Zeiten den Diakonat durch eine heilige Weihe erteilt und als eine göttliche Institution angesehen. 2384. Die Tradition über die göttliche Einsetzung des Diakonates.

2385. Die Tradition über die Sakramentalität des Diakonates.

Daß die Diakonatsweihe ein wahres Sakrament ist, war gleichfalls stets Lehre der Kirche; ward dies vor dem Tridentinum auch von einigen geleugnet, so wird es aber unter den nachtridentinischen Theologen von keinem in Abrede gestellt. Bei den Vätern und in der Liturgie stand es immer fest, daß der Diakonat eine übernatürliche Vollmacht und Gewalt zum heiligen Dienst verleiht, und gerade diese Verrichtungen und besonders der Dienst beim eucharistischen Opfer und die Spendung der heiligen Kommunion, nicht aber die Armenpflege und die Vermögensverwaltung gelten als das Wesentliche im Amte des Diakons. Dies schließt schon der hl. Ignatius ausdrücklich aus: Non ciborum et potuum ministri sunt, sed Ecclesiae Dei ministri. Ep. ad Trall. n. 2. Vgl. auch die anderen Väterstellen n. 2384. Die Diakonatsweihe verleiht aber auch eine der Gewalt entsprechende Gnade; denn es wird bei dessen Erteilung gesagt: *Accipe Spiritum Sanctum*, und aus dem Tridentinum wissen wir, daß mit diesen Worten Gnadenmitteilung verbunden ist. Si quis dixerit, per sacram ordinationem non dari Spiritum Sanctum ac proinde frustra episcopos dicere: *Accipe Spiritum Sanctum*, aut per eam non imprimi characterem, vel eum, qui sacerdos semel fuit, laicum rursus fieri posse, anathema sit. Sess. 23 de sacr. ord. can. 4. Die Diakonatsweihe bewirkt daher Gnade und ist demnach ein wahres Sakrament.

2386. Subdiakonat und die ordines minores.

IV. Die Frage, ob der Subdiakonat und die ordines *minores* kirchlicher oder göttlicher Einsetzung und demnach sakramental sind oder nicht, ist von der Kirche nicht entschieden. Das Tridentinum erklärt zwar, die Hierarchie sei göttlicher Einsetzung und bestehe ex episcopis, presbyteris et ministris (Sess. 23 de sacr. ord. can. 6); allein ob diese *ministri* außer den Diakonen auch die übrigen Ordines in sich begreifen, ist ungewiß. Auch lehrt das Konzil zwar ausdrücklich, daß es außer dem Priestertum in der Kirche noch andere, höhere und niedere, Ordines gibt, ohne jedoch die göttliche Einsetzung und Sakramentalität der letzteren auszusprechen.

2387. Die ordines sacri.

In Bezug auf den Subdiakonat ist die Frage nach seiner göttlichen Einsetzung und Sakramentalität unabhängig von der anderen Frage, ob er zu den niederen oder zu den höheren Weihen, den ordines *sacri*, gehört. Alle Ordines sind etwas Heiliges im weiteren Sinne; im engeren Sinne aber werden jene Weihen ordines *sacri* genannt, deren Träger mit res consecratae umzugehen haben, wie die Priester, welche die hl. Eucharistie konficieren, und die Diakonen, welche sie austeilen. Die Subdiakonen, welche nicht die Eucharistie, aber die für sie bestimmten, konsekrierten Gefäße berühren, werden seit Urban II. oder ganz gewiß seit Innocenz III. zu den ministri *sacri* gerechnet.

Was aber nun die Frage anlangt, ob der Subdiakonat und die anderen ordines minores sakramental sind, so ist zu bemerken.

2388. Die Verteidiger der Sakramentalität des Subdiakonates und der ordines minores. Argumente.

1. Die älteren Theologen mit nur wenigen Ausnahmen waren für die bejahende Meinung, die auch Bellarmin für *probabilior* erklärt. Heute wird sie nur von wenigen Theologen verteidigt, z. B. von Glossner; auch Egger neigt zu ihr hin.

Für diese Ansicht werden folgende Argumente angeführt.

a. Die Art und Weise, wie das Florentinum von diesen Ordines redet, beweist deren sakramentalen Charakter. Nachdem es nämlich gesagt, das sechste Sakrament sei der Ordo, und dessen Materie dasjenige, was bei der Spendung dargereicht wird, führt es als Beispiel den Presbyterat, Diakonat und Subdiakonat an und fügt bei: Et similiter de aliis (Decr. pro Arm.). Das Konzil stellt also in der Erklärung des Weihesakramentes den Subdiakonat und die niederen Weihen auf die nämliche Stufe mit dem Presbyterat und Diakonat.

b. Das Tridentinum sagt einfach, der Ordo sei ein Sakrament, nachdem es erklärt hatte, es gebe sieben Ordines.

c. Diese Ordines dürfen nicht wiederholt werden, woraus auf die Verleihung eines Charakters durch dieselben geschlossen werden kann. Es ist jedoch dieser Beweis nicht entscheidend, da auch Sakramentalien, z. B. die Einweihung einer Kirche, auch die Tonsur, nicht wiederholt werden dürfen. Ebensowenig sind die anderen Argumente, wie die Anhänger dieser Meinung selbst zugestehen, nicht apodiktisch, sondern halten sich innerhalb der Grenzen der Probabilität.

2. Die späteren Theologen, denen sich fast alle neueren anschließen, haben sich meist für die negative Ansicht ausgesprochen. 2389. Gründe für die Nicht-Sakramentalität des Subdiakonates und der niederen Weihen.

Sie stützen sich auf folgende Gründe:

a. Diese Weihen sind erst in nachapostolischer Zeit durch die Kirche eingeführt. Freilich gehen sie in die ersten christlichen Zeiten hinauf; aber, wie die geschichtliche Forschung dargethan hat, sind sie von der Kirche selbst und demnach nicht iure *divino*, sondern iure *ecclesiastico* eingerichtet. Daraus erklärt sich auch die Thatsache, daß in der griechischen Kirche nicht alle ordines minores vorhanden sind, ohne daß ihr die Pflicht auferlegt worden wäre, die in der römischen Kirche üblichen Ordines anzunehmen. Mit Recht schließt aber hieraus Benedikt XIV.: Si vero adinventi et constituti sint ab Ecclesia, non poterunt sane veram participare rationem sacramenti, ad quod de novo instituendum sola Ecclesiae auctoritas non protenditur. De synod. dioec. l. 8. c. 9.

b. Auch werden diese Weihen nicht durch Handauflegung erteilt; noch auch wird bei der Spendung gesprochen: *Accipe Spiritum Sanctum*. Eine Gnadenmitteilung ex opere operato ist daher weder durch den Ritus der Spendung angedeutet, noch läßt sich dieselbe durch andere Beweise darthun.

c. Um zum Diakonat zu gelangen, mußte man im Altertum nicht notwendig die niederen Stufen durchlaufen.

3. Wenn Subdiakonat und niedere Weihen keine Sakramente sind, so sind sie doch auch nicht bloße Ceremonien, sondern Sakramentalien, durch welche den Ordinierten ein Amt übertragen und die zur Ausübung desselben notwendige Gnade auf sie herabgefleht wird. 2390. Subdiakonat und niedere Weihen, Sakramentalien. Tonsur.

Anm. Die Tonsur ist kein Ordo, sondern nur eine Vorbereitung auf die Ordines, ein praeambulum ad ordines. Dies ist heute sententia *communis*, während früher fast alle Kanonisten das Gegenteil lehrten. Da indes durch die Tonsur keinerlei geistliche Gewalt übertragen wird, und das Tridentinum bei Aufzählung der Ordines (Sess. 23 de sacr. ord. cap. 2) die Tonsur nicht erwähnt, ja sie von den Ordines unterscheidet (Sess. 23 de reform. cap. 6. 10), ist die Meinung der Theologen gegen die Kanonisten mit Recht zur sententia *communis* geworden.

V. Obschon Diakonat, Presbyterat und Episkopat sakramentalen Charakter besitzen, so gibt es doch nicht mehrere Sakramente im Ordo, sondern nur eines. Wie die einzelnen Ordines Teile des ganzen Ordo sind, so sind Diakonat, Presbyterat und Episkopat partielle Sakramente des einen Weihesakramentes. Vgl. S. Th. Suppl. q. 37 a. 1. 2391. Einheit des Weihesakramentes.

§ 213. Das sichtbare Zeichen, Spender und Empfänger des Weihesakramentes

Vgl. Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. II § 51 ff.

I. Da die Kirche über die Frage, worin bei den verschiedenen Weihestufen die wesentliche Materie und Form besteht, sowie über präjudizierende Vorfragen nicht entschieden hat, so hat die Sache theoretisch große Schwierigkeiten, praktisch nicht die geringste, da pars tutior zu befolgen ist. 2392. Materie und Form des Weihesakramentes. Theoretische Schwierigkeiten.

Theoretisch hängt die Entscheidung von der Frage ab, ob Christus die Materie und Form der Ordination genau bestimmt, oder deren Fest-

setzung der Kirche überlassen hat. Im ersten Falle wäre nur das als essentielle Materie und Form zu betrachten, worin Griechen und Lateiner übereinstimmen, und was von Anfang an und immer beobachtet wurde; im zweiten Falle aber hinge alles davon ab, was die kirchliche Autorität als essentiell festsetzen wollte, so daß denn auch etwas, was im Orient nicht essentiell ist, für uns essentiell sein könnte.

Drei Ansichten werden von den Theologen vertreten.

2393. Übergabe der instrumenta allein. Ältere Theologen.

1. Ältere Theologen hielten die Übergabe der *instrumenta* allein für wesentlich. Sie begründeten dies hauptsächlich mit der Erklärung des Florentinums, Materie des Weihesakramentes sei illud, per cuius traditionem confertur ordo: sicut presbyteratus traditur per calicis cum vino et patenae cum pane porrectionem; diaconatus vero per libri evangeliorum dationem. Decr. pro Arm. Eugen IV. erwähnt hier die Handauflegung überhaupt nicht. Indes läßt sich aus diesen Worten schon um deswillen nichts beweisen, weil in der griechischen Kirche erst nach Vollendung der Weihe eine symbolische Übergabe der auf dem Altare befindlichen Hostie stattfindet. Die Worte Eugens IV. werden darum gewöhnlich dahin erklärt, der Papst erwähne die traditio instrumentorum nur als pars integralis, nicht als pars essentialis, und zwar bloß diese, weil die Armenier, die in der Handauflegung mit der römischen Kirche übereinstimmten, nur noch zur traditio instrumentorum bewogen werden sollten. Form sind nach dieser Ansicht die Worte, unter welchen die Übergabe stattfindet.

2394. Übergabe der instrumenta und Handauflegung. Thomas, Bellarmin, Vasquez.

2. Andere, wie Bellarmin und Vasquez, meinen, die wesentliche Materie sei die Übergabe der instrumenta und die Handauflegung. So lehrt auch der hl. Thomas, durch die Übergabe werde der Charakter, durch die Handauflegung die Gnade mitgeteilt. Vgl. S. Th. Suppl. q. 37 a. 5; q. 38 a. 1 ad 1. Zum Beweise für die Notwendigkeit der Handauflegung können alle Argumente angeführt werden, die wir gleich sehen werden; die traditio instrumentorum wird von den genannten Theologen wegen der Erklärung des Florentinums gefordert, die jedoch, wie eben gesagt wurde, der Beweiskraft entbehrt. Auch müßte, wenn eine der beiden ersten Meinungen wahr sein sollte, Christus seiner Kirche die Gewalt gegeben haben, die wesentliche Materie des Weihesakramentes je nach Zeit und Umständen zu ändern. Daß die Kirche aber die traditio als Bedingung zur Gültigkeit des Sakramentes festsetzen wollte, läßt sich nicht beweisen. — Form sind die Worte bei der Übergabe und Handauflegung.

2395. Handauflegung allein. Sententia communior.

3. Die dritte Ansicht endlich behauptet, die Handauflegung allein sei die wesentliche Materie, und dies ist in der Gegenwart sententia *communior*. Form sind die Worte, welche die Handauflegung begleiten. Die Gründe hierfür sind hauptsächlich folgende.

a. Die heilige Schrift erwähnt überall, wo sie vom Weihesakrament spricht, nur die Handauflegung.

b. Mit der heiligen Schrift stimmen die ältesten Ritualbücher und Sakramentarien vollkommen überein. Vor dem 10. Jahrhundert ist in diesen Quellen auch für die abendländische Kirche bei den höheren Weihen die Handauflegung ausschließlich vorgeschrieben; erst von da ab begegnen wir im Occident auch der Forderung der porrectio instrumentorum. Die griechische Kirche aber erteilte das Weihesakrament immer

durch die bloße Handauflegung, ohne daß die Gültigkeit ihrer Weihen je in Zweifel gezogen worden wäre. Ja das Konzil von Karthago (398) bezeichnet als Unterschied zwischen den hierarchischen und den anderen (niederen) Weihen, daß jene durch Handauflegung, diese durch porrectio instrumentorum gespendet würden. Vgl. *Denzinger*, Enchir. n. 50 sqq. Das Tridentinum endlich lehrt, Spender der letzten Ölung seien episcopi aut sacerdotes ab ipsis rite ordinati per impositionem manuum presbyterii. Sess. 14 de extr. unct. cap. 3.

2396. Dreifache Handauflegung bei der Priesterweihe.

Bei der Priesterweihe findet eine dreimalige Handauflegung statt: die erste durch den Bischof und die assistierenden Priester; die zweite durch den Bischof, der dabei über die Ordinanden betet; die dritte gegen Schluß der heiligen Messe, wobei der Bischof spricht: Accipe Spiritum Sanctum, quorum remiseris etc. Zum Wesen des Sakramentes gehört nach der sententia communis nur die zweite Handauflegung; das Gebet des Bischofs bei derselben: Oremus, fratres carissimi, Deum Patrem omnipotentem etc. ist die Form des Sakramentes.

II. In Bezug auf den Spender des Weihesakramentes steht folgendes fest.

2397. Minister ordinarius aller Weihen; einziger Spender der höheren.

1. Der ordentliche Spender, minister *ordinarius*, aller Weihen ist der Bischof. Die Weihen des Episkopates, Presbyterates und Diakonates kann überhaupt nur der Bischof erteilen. Dies ergibt sich

a. aus den Stellen der heiligen Schrift, an denen gesagt ist, daß die Apostel und deren Nachfolger die Weihen gespendet haben. Vgl. *Act.* 6, 1 sqq.; 14, 22; 2 *Tim.* 1, 6; *Tit.* 1, 5.

Dagegen beweist 1 *Tim.* 4, 14: cum impositione manuum *presbyterii* schon deshalb nichts, weil es gewiß ist, daß Paulus den Timotheus weihte. Diese Worte sind daher nach der gewöhnlichen Auslegung von der Teilnahme der Priester am bischöflichen Weiheakt zu verstehen;

b. aus der allgemeinen und unzweifelhaften Tradition der Kirche, die sich in sämtlichen Liturgien des Orients und Occidents offenbart. Auch haben die Väter häufig diese Wahrheit ausgesprochen, besonders auch dadurch, daß sie die aktive Ordinationsfähigkeit als den wesentlichen Vorzug des Bischofs vor den Presbytern bezeichneten. Vgl. n. 2374. Ferner hat die Kirche dies ausdrücklich gelehrt. So bezeichnet das Konzil von Karthago (398) als den Spender der Ordines schlechthin den Bischof. Das Florentinum aber schreibt: Ordinarius minister huius sacramenti est episcopus. Decr. pro Arm. Endlich wurden auch höhere Weihen von der Kirche für ungültig erklärt, weil sie von Presbytern erteilt waren. Dagegen wird eine angeblich manchen Cistercienseräbten im Jahre 1489 verliehene Vollmacht, die Diakonatsweihe vorzunehmen, von der Kritik als unecht verworfen.

2398. Mehrere Bischöfe bei der Bischofsweihe.

Die Mitwirkung mehrerer Bischöfe bei der Bischofsweihe, die vielleicht bis auf die Zeiten der Apostel zurückgeht und auch im römischen Pontifikale vorgeschrieben ist, gehört nach der sententia communior nicht zur Gültigkeit des Sakramentes. Wiederholt hat nämlich der apostolische Stuhl von dieser Vorschrift dispensiert.

2399. Der Konsekrator.

2. Zur Gültigkeit der Weihe genügt, daß der Konsekrator selbst gültig zum Bischof geweiht ist, sollte er auch unrechtmäßig geweiht oder von der Kirche ausgeschlossen sein. Daher sind auch die von Häretikern und Schismatikern erteilten Weihen gültig, vorausgesetzt, daß die Succession nicht unterbrochen ist und es nicht an den allgemeinen Bedingungen fehlte, die

zur Gültigkeit des Sakramentes von seiten des Spenders erfüllt werden müssen. Vgl. n. 1870 ff.

2400. Die Weihen der Anglikaner. Über die Weihen der Anglikaner bestand noch bis in die letzte Zeit eine Kontroverse unter den Theologen, die nun durch die Bulle Leos XIII. *Apostolicae curae* beendigt ist. Der Papst erklärt diese Weihen für ungültig, *irritae prorsus omninoque nullae*, weil die notwendige Form und Intention fehle. Cum intimo *formae* defectu coniunctus est *defectus intentionis*, quam aeque necessario postulat, ut sit, sacramentum. Die Intention aber fehlt, weil das unter Eduard VI eingeführte Ordinale den katholischen Weiheritus derart gefälscht hat, daß daraus offenkundig hervorgeht, der Spender habe im Gegensatz zu den katholischen Ordinationen sogar die ausdrückliche Absicht, nicht zu thun, was die Kirche thut. So argumentiert auch Leo XIII.: Si ritus immutetur eo manifesto consilio, ut alius inducatur ab Ecclesia non receptus utque id repellatur quod facit Ecclesia et quod ex institutione Christi ad naturam attinet sacramenti, tunc palam est, non solum necessariam sacramento intentionem deesse, sed intentionem imo haberi sacramento adversam et repugnantem. Die im erwähnten Ordinale enthaltene Form bezeichnet aber keineswegs die durch die Weihe übertragene Gewalt. De ipsis precibus consulto detractum est, quidquid in ritu catholico dignitatem et officia sacerdotii perspicue designat. Non ea igitur forma esse apta et sufficiens sacramento potest, quae id nempe reticet, quod deberet proprium significare.

2401. Minister extraordinarius der Subdiakonats- und der niederen Weihen. 3. Die Subdiakonats- und die niederen Weihen können nach der Lehre der Theologen und der kirchlichen Praxis auch von einem vom Papste bevollmächtigten Priester, als dem minister *extraordinarius*, erteilt werden. In Bezug auf die niederen Weihen ist dies nach dem Tridentinum (Sess. 23 de reform. cap. 10) gewiß; vgl. *Benedict.* XIV., De synod. dioec. l. 2 c. 11. Der Römische Katechismus reserviert allerdings auch die Subdiakonatsweihe dem Bischofe: Subdiaconos, diaconos et sacerdotes unus tantum episcopos ordinat. P. 2 c. 7 q. 26.

III. Von seiten des Empfängers ist notwendig

2402. Erfordernisse von seiten des Empfängers zum gültigen Empfang. 1. zur Gültigkeit des Sakramentes,

a. daß er getauft ist;

b. daß er männlichen Geschlechtes ist. Diese Forderung scheint iuris *divini* zu sein. In der That hat ja Gott schon im Alten Bunde nur Männer zum Priestertum bestimmt, und auch Christus hat nur Männer zu seinen Aposteln gewählt. Mit Recht hat daher der hl. Paulus dem Weibe die Lehrthätigkeit in den Kirchen verboten und zwar, quia Domini sunt mandata (1 *Cor.* 14, 37). Wenn das weibliche Geschlecht aber auf Befehl des Herrn von der Lehrthätigkeit auszuschließen ist, dann noch weit eher von allen anderen Funktionen des Priestertums. Vgl. auch 1 *Tim.* 2, 11 sqq. Danach hat die Kirche auch ausnahmslos gehandelt. Auch ist dies der Stellung von Mann und Weib kongruent. Ist schon in der Naturordnung der Mann das Haupt der Familie, so noch mehr in der Kirche bezüglich des Stellvertreters Christi, des zweiten Adam.

Die Weihe der Äbtissinnen ist kein Sakrament, sondern nur ein Sakramentale und verleiht nicht die mindeste Befähigung, Funktionen der Ordinierten auszuüben;

c. daß er einwillige. Diese Bedingung muß von Erwachsenen sicher erfüllt werden; denn nach kirchlicher Entscheidung macht ein die Intention des Empfanges absolut ausschließender Widerstand die Weihe ungültig. Nach dem Römischen Katechismus (P. 2 c. 7 q. 30) kann das Weihesakrament auch von Kindern und Wahnsinnigen gültig empfangen werden; doch wäre eine solche Weihe sicher zweifelhaft;

2. zum erlaubten Empfang: Gnadenstand, Beruf, der Wille, den Verpflichtungen nachzukommen, welche die Ordination auferlegt, sowie die Erfüllung der kirchenrechtlich vorgeschriebenen Bedingungen. Vgl. *Conc. Trid.*, Sess. 14 de reform. cap. 6; Sess. 23 de reform. c. 13. 14. Näheres hierüber siehe in der Moraltheologie und dem Kirchenrecht. 2103. Erfordernisse zum erlaubten Empfang.

§. 214. Wirkungen des Weihesakramentes.

Vgl. Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. II § 54.

Über die Wirkungen des Weihesakramentes schreibt das Florentinum: Effectus augmentum gratiae, ut quis sit idoneus minister. Decr. pro Arm. Das Konzil von Trient aber definiert: Si quis dixerit, per sacram ordinationem non dari Spiritum Sanctum ac proinde frustra episcopos dicere: Accipe Spiritum Sanctum, aut per eam non imprimi characterem, vel eum, qui sacerdos semel fuit, laicum rursus fieri posse, anathema sit. Sess. 23 de sacr. ord. can. 4. 2104. Wirkungen der Weihe nach dem Florentinum und Tridentinum.

Die Weihe, und zwar jede, insofern sie sakramental ist, verleiht nach diesen Erklärungen 2105. Gnaden der Weihe: gratum faciens, communis und sacramentalis; gratis datae.

1. gratia *gratum faciens*, und zwar

a. als gratia *communis* die Vermehrung der heiligmachenden Gnade, da der Ordo ein Sakrament der Lebendigen ist. Vgl. S. Th. Suppl. q. 35 a. 1;

b. als gratia *sacramentalis* die besondere Gnadenhülfe zur Gott wohlgefälligen Ausübung der dem Ordo eigenen Funktionen und zur Führung eines ihm entsprechenden Lebenswandels;

2. gratiae *gratis datae*, d. h. die Gewalt und Fähigkeit zur Vornahme der dem Ordo entsprechenden, der übernatürlichen Ordnung angehörigen Verrichtungen, die zunächst das Beste der Kirche bezwecken. Keineswegs aber sind die außerordentlichen Charismen, die in der ersten Zeit häufig verliehen wurden, in der gewöhnlichen Ordnung mit der Weihe verknüpft;

3. den Charakter.

a. Außer in dem vorhin angeführten Kanon hat das Tridentinum auch Sess. 7 de sacram. in gen. can. 9 die Verleihung des Charakters durch das Weihesakrament ausgesprochen: Si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et *ordine* non imprimi characterem in anima, hoc est, signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt, anathema sit. Daß durch das Weihesakrament ein Charakter verliehen wird, ist daher *de fide* und war schon die Lehre der Väter im Kampfe gegen die Donatisten, gegen welche der hl. Augustinus von den bekehrten schismatischen Bischöfen schreibt: Sicut baptismus in eis, ita ordinatio mansit integra, quia in praecisione fuerat vitium, quod unitatis pace correctum est, non in sacramentis, quae, ubicunque sunt, ipsa sunt. C. ep. Parm. l. 2 c. 13 n. 28. Dies war auch die beständige Lehre und Übung der Kirche, die niemals eine Wiederholung der Ordination duldete, dagegen häretische, schismatische und von häretischen oder schismatischen Bischöfen gültig geweihte Kleriker, die zur Kirche zurückkehrten, stets ohne neue Weihe, durch bloße 2106. Der Weihecharakter de fide.

Rekonciliation, die gewöhnlich durch Händeauflegung geschah und mitunter auch so genannt wurde, wiederum zu den Funktionen ihres Ordo zuließ.

2107. Streitigkeiten im Mittelalter. Wenn im Mittelalter bezüglich dieser Wahrheit Streitigkeiten entstanden, so beruhten sie teils auf Mißverständnissen, teils auf Irrtümern, teils auf blinder Leidenschaft in der Reordination der vom Papste Formosus Ordinierten. Manche Theologen, die den bischöflichen Ordo nicht für ein Sakrament, sondern für eine Übertragung höherer Jurisdiktionsgewalt ansahen, kamen dadurch zur Meinung, daß dem degradierten Bischof mit der Jurisdiktionsgewalt auch die Weihegewalt entzogen sei; allein diese Meinung ist ebenso falsch wie ihre Voraussetzung.

2108. Natur des Weihecharakters. Drei Charaktere der Weihe; Einheit des priesterlichen. b. Die Natur des Charakters des Weihesakramentes beschreibt der Römische Katechismus, indem er von demselben sagt: tum potestatem sacramenta conficiendi et ministrandi coniunctam habet, tum eorum, qui huiusmodi potestate praediti sunt, a reliquo fidelium coetu distinctionem ostendit. P. 2 c. 1 q. 25. Daraus folgt, daß die drei sakramentalen Weihen, die Bischofs-, Priester- und Diakonatsweihe auch drei verschiedene Charaktere eindrücken: denn jede dieser Weihen gibt neue Gewalten. Durch jede der genannten Weihen wird also ein neuer Charakter verliehen, und nicht etwa nur z. B. der priesterliche Charakter durch die Bischofskonsekration erweitert. Dagegen ist der priesterliche Charakter ein einziger und nicht ein doppelter für die zweifache, dem Priester verliehene Gewalt über den wirklichen und mystischen Leib Christi. Eadem potestas esse videtur per essentiam, qua sacerdos conficere potest, et qua potest solvere et ligare, si iurisdictio adsit; nec differt nisi ratione, secundum quod ad diversos effectus comparatur . . . . Et quia nihil est aliud character ordinis sacerdotalis quam potestas exercendi illud, ad quod principaliter ordo sacerdotii ordinatur . . . ., ideo character et potestas conficiendi et potestas clavium est unum et idem per essentiam, sed differt ratione. S. Th. Suppl. q. 17 a. 2 ad 1.

2109. Abhängigkeit der verschiedenen Charaktere von einander. c. Der Charakter der Ordination hat den Charakter der Taufe zur Voraussetzung, nicht aber notwendig den Charakter der heiligen Firmung, obwohl es Kirchengesetz und kongruent ist, daß die Firmung dem Weihesakrament vorausgeht. Vgl. S. Th. Suppl. q. 35 a. 3. 4. Nach der sententia communis hat der Charakter des Episkopates den Charakter des Presbyterates zu seiner notwendigen Voraussetzung, so daß die Bischofsweihe ohne vorhergegangene Priesterweihe ungültig wäre und nach erteilter Priesterweihe wiederholt werden müßte. Dagegen ist der Charakter der Diakonatsweihe zur Gültigkeit der Priester- und Bischofsweihe nicht erfordert. Die kirchlichen Vorschriften über die ununterbrochene Aufeinanderfolge der einzelnen Weihen siehe im Kirchenrecht.

§ 215. Namen, Wesen und Ursprung der Ehe.

Vgl. *Palmieri,* De matrim. christ. Th. 1; Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche II § 55 ff.

2110. Namen der Ehe: matrimonium, coniugium, connubium. I. Ehe vom ahd. *ea* oder *ewa* bedeutet Gesetz oder Bund; man leitet das Wort auch von *ewa* = Ewigkeit ab. Das Wesen der Ehe wird schon weit besser charakterisiert durch den gebräuchlichsten lateinischen Namen, nämlich *matrimonium.* Quamvis pater sit dignior quam mater, tamen circa prolem mater magis est officiosa quam pater . . . . Unde magis pertinet ad rationem matrimonii mater quam pater.

S. Th. Suppl. q. 44 a. 2 ad 1. Der Römische Katechismus erklärt das Wort noch genauer: Matrimonium ab eo dicitur, quod femina idcirco maxime nubere debeat, ut mater fiat, vel quia prolem concipere, parere, educare matris munus est. P. 2 c. 8 q. 2. — *Coniugium* wird die Ehe genannt entweder, weil die Eheleute innig mit einander verbunden (coniungo) sind, oder das Joch (iugum) gemeinsamer Pflichten zu tragen haben. — *Connubium* wird von *nubere* = verhüllen abgeleitet und zur Bezeichnung des Ehebundes gebraucht, weil bei der Feier desselben die Braut zum Zeichen der Unterwürfigkeit und Züchtigkeit sich einen Schleier über das Haupt legte. Vgl. *Cat. Rom.*, l. c.; S. Th. l. c.

II. Die Ehe ist die von Gott im Naturgesetz begründete, durch die übernatürliche positive Offenbarung bestätigte und geordnete, von Christus zum Sakrament erhobene rechtmäßige Verbindung eines Mannes mit einem Weibe zur unauflöslichen Lebensgemeinschaft und zum allgemeinen Zwecke der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes. Sie ist demnach unter einem doppelten Gesichtspunkte zu betrachten, insofern sie nämlich eine natürliche und rechtmäßige Verbindung ist, und insofern sie der übernatürlichen Ordnung angehört oder ein Sakrament ist. Beides ist zu unterscheiden, aber nicht zu trennen. 2111. Natur der Ehe.

1. Die Ehe ist eine im natürlichen Sittengesetze begründete, natürliche Verbindung, aber nicht etwa in dem Sinne, als ob sie ein bloßes Naturprodukt oder gar etwas Naturnotwendiges wäre, sondern in dem Sinne, daß sie der menschlichen Natur und der für das Menschengeschlecht von Gott gesetzten Ordnung entsprechend ist. 2112. Die Ehe als natürliche Verbindung.

a. Ist es nämlich schon in der physischen Ordnung begründet, daß das Menschengeschlecht sich fortpflanze, so liegt es in der moralischen Natur des Menschen und in der sittlichen Ordnung, daß die Kinder von ihren Eltern nicht bloß physisch gezeugt, sondern auch moralisch erzogen werden. Dies ist aber nur dann möglich, wenn die Kinder ihre Eltern kennen und mit denselben in der durch die Ehe gegründeten Familie leben. Die „freie Liebe" ist daher naturwidrig.

b. Ist der Mensch von Natur zur Gesellschaft bestimmt, so ist die Verbindung des Mannes und Weibes die erste und natürliche Gesellschaft, da beide zu gegenseitiger Hülfeleistung einander zugewiesen sind.

2. Die von Gott in der menschlichen Natur und dem natürlichen Sittengesetze gegründete Ehe ward von ihm durch das positive Gesetz bestätigt und geordnet, und hiermit wurde die Ehe eine positiv gesetzliche Verbindung. Die christliche Ehe aber ist nicht bloß eine durch das christliche Gesetz geregelte rechtmäßige Verbindung, sondern auch ein wahres Sakrament. Insofern sie eine rechtmäßige Verbindung ist, wird sie auch *contractus* matrimonii genannt. Das ist sie aber nicht, als ob das Institut der Ehe selbst auf einem Vertrage und mithin auf menschlicher Willkür beruhte, und somit Natur, Bestand, Verpflichtung der Ehe in einem Vertrage begründet und von einem Vertrage abhängig wären, sondern lediglich deshalb, weil eine Ehe zwischen zwei bestimmten Personen nach göttlicher Anordnung nur durch deren gegenseitige Einwilligung zu stande kommt. 2113. Die Ehe als rechtmäßige Verbindung.

2114. Definition der Ehe. Danach kann die Ehe kurz definiert werden als *contractus matrimonialis a Christo Domino ad dignitatem sacramenti erectus.*

2115. Einsetzung der Ehe. III. Gott hat die Ehe im Paradiese eingesetzt und deren Wesen und Natur, besonders die Gesetze der Einheit und Unauflöslichkeit, durch Adam auf göttlichen Antrieb aussprechen lassen. Creavit Deus hominem ad imaginem suam . . . . masculum et feminam creavit eos. Benedixitque illis Deus et ait: Crescite et multiplicamini et replete terram. *Gen.* 1, 27 sq. Erleuchtet von Gott spricht aber Adam, da Gott ihm die Eva zuführt: Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea . . . . Quamobrem relinquet homo patrem suum et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una. *Gen.* 2, 23 sq.

2116. Geschichte der Ehe bei den Heiden und Juden; Wiederherstellung durch Christus. Nach dem Sündenfalle teilte die Ehe das Schicksal der durch das göttliche Gesetz festgelegten moralischen Ordnung überhaupt. Aber trotz der Verderbnis, in welche die Ehe in der der ursprünglichen Gnade beraubten Menschheit geriet, blieb sie doch auch dem Heidentum eine dem natürlichen Sittengesetz entsprechende und selbst zur übernatürlichen Ordnung in Beziehung stehende gesetzliche oder rechtmäßige Verbindung.

Wie aber die Heiden nur noch das im Gewissen geschriebene, aber nicht das positive göttliche Gesetz besaßen, so fiel auch die Ehe in dem Heidentum als legales Institut der menschlichen Gesetzgebung anheim, deren Satzungen um so gerechter und ehrwürdiger waren, je mehr sie das natürliche Gesetz der Ehe aufrecht hielten und deren übernatürliche Beziehungen irgendwie wahrten.

Bei den Juden nahm sich das positive göttliche Gesetz der Ehe an, wodurch sie vor weiterem Verfall bewahrt und, so weit es der Zustand des noch unerlösten Menschengeschlechtes gestattete, der ursprünglichen Würde und Heiligkeit wieder entgegengeführt ward. War den Juden auch gesetzlich Vielweiberei und Ehescheidung gestattet, so war doch in den letzten Zeiten des Alten Bundes die Einheit, wie auch die Unauflöslichkeit der Ehe zur Regel geworden. Im Alten Testament stand also die Ehegesetzgebung Gott zu, die auch durch die von Gottes Stellvertretern geübte Ehegerichtsbarkeit aufrecht erhalten wurde.

Endlich hat Christus für die erlöste Menschheit das Ehegesetz wieder in seiner ursprünglichen Vollkommenheit hergestellt und dessen Aufrechterhaltung und Handhabung seiner Kirche anvertraut. Daher steht der Kirche allein die Ehegesetzgebung und Gerichtsbarkeit für die christliche Ehe zu.

§ 216. Die Ehe als Kontrakt.

Vgl. *Palmieri*, De matrim. christ. Th. 29 sqq.; Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. II § 69 ff.

Als Kontrakt wird die Ehe im Kirchenrecht und in der Moral ausführlich behandelt; hierher gehören nur die dogmatischen Principien dieser Lehre.

2117. Die Ehe als Kontrakt ein von Gott geordnetes Verhältnis. I. Die Ehe ist auch als Kontrakt, d. h. als legale Verbindung, wie im Alten, so auch im Neuen Bunde ein von Gott eingesetztes und durch das göttliche Gesetz geordnetes Verhältnis. Dies ergibt sich aus dem über die Einsetzung der Ehe Gesagten. Gott im Alten Bunde, sowie Christus

und seine Apostel unterscheiden da, wo sie über die Ehe sich aussprechen und Anordnungen treffen, nirgends zwischen der Ehe als von Gott geordnetem Verhältnis und als bloßem Vertrage, sondern haben immer die eine, ganze und unteilbare Ehe im Auge.

2118. Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit in Ehesachen.

II. Daraus folgt, daß die Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit in Ehesachen nicht blos quoad sacramentum, sondern auch quoad contractum nach göttlicher Einsetzung der Kirche, und zwar kraft eigenen Rechtes, nicht aber der weltlichen Gewalt zusteht. Daher hat die Kirche auch nach göttlichem und eigenem Rechte die Gewalt, nicht bloß aufschiebende, sondern auch trennende Ehehindernisse festzusetzen. Dies ist *de fide*. Auch unterstehen nach der sententia *certa* alle *causae matrimoniales*, die sich auf das Wesen der Ehe beziehen, z. B. die Sponsalien und die Trennung der Eheleute a toro et mensa ausschließlich der kirchlichen Jurisdiktion.

2119. Waldenser und Reformatoren. Tridentinum.

1. Dies leugneten die Waldenser und die Reformatoren. Letztere lehrten, nur die in der heiligen Schrift (*Lev.* 18) enthaltenen Ehehindernisse seien kraft göttlichen Rechtes verbindlich; dagegen stehe es der weltlichen Obrigkeit zu, um des gemeinen Besten willen auch noch andere Ehehindernisse festzusetzen.

Diesen Irrtümern gegenüber erklärt das *Tridentinum:* Si quis dixerit, eos tantum consanguinitatis et affinitatis gradus, qui Levitico exprimuntur, posse impedire matrimonium contrahendum et dirimere contractum, nec posse Ecclesiam in nonnullis illorum dispensare aut constituere, ut plures impediant et dirimant, anathema sit. Sess. 24 de matrim. can. 3. Si quis dixerit, Ecclesiam non potuisse constituere impedimenta matrimonium dirimentia, vel in iis constituendis errasse, anathema sit. Can. 4. Si quis dixerit, causas matrimoniales non spectare ad iudices ecclesiasticos, anathema sit. Can. 12.

2120. Johannes von Launoi über die staatlichen Rechte in Ehesachen.

2. Als später die weltliche Gewalt die Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit in Ehesachen, auch was das Wesen der Ehe selbst betrifft, an sich zu reißen suchte, fanden sich Theologen und Kanonisten, die zur Verteidigung der staatlichen Rechte in Ehesachen ein neues System aufstellten. Dies geschah besonders durch Johannes von Launoi, dessen Grundsätze von der josephinischen Ehegesetzgebung adoptiert wurden und durch die Synode von Pistoja kirchliche Geltung erlangen sollten.

Dieses System lehrt, die Ehe als Kontrakt unterstehe ausschließlich der Legislation und Gerichtsbarkeit des Staates, der Kirche aber nur als Sakrament. Dabei wurde die Sakramentalität als ein accessorium des Ehekontraktes betrachtet.

2121. Sophismen gegen die tridentinische Lehre.

Weil aber die Kanones des Tridentinums dieser Lehre offenbar widersprachen, so suchte man dieselben durch allerlei Sophismen zu beseitigen, besonders durch folgende Behauptungen, nämlich

a. unter Kirche sei in diesen Kanones die hörende Kirche, der Staat, König u. s. w. zu verstehen;

b. jene Kanones seien nicht dogmatisch, sondern bloß disciplinär und deshalb, wie man weiter folgerte, nicht infallibel und irreformabel;

c. das Tridentinum erkläre nicht,

α. ob der Kirche das Recht, Ehehindernisse zu setzen, kraft eigenen oder eines vom Staate übertragenen Rechtes zustehe;

β. ob nur die Kirche und nicht auch der Staat das Recht habe, Ehehindernisse zu setzen;

γ. ob alle Ehesachen ausschließlich zum Forum der Kirche gehören. Im Anschluß hieran behaupteten jene Theologen, wenn die Kirche unbestrittenermaßen in früheren Jahrhunderten Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit in Ehesachen geübt habe, sei dies kraft eines stillschweigenden Zugeständnisses des Staates geschehen; diese seine Ermächtigung könne aber der Staat zurücknehmen und allein oder unter Mitwirkung der Kirche Ehehindernisse einsetzen und aufheben, überhaupt Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit in Ehesachen quoad contractum ausüben.

3. Gegen diese Irrtümer stützen sich unsere Behauptungen auf folgende Beweise.

2422. Die Gerichtsbarkeit der Kirche in Ehesachen nach der Schrift, den Vätern und der Praxis der Kirche.

a. Die Korinther legten dem hl. Paulus Fragen über die Ehe vor, welche von ihm autoritativ entschieden wurden. 1 *Cor.* 7, 1 sqq.

b. Demgemäß lehrten auch die hl. Väter. Schon der hl. Ignatius schreibt: Decet, ut sponsi et sponsae de sententia episcopi coniugium faciant, quo nuptiae sint secundum Dominum et non secundum cupiditatem. Ep. ad Polyc. n. 5.

c. Vom 4. Jahrhundert an begegnen wir ununterbrochen in der Kirchengeschichte der Tatsache, daß causae matrimoniales der Entscheidung des römischen Stuhles vorgelegt werden. Das leugnen auch nicht die vorhin erwähnten Theologen; ein Recht, das wenigstens zwölf Jahrhunderte lang ohne Widerspruch ausgeübt ward, kann aber nicht usurpiert sein, sondern ist legitim. Das nämliche gilt von der Gewalt, trennende Ehehindernisse aufzustellen, die schon auf der Synode von Neocäsarea (314) ausgeübt ward: Mulier, si duobus nupserit fratribus, abiciatur usque ad mortem. Veruntamen in exitu propter misericordiam, si promiserit, quod facta incolumis huius coniunctionis vincula dissolvat, fructum poenitentiae dissolvat. Can. 2. Wie die Kirche hier die Affinität als Ehehindernis festgesetzt hat, so hat sie immerfort das gleiche Recht geübt, bis das Tridentinum es ihr ausdrücklich zuerkannt hat.

2423. Die Lehre der Kirche über die Gerichtsbarkeit:

d. Mit der Praxis der Kirche stimmt ihre Lehre überein. Die Entscheidungen des Tridentinums haben wir schon n. 2418) gehört. Sobald die entgegenstehende Ansicht auftauchte, ward sie auch sogleich von der Kirche als falsch oder häretisch verworfen.

Bulle *Auctorem fidei.*

α. Insbesondere erklärt die Bulle *Auctorem fidei* gegen die Synode von Pistoja: Doctrina synodi asserens, ad supremam civilem potestatem dumtaxat originarie spectare, contractui matrimonii apponere impedimenta eius generis, quae ipsum nullum reddunt dicunturque dirimentia; quod ius originarium praeterea dicitur cum iure dispensandi essentialiter connexum; subiungens, supposito assensu vel conniventia principum potuisse Ecclesiam iuste constituere impedimenta dirimentia ipsum contractum matrimonii; quasi Ecclesia non semper potuerit ac possit in christianorum matrimoniis iure proprio impedimenta constituere, quae matrimonium non solum impediant, sed et nullum reddant quoad vinculum, quibus christiani obstricti teneantur etiam in terris infidelium, in eisdemque dispensare: canonum 3, 4, 9, 12 sessionis 24. Concilii Tridentini eversiva, haeretica. Prop. 59. Desgleichen wird die Bitte der Synode an die weltliche Gewalt, manche Ehehindernisse abzuschaffen, andere einzuschränken und die Dispensation zu verbieten, bezeichnet als libertatis ac potestatis Ecclesiae subversiva, Tridentino contraria, ex haereticali supra damnato principio profecta (Prop. 60).

Pius IX.

β. Als dann in neuerer Zeit alle diese Irrtümer aus Anlaß der sardinischen, badischen und österreichischen Gesetzgebung erneuert wurden, hat sie Pius IX. durch apostolische Schreiben vom 10. Juni 1851 und vom 22. Aug. 1854, sowie durch sein Schreiben an den König von Sardinien vom 19. Sept. 1852 und die Allokution vom 27. Sept. 1852 gegen den Entwurf eines Civilehegesetzes verworfen. Endlich wurden sie im Syllabus vom 8. Dezember 1864 (n. 66, 70, 73) aufs neue verurteilt. Vgl. *Denzinger*, Enchiridion n. 1614. 1618. 1621.

2124. Verhalten der Kirche den staatlichen Rechten in Ehesachen gegenüber.

Die Definitionen des Tridentinums, welche der apostolische Stuhl gelegentlich näher erklärt hat, sind nur der Ausdruck des fortwährenden Glaubens und der beständigen Übung der Kirche. Als sie in die Welt eintrat, hat sie allerdings die bestehende weltliche Ehegesetzgebung insoweit, aber auch nur insoweit anerkannt, als sie die Ihrigen anhielt, diesen Staatsgesetzen insoweit Gehorsam zu leisten, als es mit dem Gewissen der Gläubigen und der Lehre der Kirche vereinbar war, wie sie dieses auch heute noch in ähnlichen Lagen thut. Allein sie hat auch von Anfang an ihre Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit hinsichtlich der Ehe geübt, die bestehenden Verbindungen nach den Grundsätzen des Glaubens beurteilt und etwa entgegenstehende Principien der weltlichen Gesetzgebung nicht beachtet. Dies beweisen die die Ehe betreffenden zahlreichen Kanones der ältesten Konzilien und die Anordnungen der Päpste der ersten Jahrhunderte.

e. Die Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit bezüglich des Kontraktes der Ehe dem Staat zu überweisen, der Kirche aber nur das Sakrament vorbehalten zu wollen, ist aus einem doppelten Grunde unmöglich und falsch.

2125. Der Ehekontrakt ein wesentlicher Bestandteil des Sakramentes.

α. Der Kontrakt gehört wesentlich zum Sakrament und bildet dessen Materie. So argumentiert Pius VI. in seinem Schreiben an den Bischof von Motula vom 17. September 1788: Hinc fit, ut ad solam Ecclesiam, cui tota de sacramentis est cura concredita, ius omne ac potestas pertineat suam assignandi formam huic contractui ad sublimiorem sacramenti dignitatem evecto, ac proinde de matrimoniorum validitate aut invaliditate iudicium ferre. In gleicher Weise argumentiert Pius IX. in der Allokution vom 27. September 1852: Cum nemo ex catholicis ignoret aut ignorare possit, matrimonium esse vere et proprie unum ex septem evangelicae legis sacramentis a Christo Domino institutum ac propterea inter fideles matrimonium dari non posse, quin uno eodemque tempore sit sacramentum . . . . ac proinde a coniugali foedere sacramentum separari numquam posse et omnino spectare ad Ecclesiae potestatem ea omnia decernere, quae ad idem matrimonium quovis modo possunt pertinere. Vgl. auch die Encyklika Leos XIII. *Arcanum divinae* vom 10. Februar 1880.

2126. Die Ehe eine heilige und religiöse Sache und darum der Kirche unterstellt

β. Selbst abgesehen von der Sakramentalität ist die Ehe eine heilige und religiöse Sache, die von Gott und Christus durch positive Offenbarung geordnet und der kirchlichen Autorität unterstellt wurde. Leo XIII. führt dies in der eben erwähnten Encyklika also aus: Cum matrimonium habeat Deum auctorem fueritque vel a principio quaedam incarnationis Verbi Dei adumbratio, idcirco inest in eo sacrum et religiosum quiddam, non adventitium, sed ingenitum, non ab hominibus acceptum, sed natura insitum. Quocirca Innocentius III.

et Honorius III. decessores nostri, non iniuria nec temere affirmare potuerunt, apud fideles et infideles existere sacramentum coniugii ..... Omnium mentibus informatum anticipatumque fuisse constat, ut cum de matrimonio cogitarent, forma occurreret rei cum religione et sanctitate coniunctae. Hanc ob causam nuptiae apud illos non sine caeremoniis religionum, auctoritate pontificum, ministerio sacerdotum fiere saepe consueverunt .... Igitur cum matrimonium sit sua vi, sua natura, sua sponte sacrum, consentaneum est, ut regatur ac temperetur non principum imperio, sed divina auctoritate Ecclesiae, quae rerum sacrarum sola habet magisterium.

2127. Wirkungen der selbständigen staatlichen Gesetzgebung Bürgerliches Gesetzbuch.

Scholion 1. Jede Ehe zwischen Getauften ist daher, was ihre Gültigkeit, die Pflichten der Eheleute und das Eheband betrifft, nach den Gesetzen der Kirche zu beurteilen. Wenn daher ein Staat die kirchliche Ehegesetzgebung nicht anerkennt und selbständige staatliche Ehegesetzgebung und Gerichtsbarkeit ausübt, so hat letztere nur rein bürgerliche Wirkungen; vor Gott und der Kirche dagegen ist die Gültigkeit und der Bestand der Ehe einzig von dem Gesetze Gottes und der Kirche abhängig. Die Kirche hält zwar die Ihrigen zum bürgerlichen Gehorsam gegen die Gesetzgebung des Staates an, allein sie kann nimmermehr die bloß bürgerliche Ehe unter Getauften als wahre Ehe anerkennen. Das Bürgerliche Gesetzbuch für das Deutsche Reich sucht den Lehren der Kirche über die Ehe gerecht zu werden, indem es den betreffenden Abschnitt Bürgerliche Ehe überschreibt und mit der Bestimmung schließt: Die kirchlichen Verpflichtungen in Ansehung der Ehe werden durch die Vorschriften dieses Abschnittes nicht berührt. (§ 1588).

2128. Recht der Staatsgewalt über die Ehe der Ungetauften.

Scholion 2. Nach der allgemeinen Ansicht der Theologen und Kanonisten besitzt die Staatsgewalt das Recht, die Ehe der Ungetauften, über welche die Kirche keine Jurisdiktion ausübt, durch Gesetze zu regeln und daher auch trennende Ehehindernisse aufzustellen. Die Ehe besitzt zwar immer einen religiösen Charakter, aber da eine geistliche Obrigkeit nicht existiert, welche die nichtchristliche Ehe regeln könnte, eine gesetzliche Regelung aber notwendig ist, so hat der Staat diese Aufgabe zu erfüllen. Vgl. S. Th. Suppl. q. 59 a. 2 ad 3. Wie Pius VI. ausdrücklich erklärt hat, hat die Staatsgewalt aber niemals das Recht, eine gültig geschlossene Ehe aufzulösen.

§ 217. Die Ehe als Sakrament.

Vgl. *Palmieri*, De matrim. christ. Th. 7 sqq.; Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. II § 59 ff.

2129. Die Ehe als Sakrament im weiteren Sinne.

1. Die Ehe ist schon in einem weiteren Sinne ein Sakrament oder Geheimnis, nämlich als Vorbild, beziehungsweise Nachbild der Vereinigung Christi mit der Kirche. Vgl. *Ephes.* 5, 21 sqq. Jedoch wird die Ehe hier keineswegs als ein bloßes Gleichnis für das Verhältnis Christi zur Menschheit und zur Kirche bezeichnet, wie z. B. das Senfkörnlein ein Bild des Reiches Christi ist, ohne in einer inneren Verwandtschaft und einem realen Zusammenhang mit diesem Reiche zu stehen; vielmehr steht die Ehe zu Christus und der Kirche in einer wesentlichen Beziehung und ist daher zwar ein mystisches, aber reales Vorbild und Nachbild jenes Verhältnisses. Dies ergibt sich schon aus dem Umstande, daß der hl. Paulus daraus, daß

die Ehe ein geheimnisvolles Bild der Vereinigung Christi und der Kirche ist, die realsten Folgerungen ableitet, nämlich die Pflichten der Eheleute gegen einander, was nicht möglich wäre, wenn hier ein bloßes Gleichnis vorläge.

2430. Die Ehe ein wahres Sakrament. Lehre der heiligen Schrift.

II. Es ist aber auch **Dogma, daß die Ehe unter Christen ein wahres Sakrament im engeren und eigentlichen Sinne ist, d. h. *ex opere operato* den Eheleuten Gnade spendet.**

Der Beweis für diese These wird geführt

1. **aus der heiligen Schrift.** Dieselbe läßt vor allem keinen Zweifel darüber bestehen, daß die von Gott selbst im Paradies eingesetzte und gesegnete Ehe ein heiliges und religiöses Verhältnis ist, wie auch der ganze Alte Bund sie betrachtete und selbst das Heidentum, solange seine Entartung und Verweltlichung nicht zum Äußersten fortgeschritten war. Christus aber erklärt von der Ehe, mit ausdrücklicher Bezugnahme auf das prophetische Wort Adams, daß Gott selbst die Eheleute unauflöslich mit einander verbunden habe. Vgl. *Matth.* 19, 3 sqq. Der Apostel aber schreibt der im Herrn geschlossenen Ehe eine heiligende Kraft zu (1 *Cor.* 7, 14. 39; 1 *Tim.* 2, 15; *Coloss.* 3, 18). Dazu kommt die Stelle *Ephes.* 5, 23 sqq., welche nach der beständigen Auslegung der katholischen Überlieferung, wenn nicht direkt, jedoch jedenfalls implicite die wahre und eigentliche Sakramentalität der Ehe ausspricht, da nur dann die Ehe ein wahres und wirkliches Nachbild der Vereinigung Christi mit der Kirche ist, wenn sie auch wie diese, durch die Gnade vermittelt und mit übernatürlicher Gnade verbunden, d. h. wahrhaft sakramental ist;

2. **aus den hl. Vätern.**

2431. Die Ehe ist nach den Vätern eine kirchliche Verbindung.

a. Sie bezeichnen die Ehe als eine **heilige, kirchliche, im Herrn** und deshalb von der Kirche zu schließende, gnadenspendende Verbindung. Daher sollen die Gläubigen ihre Ehen schließen nach der Entscheidung des Bischofs, damit es im Herrn geschehe. Decet, ut sponsi et sponsae de sententia episcopi coniugium faciant, ut nuptiae secundum Deum sint, non secundum cupiditatem. *Ignat.*, Ad Polyc. c. 5. Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem eius matrimonii, quod Ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renuntiant, Pater ratum habet? *Tertull.*, Ad uxor. l. 2 c. 9. Si ergo ratum est apud Deum matrimonium huiusmodi, cur non et prospere cedat, ut pressuris et angustiis et impedimentis et inquinamentis non ita lacessatur, habens iam ex parte divinae gratiae patrocinium. *Tertull.*, l. c. c. 7. Nach dem hl. **Cyrill** von Alexandrien kam Christus zur Hochzeit von Kana, ut generationis humanae principium sanctificaret. In Joann. l. 2 c. 2. Neque nos negamus, sanctificatum esse a Christo coniugium divina voce dicente: Erunt ambo in una carne et in uno spiritu. *Ambros.*, Ep. 36.

2432. Die Väter nennen die Ehe ein eigentliches Sakrament.

b. Sie nennen die Ehe ein **eigentliches Sakrament**. Als solches führt sie **Tertullian** neben der Taufe, Firmung und Eucharistie an (De praesc. c. 40). Klar aber schreibt der hl. **Augustinus**: Huius procul dubio sacramenti res est, ut mas et femina connubio copulati, quamdiu vivunt, inseperabiliter perseverent .... Ita manet inter viventes quiddam coniugale, quod nec separatio nec cum

altero copulatio possit auferre: manet autem ad noxam criminis, non ad vinculum foederis: sicut apostatae anima veluti de coniugio Christi recedens etiam fide perdita sacramentum fidei non amittit, quod lavacro regenerationis accepit. De nupt. et concup. l. 1 c. 10. Bonum nuptiarum per omnes gentes atque omnes homines in causa generandi est et in fide castitatis. De bono coni. c. 24;

2433. Die Sakramentalität der Ehe bei den Theologen. Unklare Äußerungen; Durandus.

3. aus der einstimmigen Lehre der Theologen. Allerdings kommen bei einigen, z. B. Durandus, unklare Äußerungen vor, da sie die eigentliche Sakramentalität der Ehe im Unterschiede von ihrer geheimnisvollen Bedeutung (n. 2428) nicht genug hervorheben. Auch ist es nicht zu verwundern, daß in einer Zeit, da förmliche Lehrentscheidungen über diesen Punkt weder vorlagen, noch notwendig waren, die Sakramentalität der Ehe von einigen nicht als Dogma, sondern probabele theologische Lehrmeinung dargestellt wurde. Die großen Scholastiker jedoch, namentlich der hl. Thomas, haben die Sakramentalität der Ehe in der bestimmtesten Weise ausgesprochen. In hoc sacramento per coniunctionem maris et feminae coniunctio Christi et Ecclesiae figuratur ..... Et quia sacramenta efficiunt quod figurant, credendum est, quod nubentibus per hoc sacramentum gratia conferatur, per quam ad unionem Christi et Ecclesiae pertineant, quod eis maxime necessarium est, ut sic carnalibus et terrenis intendant, quod a Christo et Ecclesia non disiungantur. S. c. gent. l. 4 c. 78. Vgl. S. Th. Suppl. q. 42 a. 1;

2434. Die Ehe bei den schismatischen Griechen und orientalischen Sekten, sowie nach der Lehre der Kirche.

4. aus der Übereinstimmung der schismatischen Griechen und orientalischen Sekten mit dem Glauben der katholischen Kirche an den sakramentalen Charakter der Ehe;

5. aus den Lehrentscheidungen der Kirche. Das Konzil von Florenz lehrt: Septimum est sacramentum matrimonii. Decr. pro Arm. Vom Tridentinum aber wurde definiert: Si quis dixerit, matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem legis evangelicae sacramentis a Christo Domino institutum, sed ab homine inventum, neque gratiam conferre, anathema sit. Sess. 24 de matr. can. 1;

2435. Kongruenzgründe für die Sakramentalität der Ehe.

6. aus folgenden Kongruenzgründen.

a. Christus wollte die durch die Sünde Adams dem Verderben preisgegebene Welt erlösen. Verderben war infolge des Sündenfalles auch über die Ehe gekommen. Besser aber konnte der Erlöser die Ehe zur früheren Heiligkeit nicht zurückführen, als indem er sie zu einem Sakramente des Neuen Bundes erhob. Wie der hl. Cyrillus (n. 2430) bringen auch andere Väter sein Erscheinen auf der Hochzeit zu Kana mit der Heiligkeit der Ehe in Verbindung.

b. Die christliche Ehe hat die Aufgabe, Kindern das Leben zu geben und sie zu erziehen, die durch die Taufe zu Kindern Gottes und Gliedern des mystischen Leibes Christi werden. Der Zweck der Ehe ist daher übernatürlich, zu dessen Erreichung die sakramentale Gnadenmitteilung höchst angemessen ist.

c. Wie für den Staat, so ist die Ehe auch für die Kirche von so fundamentaler Bedeutung, daß es angezeigt ist, daß dieses wichtige Institut auch reichlich Gottes Gnade erhält.

d. Die Gnade Gottes ist den Eheleuten aber um so notwendiger, als die wesentlichen Eigenschaften der Ehe, nämlich ihre Einheit und

Unauflöslichkeit, mit vielen und schweren Opfern verbunden sind, die immer große Opferwilligkeit und zuweilen heroischen Mut erfordern. Wenn irgendwo, entsprach es darum hier der Weisheit und Güte Gottes, durch sakramentale Gnaden dem Menschen zu Hilfe zu kommen.

2136. Zeitpunkt der Einsetzung.

Wann Christus die Ehe als Sakrament eingesetzt hat, ob bei der Hochzeit zu Kana oder nach seiner Auferstehung, läßt sich nicht entscheiden.

§ 218. Spender und Empfänger, Materie und Form, Wirkungen der Ehe.

Vgl. *Palmieri*, De matrim. christ. Thes. 11; Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. II § 61.

2137. Wer das Ehesakrament spendet.

I. Die Beantwortung der Frage, wer Spender des Ehesakramentes ist, hängt einzig davon ab, ob alle gültigen Ehen unter Christen *eo ipso* sakramental sind, oder ob die Sakramentalität erst durch eine Handlung des Priesters hinzukommt. Ist letzteres der Fall, so spendet der Priester das Sakrament der Ehe, und dessen Worte: *Matrimonium per vos contractum* etc. sind die Form des Sakramentes. Nach der ersteren Meinung dagegen sind die Kontrahenten oder Empfänger auch die Spender, und in dem irgendwie kundgegebenen consensus matrimonialis liegt die Form. Welche von den beiden Ansichten richtig ist, ist von der Kirche durch förmliches Glaubensdekret nicht ausdrücklich entschieden. Benedikt XIV. (De syn. dioces. l. 8 c. 13) warnt die Synoden davor, sich für die eine oder andere Meinung auszusprechen, erklärt jedoch die Meinung, daß die Eheleute selbst die Spender sind, für die sententia *communior et probabilior*. Nach den seither noch über das Wesen der Ehe erfolgten kirchlichen Lehrentscheidungen ist sie wenigstens sententia *certa* und ergibt sich aus folgenden Gründen:

2138. Die Kontrahenten sind nach der allgemeinen Ansicht die Spender. Die Pariser Theologen; Melchior Canus.

1. Daß die Kontrahenten selbst sich das Sakrament spenden, war im Mittelalter allgemein die Ansicht der Theologen. Verba, quibus consensus exprimitur matrimonialis, sunt forma huius sacramenti, non autem benedictio sacerdotalis, quae est quoddam sacramentale. S. Th. Suppl. q. 42 a. 1 ad 1. Nur Wilhelm von Paris soll der Ansicht gewesen sein, der Priester sei der Spender des Ehesakramentes. Sicher ward diese Meinung auf dem Tridentinum von einigen Parisern Theologen verteidigt, während die große Mehrzahl sich sofort für die allgemeine Ansicht aussprach. Nach dem Tridentinum fand die Meinung der Pariser einen entschiedenen Verteidiger in Melchior Canus, dem sich angesehene Theologen, wie Estius, Sylvius u. a., anschlossen. Dagegen behielt die alte scholastische Lehre die meisten Theologen auf ihrer Seite, z. B. Bellarmin, Lugo, Vasquez, Sanchez u. a. Im 18. Jahrhundert traten die gallikanischen und jansenistischen Theologen, die bei der Ehe Kontrakt und Sakrament trennen wollten (n. 2419 ff.), für die Ansicht des Melchior Canus ein.

2139. Die Eheleute spenden sich das Sakrament, weil der Kontrakt Sakrament ist.

2. Unsere Ansicht folgt unmittelbar aus allen kirchlichen Entscheidungen, daß es unter Christen keinen Ehevertrag geben kann, der nicht zugleich Sakrament ist. Denn wenn der Kontrakt Sakrament ist, so muß die Schließung des Kontraktes auch die Spendung des Sakramentes sein. Die den Kontrakt abschließenden Eheleute sind daher auch Spender des Sakramentes. In den oben (n. 2422) erwähnten apostolischen Lehrentscheidungen, daß Kontrakt und Sakrament bei der christlichen Ehe nicht von einander getrennt

werden können, ist daher auch implicite entschieden, daß die Eheleute selbst das Sakrament spenden.

2140. Die Spender der Ehe nach den Konzilien von Florenz und Trient.

3. Nach dem Florentinum ist causa *efficiens* des Ehesakramentes der *mutuus consensus.* Nikolaus I. und Innocenz III. hatten schon früher erklärt, zum Abschluß der Ehe genüge *solus consensus.* Vgl. *Denzinger*, Enchir. n. 263. 349.

4. Den Ritus der Ehespendung beschreibt das Tridentinum: Parochus, viro et muliere interrogatis, et eorum mutuo consensu intellecto, vel dicat: *Ego vos in matrimonium coniungo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti,* vel aliis utatur verbis, iuxta receptum uniuscuiusque provinciae ritum. Sess. 24 de reform. matrim. cap. 1. Läge in diesen Worten die Form des Sakramentes, so hätte das Konzil nicht in so unbestimmter Weise sprechen und die Determinierung der Worte dem Gutdünken der Bischöfe überlassen können. Die Art und Weise, wie das Tridentinum sich hier ausdrückt, berechtigt daher zu dem Schluß, daß es die Worte des Pfarrers nicht als Form und demnach diesen selbst nicht als Spender des Sakramentes betrachtet wissen wollte.

2141. Matrimonia clandestina, assistentia passiva u. s. w. beweisen, daß die Eheleute Spender sind.

5. Dies ist um so gewisser, als das Konzil ausdrücklich erklärt, die matrimonia *clandestina* seien bis zu dem Zeitpunkte, da es dieselben durch sein bekanntes Gesetz über die Form der Eheschließung irritierte, matrimonia *rata et vera* gewesen. Nach dem allgemeinen Sprachgebrauche verstand man aber unter matrimonia rata sakramentale Ehen. Vgl. C. 4 X de divort. 4, 19. Auch heute sind noch da, wo das Tridentinum nicht publiziert oder durch päpstliche Dispens suspendiert ist, die ohne tridentinische Form eingegangenen Ehen matrimonia rata et vera, d. h. sakramentale Ehen. Auch genügt nach der tridentinischen Vorschrift die bloße Erklärung des Konsenses vor dem Pfarrer und den Zeugen, ohne daß irgend ein Akt des Pfarrers notwendig wäre. Ja unter gewissen Umständen verbietet die Kirche dem Pfarrer sogar jede positive Mitwirkung und gestattet nur die assistentia *passiva.* Endlich ist es nicht notwendig, daß der Pfarrer Priester ist. Anzunehmen, solche gültige Ehen seien nicht sakramental, ist mit dem Glauben und dem Sinne der Kirche unvereinbar. Sind diese Ehen aber sakramental, so ist das Sakrament nicht von einem Priester gespendet worden, sondern die allein noch beteiligten Personen, nämlich die Kontrahenten selbst, haben sich das Sakrament gespendet.

2142. Gründe der entgegenstehenden Meinung.

Die Gründe der entgegenstehenden Meinung beruhen besonders darauf, daß überhaupt der Priester der ordentliche Spender der Sakramente sei, und daß es nach der gewöhnlichen Meinung große Schwierigkeiten habe, genau anzugeben, worin die Form und Materie der Ehe bestehe.

Allein der Priester ist, wie die Taufe zeigt, keineswegs notwendig der Spender aller Sakramente. Hier aber fragt es sich ja gerade, ob der Priester der minister der Ehe ist, und es sprechen sehr wichtige Kongruenzgründe gerade dafür, daß solches bei der Ehe, dieser von Christus zum Sakrament erhobenen, natürlichen Verbindung, die die Grundlage einer jeden menschlichen Gesellschaft ist, nicht der Fall ist. Mag man übrigens einer Ansicht folgen, welcher man will, so bleibt die christliche Ehe, auch quoad contractum immer eine kirchliche Sache, wie vorhin (n 2417 ff.) nachgewiesen wurde.

Dabei ist es eine Thatsache, daß alle, welche die Kompetenz des Staates bezüglich des Ehekontraktes behaupten, die Ansicht des Melchior Canus für diesen Zweck ausgebeutet haben.

Wenn aber die Väter die priesterliche Einsegnung der Ehe sehr betonen, so liegt darin kein Beweis, daß sie eine Trennung des Kontraktes und Sakramentes lehren oder die Sakramentalität an die priesterliche Handlung knüpfen.

Der Schwierigkeit in Bezug auf Materie und Form der Ehe wird sogleich begegnet werden.

II. Über den Empfänger des Ehesakramentes ist zu bemerken.

1. Zum gültigen Empfange ist notwendig 2413.

Erfordernisse zum gültigen Empfange der Ehe: Taufe; Ehen zwischen Nichtchristen; Christen und Nichtchristen;

a. die Taufe als unbedingte Voraussetzung, da ohne Taufe kein anderes Sakrament gültig empfangen werden kann. Da aber jede christliche Ehe ein Sakrament ist, so sind auch, falls alle anderen Bedingungen erfüllt sind, die Ehen zwischen katholischen und nichtkatholischen Christen, sowie auch die Ehen zwischen nichtkatholischen Christen sakramental.

Dagegen haben die Ehen zwischen Nichtchristen sicher keinen sakramentalen Charakter, sondern sind nur contractus *naturales;* gültig sind sie aber, wenn ihnen kein trennendes Ehehindernis, das auf natürlichem oder göttlichem Gesetze beruht, entgegensteht. Falls beide nichtchristliche Eheleute sich taufen lassen, wird ihre Ehe nach der sententia communior, welche u. a. von Sanchez, Bellarmin, Simar, Hurter vertreten wird, zur sakramentalen Würde erhoben. Etsi matrimonium verum inter infideles existat, non tamen est ratum; inter fideles autem verum et ratum existit, quia sacramentum fidei, quod semel est admissum, nunquam amittitur, red ratum efficit coniugii sacramentum, ut ipsum in coniugibus illo durante perduret. C. 7 X de divort. 4, 9.

Ehen zwischen Christen und Nichtchristen sind nicht sakramental, auch nicht für den christlichen Teil. Spender des Sakramentes sind die Eheleute selbst; ein Nichtchrist kann aber außer der Taufe wohl kein anderes Sakrament spenden, wie er auch für den Empfang des Sakramentes unfähig ist. Überdies kann die eheliche Verbindung nicht für den einen Teil nur ein natürlicher Vertrag, für den anderen ein Sakrament sein. Daher haben auch nur wenige Theologen den sakramentalen Charakter dieser Ehen verteidigt. Die Kirche aber, die sie zwar duldete, hat sie im Laufe der Zeit so verboten, daß sie auch nicht gültig geschlossen werden können (impedimentum cultus disparitatis);

intentio faciendi, quod facit Ecclesia;

b. die *intentio faciendi, quod facit Ecclesia.* Dies folgt aus dem sakramentalen Charakter jeder christlichen Ehe und aus der Wahrheit, daß die Eheleute Spender des Sakramentes sind. Zur gültigen Spendung eines Sakramentes wird aber im Spender erfordert intentio faciendi, quod facit Ecclesia. Vgl. n. 1875 ff. Diese Intention ist aber implicite hinreichend vorhanden, wenn die Eheleute beabsichtigen, eine christliche Ehe einzugehen. Bestände diese Absicht bei christlichen Brautleuten nicht, oder intendierten sie sogar, nur eine bürgerliche, aber keine sakramentale Ehe zu schließen, so wäre ihre Verbindung überhaupt keine Ehe, da es für sie ein nichtsakramentaler ehelicher Kontrakt überhaupt nicht gibt;

Freiheit von impedimenta dirimentia.

c. die Freiheit von allen Ehehindernissen natürlichen, göttlichen oder kirchlichen Rechtes, welche den Ehekontrakt ungültig machen, impedimenta *dirimentia.*

2. Zum würdigen Empfange ist notwendig 2414.

Erfordernisse zum würdigen Empfang der Ehe: Gnadenstand;

a. der Gnadenstand, da die Ehe ein Sakrament der Lebendigen ist. Wenn auch vollkommene Reue vor Empfang des Ehesakramentes genügt, so ist doch zu beachten, was das Tridentinum schreibt: Sancta synodus coniuges hortatur, ut antequam contrahant, vel saltem triduo ante matrimonii consummationem sua peccata diligenter confiteantur et

ad sanctissimum Eucharistiae sacramentum pie accedant. Sess. 24 de reform. matrim. cap. 1;

Freiheit von impedimenta prohibentia. b. die Freiheit von allen impedimenta *prohibentia* und die Beobachtung aller Vorschriften, die zur Erlaubtheit der Eheschließung erfüllt werden müssen.

2145. Materie und Form des Ehesakramentes. III. Materia *circa quam* des Ehesakramentes sind die beiden Kontrahenten. Durch den ehelichen Vertrag übertragen sich die Eheleute gewisse Rechte zur ehelichen Lebensgemeinschaft; diese Rechte sind die materia *remota*. Die gegenseitige Übertragung dieser Rechte oder die wechselseitige Hingabe der Eheleute, *traditio mutua*, ist die materia *proxima* und die gegenseitige Annahme jener Rechte, *acceptatio mutua*, durch welche die Hingabe vollendet wird, die Form des Ehesakramentes. Sacramentum matrimonii perficitur per actum eius, qui sacramento illo utitur, sicut poenitentia. Et ideo, sicut poenitentia non habet aliam materiam nisi ipos actus sensui subiectos, qui sunt loco materialis elementi, ita est de matrimonio. S. Th. Suppl. q. 42 a. 1 ad 2. Vgl. *Palmieri,* l. c. pag. 81 sqq.

Diejenigen Theologen, welche mit Canus den Priester als Spender des Ehesakramentes betrachten, erblicken die Materie des Sakramentes in der Konsenserklärung, die Form in dem priesterlichen Segen.

2146. Vereinigung von Materie u. Form. Die Vereinigung von Materie und Form ist bei der Ehe nach der Natur eines Vertrages zu beurteilen. Sobald der Konsens gegenseitig gegeben und angenommen ist, kommt das Sakrament zu stande. Daher kann die Konsenserklärung auch durch Stellvertreter abgegeben werden. Wie immer, so empfangen auch in diesem Falle die Nupturienten das Sakrament in dem nämlichen Momente, da der Ehevertrag gültig abgeschlossen wird.

2147. Wirkungen des Ehesakramentes. IV. Das Sakrament der Ehe vermehrt die heiligmachende Gnade und verleiht jene besonderen Gnaden, die zur gottgefälligen Führung des christlichen Ehestandes befähigen. Unter diesen hebt der hl. Augustinus besonders die Gnade der ehelichen Liebe und der ehelichen Züchtigkeit hervor. Die Ehe verleiht aber diese Gnaden in der Weise eines Quasikontraktes. Wenn sie unwürdig empfangen, oder wenn durch schwere Sünden die Gnade verscherzt wird, so leben darum durch Herstellung des Gnadenstandes die Gnaden des Ehesakramentes wieder auf.

§ 219. Einheit der Ehe.

Vgl. *Palmieri,* De matrim. christ. Th. 12 sqq.; Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. II § 63.

2148. Die simultane Polygamie. I. Die simultane Polygamie ist im Neuen Bunde *iure divino* untersagt und die zweite gleichzeitige Ehe ungültig.

Die Reformatoren verteidigten entweder theoretisch, wie Bucer, die Vielweiberei, oder gestatteten, wie Luther und Melanchthon, die Doppelehen. Gegen sie ist unsere These katholisches Dogma, das sich auf folgende Beweise stützt.

1. Beweis aus der heiligen Schrift.

2149. Monogamie war die ursprüngliche Form der Ehe. a. Gott hat im Paradiese die Ehe in monogamischer Form eingesetzt, indem er einen Mann und ein Weib zur Ehe verband. Die ursprüngliche Einheit der Ehe sollte aber immer gewahrt werden, wie schon Adam, vom Geiste Gottes erleuchtet, es aussprach: Relinquet homo patrem suum et matrem et

adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una. *Gen.* 2, 24. Vgl. *Matth.* 19, 4. Daraus argumentiert auch Leo XIII. in der Encyklika *Arcanum div. sap. consilium:* Atque illa viri et mulieris coniunctio, quo sapientissimis Dei consiliis responderet aptius, vel ex eo tempore duas potissimum easque in primis nobiles, quasi alte impressas et insculptas prae se tulit proprietates, nimirum unitatem et perpetuitatem. Von Anfang an hatte also die Ehe nach dem Willen Gottes einen monogamen Charakter. Aus wichtigen Gründen hat Gott im Alten Bunde von diesem Gesetze dispensiert und zwar zunächst das auserwählte Volk, dem die Heiden hierin nachahmten. Palmieri gibt dieser Ansicht in folgenden Worten Ausdruck: Censere licet, Deum permisisse, ut privilegium per se fidelibus concessum ab infidelibus quoque usurparetur. Ex eo autem id erat consequens, ut ipsi illo privarentur, vix ac esset illud pro populo Dei sublatum, ita ut ignorantia eos quidem excusaret adhuc, non autem valide plures uxores habere amplius possent. L. c. pag. 119.

b. Die Einheit der christlichen Ehe lehrt der göttliche Heiland, wenn er sagt: Omnis, qui dimittit uxorem suam et alteram ducit, moechatur, et qui dimissam a viro ducit, moechatur. *Luc.* 16, 18. Quicunque dimiserit uxorem suam et aliam duxerit, adulterium committit super eam. Et si uxor dimiserit virum suum et alii nupserit, moechatur. *Luc.* 10, 11 sq. Vgl. *Matth.* 19, 4 sqq. Der in diesen Worten behauptete Ehebruch kann aber doch nur dann begangen werden, wenn es verboten ist, mehrere Frauen zu haben. 2150. Einheit der christlichen Ehe.

c. Unsere These wird auch vom hl. Paulus in verschiedener Weise gelehrt. Zunächst schließen die Rechte, welche der Apostel den Eheleuten zuerkennt, die Polygamie aus: Propter fornicationem autem unusquisque suam uxorem habeat, et unaquaeque suum virum habeat. Uxori vir debitum reddat, similiter autem et uxor viro. Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir; similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier. 1 *Cor.* 7, 2 sqq. Ist ferner die Ehe ein Abbild der Vereinigung Christi mit der Kirche, so folgt daraus notwendig ihre Einheit. Vgl. *Ephes.* 5, 22 sqq. 2151. Paulus über die Einheit der Ehe.

2. In der Tradition ist unser Dogma so klar enthalten, daß es überhaupt nicht notwendig ist, einzelne Väterstellen anzuführen. Das Christentum kennt und duldet von seinen ersten Anfängen an keine Polygamie. Mit dem hl. Ambrosius lehren aber alle Väter einstimmig: Non licet tibi uxore vivente uxorem ducere. Nam et aliam quaerere, cum habeas tuam, crimen est adulterii. De Abraham l. 1 c. 7. 2152. Tradition. Schreiben Gregors II. an den hl. Bonifatius.

Wenn das Schreiben Gregors II. an den hl. Bonifatius echt ist, in welchem der Papst für den Fall, daß mulier infirmitate correpta non valuerit debitum viro reddere, eine zweite Ehe gestattet, so kann es sich nur um impotentia antecedens oder um Dispens in einem matrimonium ratum, non consummatum oder endlich um eine vor der Taufe eingegangene Ehe handeln.

3. Die Lehre der Kirche war von jeher ganz klar. Duas tempore uno habere uxores nec ipsa origo humanae conditionis admittit nec lex christiana ulla permittit. *Nicol.* I. Ad consult. Bulgar. c. 51. Das Konzil von Trient aber definiert: Si quis dixerit, licere christianis plures simul habere uxores, et hoc nulla lege divina esse prohibitum, anathema sit. Sess. 24 de sacr. matrim. can. 2. 2153. Lehre der Kirche.

2454. Polygamie und Naturrecht. Polyandrie. 4. Die Frage, ob die Polygamie auch außerhalb des Christentums und *iure naturali* verboten sei, ist wohl dahin zu beantworten, daß die Monogamie nicht nur die ursprüngliche positive Anordnung Gottes war, sondern auch allein dem natürlichen sittlichen Zwecke und der natürlichen Idee der Ehe vollkommen und in jeder Beziehung entspricht, der Zweck der Ehe aber auch in der Polygamie einigermaßen, wenn auch nur unvollkommen, erreicht werden kann. Daher steht die Polygamie mit dem natürlichen Sittengesetze nicht in einem solchen absoluten Widerspruch, daß sie von der göttlichen Gesetzgebung nicht für die vorchristliche Zeit hätte gestattet werden können, wie dieses im Alten Bunde wirklich der Fall war. Durch Christus aber ist für den Neuen Bund die Polygamie durch die christliche Ehe schlechthin aufgehoben, wie denn auch wirklich durch die Monogamie der übernatürliche Charakter der Ehe als Typus der Vereinigung des Einen Christus mit der Einen Kirche hervortritt und dem vollkommenen Gesetze des Evangeliums allein entspricht. Deshalb kann auch von diesem göttlichen Gesetze im Christentum niemals dispensiert werden. Pluralitas uxorum neque totaliter tollit, neque aliqualiter impedit matrimonii primum finem, cum unus vir sufficiat pluribus uxoribus fecundandis et educandis filiis ex eis natis. Sed secundarium finem etsi non totaliter tollat, tamen multum impedit eo quod non facile potest esse pax in familia, ubi uni viro plures uxores iunguntur, cum non possit unus vir sufficere ad satisfaciendum pluribus uxoribus ad votum, et etiam quia communicatio plurium in uno officio causat litem .... Et ideo patet ex dictis, quod pluralitas uxorum quodammodo est contra legem naturae et quodammodo non. S. Th. Suppl. q. 65 a. 1.

Die Vielmännerei widerspricht dem Naturgesetz absolut, da sie den Hauptzweck der Ehe, die Erzeugung von Nachkommenschaft, verhindert. Vgl. *Palmieri*, l. c. pag 97 sq.

2455. Die successive Polygamie und Polyandrie. II. Die successive Polygamie, beziehungsweise Polyandrie ist erlaubt.

Diese These ist gegen die Montanisten und Novatianer gerichtet, die eine zweite Ehe als ungültig ansehen; auch gegen die Griechen, welche eine dritte Ehe als unerlaubt und eine vierte Ehe als ungültig betrachten. Der Beweis für unseren Satz ergibt sich

2456. Die Schrift über die successive Polyandrie. 1. aus der heiligen Schrift. Quae sub viro est mulier, vivente viro alligata est legi; si autem mortuus fuerit vir eius, soluta est a lege viri. Igitur vivente viro vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro; si autem mortuus fuerit vir eius, liberata est a lege viri, ut non sit adultera, si fuerit cum alio viro. *Rom.* 7, 2 sq. Mulier alligata est legi, quanto tempore vir eius vivit; quod si dormierit vir eius, liberata est: cui vult nubat, tantum in Domino. 1 *Cor.* 7, 39. Mit diesen Worten lehrt der Apostel ebenso bestimmt die Erlaubtheit der successiven, wie die Unerlaubtheit der simultanen Polyandrie. So erklärt auch der hl. Augustinus diese Stelle. Vgl. De bono viduit. c. 12;

2457. Tradition. Die griechischen Väter. 2. aus der Lehre der hl. Väter. Die griechischen Väter eifern allerdings zuweilen scharf gegen die successive Polygamie, ohne jedoch die Sache selbst zu verurteilen. Die Lehre der Kirche vertritt der hl. Augustinus, wenn er unter Berufung auf 1 *Cor.* 7, 39 schreibt: Nec

ullas nuptias audeo damnare . . . . Quis enim sum, qui putem definiendum, quod nec Apostolum video definisse . . . . . Quapropter nec contra humanae verecundiae sensum audeo dicere, ut quoties voluerit, viris mortuis nubat femina, nec ex meo corde praeter Scripturae auctoritatem quotaslibet nuptias audeo condemnare. De bono viduit. c. 12;

3. aus den Lehrentscheidungen der Kirche. Schon das erste allgemeine Konzil fordert den Verkehr cum *digamis* (can. 8); die Waldenser aber mußten bekennen: Nec etiam secunda et ulteriora matrimonia condemnamus; und in dem dem griechischen Kaiser vorgelegten Glaubensbekenntnis heißt es: Soluto legitimo matrimonio per mortem coniugum alterius, secundas et tertias deinde nuptias successivas licitas esse dicit [sancta Romana Ecclesia]. Endlich erklärt Eugen IV.: Declaramus, non solum secundas, sed tertias et quartas atque ulteriores, si aliquod canonicum impedimentum non obstat, licite contrahi posse. Decr. pro Jacob. 2158. Lehre der Kirche Wunsch der Kirche.

Jedoch hat die Kirche die Vermeidung der zweiten Ehe stets als etwas Vollkommenes betrachtet und empfohlen. So heißt es gleich in dem erwähnten Dekret Eugens IV.: Commendatiores tamen dicimus, si ulterius a coniugio abstinentes in castitate permanserint.

§ 220. Unauflöslichkeit der Ehe.

Vgl. *Palmieri,* De matrim. christ. Th. 16 sqq.; Gihr, Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. II § 65 ff.

I. Die konsummierte christliche Ehe kann niemals, auch nicht im Falle des Ehebruches, *quoad vinculum* aufgelöst werden. 2159 Die Unauflöslichkeit der Ehe nach Schrift und Tradition.

1. Der Beweis für diese These ergibt sich

a. aus der heiligen Schrift. Omnis, qui dimittit uxorem suam et alteram ducit, moechatur, et qui dimissam a viro ducit, moechatur. *Luc.* 16, 18; vgl. *Marc.* 10, 11. Nach diesen Worten des göttlichen Heilandes ist jede Wiederverheiratung nach der Trennung ein Ehebruch; das ist sie aber nur dann, wenn die Ehe schlechthin, also auch im Falle des Ehebruches, unauflöslich ist. Nach dem hl. Paulus ist es Lehre des Herrn, daß die Ehe nur durch den Tod aufgelöst wird, so daß jede eheliche Verbindung zu Lebzeiten des anderen Ehegatten als Ehebruch bezeichnet werden muß. *Rom.* 7, 2 sq.; 1 *Cor.* 7, 10, 11, 39;

b. aus den hl. Vätern, die so bestimmt die bedingungslose Unauflöslichkeit der Ehe lehren, daß ein einzelner, wie Epiphanius, nicht in Betracht kommen kann. Die allgemeine Überzeugung aber, sowie auch die Praxis der Kirche spricht der hl. Augustinus also aus: Adeo manent inter viventes inita iura nuptiarum, ut potius sint inter se coniuges, qui ab alterutro separati sunt, quam cum his, quibus aliis adhaeserunt. Cum aliis quippe adulteri non essent, nisi ad alterutrum coniuges manerent. De nupt. et concup. l. 1 c. 10;

c. aus den Lehrentscheidungen der Kirche. Gegen die Griechen lehrt das Konzil von Florenz: Quamvis ex causa fornicationis liceat tori separationem facere, non tamen aliud matrimonium contrahere fas est, cum matrimonii vinculum legitime

contracti perpetuum sit. Decr. pro Arm. Den Reformatoren gegenüber aber spricht das Tridentinum unsere These indirekt aus: Si quis dixerit, Ecclesiam errare, cum docuit et docet, iuxta evangelicam et apostolicam doctrinam, propter adulterium alterius coniugum matrimonii vinculum non posse dissolvi, et utrumque, vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, non posse, altero coniuge vivente, aliud matrimonium contrahere, moecharique eum, qui dimissa adultera aliam duxerit, et eam, quae dimisso adultero alii nupserit, anathema sit. Sess. 24 de sacr. matrim. can. 7;

2160. Unauflöslichkeit der Ehe und Naturrecht. — d. aus dem Naturrecht. Hier gilt Ähnliches, was bezüglich der Einheit gesagt wurde. Vgl. n. 2454. Schon nach dem Naturrecht entspricht nur die Unauflöslichkeit vollkommen der Idee der Ehe, weshalb auch nach der ursprünglichen positiven Einsetzung Gottes die Ehe unauflöslich ist. Doch hat Gott im Alten Bunde wegen der menschlichen Herzenshärtigkeit Scheidung vom Bande und Wiederverheiratung der Geschiedenen gestattet; allein diese Indulgenz ist durch Christus bezüglich des matrimonium ratum et consummatum schlechthin aufgehoben. Vgl. *Palmieri,* l. c. Th. 16.

2161. Griechen und Protestanten. — 2. Die Griechen und Protestanten berufen sich für ihre Lehre, die Ehescheidung sei im Falle eines Ehebruches zulässig, auf folgende Stellen der heiligen Schrift: Ego autem dico vobis, quia omnis, qui dimiserit uxorem suam *excepta fornicationis causa,* facit eam moechari, et qui dimissam duxerit, adulterat. *Matth.* 5, 32. Quicunque dimiserit uxorem suam, *nisi ob fornicationem,* et aliam duxerit, moechatur, et qui dimissam duxerit, moechatur. *Matth.* 19, 9.

Diese Stellen werden auch von katholischen Exegeten verschieden interpretiert; in der Dogmatik haben wir nur zu beweisen, daß daraus die Auflösbarkeit der Ehe im Falle eines Ehebruches nicht gefolgert werden kann. Dies ergibt sich aber aus folgenden Erwägungen.

2162. Erklärung von excepta fornicationis causa und nisi ob fornicationem bei *Matth.* 5,32 und 19,9. — a. Zu den Parallelstellen *Marc.* 10, 11 und *Luc.* 16, 18 ist die Unauflöslichkeit klar und unbedingt ausgesprochen; durch sie müssen daher die unklareren und schwierigeren Texte *Matth.* 5,32 und 19, 9 erklärt werden.

b. *Matth.* 5, 32 lehrt der göttliche Heiland allgemein: qui dimissam duxerit, adulterat. Ehebruch liegt daher in der Eheschließung mit einer von ihrem Manne entlassenen Frau vor, ob dieselbe fornicationis causa entlassen worden ist oder nicht. Es bleibt also in beiden Fällen das Band der Ehe bestehen. Daß auch der Mann, der seine Frau entläßt und eine andere heiratet, sich des Ehebruches schuldig macht, spricht Jesus bei *Matth.* 19, 9 aus, wo der Zusatz *nisi ob fornicationem* sich nur auf das Entlassen, jedoch nicht auf die Wiederverheiratung bezieht. Der Sinn jenes Textes ist daher folgender: Quicunque dimiserit uxorem suam, quod quidem non licet nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, moechatur. Vgl. *Palmieri*, l. c. pag. 186.

2163. Sinn von facit eam moechari bei *Matth.* 5,32. — c. Der Sinn von *facit* eam moechari (5, 32) ist demnach folgender: Wer sein Weib entläßt, ohne daß dasselbe eines Ehebruches sich schuldig gemacht, verleitet es förmlich zum Ehebruch, indem er durch die Entlassung die Ursache ist, daß es sich wieder verheiratet, obschon die erste Ehe rechtmäßig besteht. Wenn dagegen ein Mann eine ehebrecherische Frau entläßt, so verführt der Mann sie nicht zum Ehebruch, sondern sie ist durch ihre

eigene Schuld zur Ehebrecherin geworden. In beiden Fällen aber besteht das Band der Ehe fort.

d. Den Juden war wegen ihrer Herzenshärtigkeit von Moses gestattet worden, unter gewissen Umständen, z. B. wegen Ehebruchs das Weib zu entlassen und ein anderes zu heiraten. Vgl. *Deut* 24, 1. Die Schule Hillels behauptete nun, die Scheidung sei auch aus jedem anderen, noch so geringfügigen Grunde zulässig, während Schammai dieselbe nur wegen Ehebruchs gestattete. Daher fragen die Juden den göttlichen Heiland: Si licet homini dimittere uxorem suam quacunque ex causa? *Matth.* 19, 3. Jesus schließt sich weder der Schule Hillels, noch der Meinung Schammais an, sondern verweist dieselben auf die Einsetzung der Ehe, bei der die Unauflöslichkeit durch den vom Geiste Gottes erleuchteten Adam ausgesprochen ward. Quod ergo Deus coniunxit, homo non separet (v. 6). Über das durch Moses gegebene Privileg aber sagt Jesus: Moyses ad duritiam cordis vestri permisit vobis dimittere uxores vestras; ab initio autem non fuit sic. (v. 8). Das den Juden gemachte Zugeständnis soll aber im Neuen Bunde nicht mehr gelten, sondern die Ehe ist unauflöslich. So verstanden es auch seine Jünger, die aus den Worten Jesu den Schluß zogen: Si ita est causa hominis cum uxore, non expedit nubere (v. 10), den der göttliche Heiland durch seine Antwort nur bestätigte.

2464. Stellungnahme Jesu zur Praxis der Juden in Ehescheidungen; Schule Hillels u Schammais.

e. Wäre die Ehe im Falle eines Ehebruchs auflösbar, wie die Reformatoren wollen, so wäre das wegen Ehebruchs entlassene Weib geradezu ausgezeichnet vor dem aus irgend einem anderen Grunde entlassenen; denn ersteres könnte eine neue Ehe eingehen, während das andere es nicht könnte.

2465. Interpretation der Reformatoren widersinnig. Band der Ehe; Zusammenleben in der Ehe.

f. Die Unauflöslichkeit der Ehe im Falle des Ehebruchs wird an den angeführten Stellen also nicht nur nicht geleugnet, sondern sogar gelehrt. Das Zugeständnis, daß das Weib ob fornicationem entlassen werden kann, bezieht sich also nicht auf das Band der Ehe, sondern nur auf das Zusammenleben mit dem schuldigen Teile.

g. Im wesentlichen stimmt hiermit die katholische Interpretation überein. So lehrt schon der hl. Augustinus: Haec verba Apostoli (*Rom.* 7, 2) toties repetita, toties inculcata, vera sunt, viva sunt, sana sunt, plana sunt; nullius viri posterioris mulier uxor esse incipit, nisi prioris esse desierit. Esse autem desinet uxor prioris, si moriatur vir eius, non si fornicetur. Licite itaque dimittitur coniux ob causam fornicationis, sed manet vinculum prioris, propter quod reus fit adulterii, qui dimissam duxerit etiam ob causam fornicationis. De adult. coniug. l. 2 c. 4. Vgl. *Palmieri*, l. c. Th. 17.

2466. Katholische Interpretation.

II. Die noch nicht konsummierte christliche Ehe wird *quoad vinculum* aufgelöst durch Ablegung der feierlichen Ordensgelübde eines der beiden Teile.

2467. Auflösung der noch nicht konsummierten christlichen Ehe durch die Ordensgelübde.

Dieser Satz ist *de fide* und wird bewiesen

1. aus den hl. Vätern. Dieselben feierten es mit großen Lobsprüchen, daß Jungfrauen und Jünglinge sofort nach der Hochzeit Gatten oder Gattin verließen, um in Jungfräulichkeit Gott ganz anzugehören. Dieses Lob hätten sie aber nicht aussprechen können, wenn die Ehe quoad vinculum fortbestanden hätte, da es ein Gebot des Herrn ist, daß die Frau

den Mann nicht verlassen darf (1 *Cor.* 7, 10), und überdies das Recht des anderen Teiles verletzt würde;

2. aus den Lehrentscheidungen der Kirche. Alexander III. erklärt ausdrücklich: Post consensum legitimum de praesenti licitum est alteri, altero etiam repugnante, eligere monasterium, ... dumodo carnalis commixtio non intervenerit inter eos; et alteri remanenti . . . . licitum est ad secunda vota transire. Innocenz III. gibt, gestützt auf seine Vorgänger, die nämliche Entscheidung. Vgl. *Denzinger*, Enchir. n. 354. Das Konzil von Trient aber lehrt unsere These als Glaubenssatz. Si quis dixerit, matrimonium ratum non consummatum per solemnem professionem religionis alterius coniugum non dirimi, anathema sit. Sess. 24 de sacr. matrim. can. 6;

3. aus folgender *ratio theologica*, welche Alexander III. seiner eben angeführten Erklärung hinzufügt: Quia cum non fuissent una caro simul effecti, satis potest unus ad Deum transire et alter in saeculo remanere. Weil diese vollkommene Einheit noch fehlt, ist die Unauflöslichkeit noch nicht absolut. Um eines höheren Gutes willen, wie es die jungfräuliche Vermählung mit Christus durch die feierlichen Ordensgelübde ist, kann daher eine solche Ehe auch quoad vinculum aufgelöst werden.

2168. Auflösung der Ehe durch Dispensation des Papstes. Scholion. Die nicht konsummierte christliche Ehe kann auch quoad vinculum aufgelöst werden durch Dispensation des Papstes, die jedoch nur aus den wichtigsten Gründen erteilt wird. Dies ist nach Benedikt XIV. opinio *communis* inter theologos et canonistas (Quaest. can. q. 146) und kann nicht geleugnet werden, da die Päpste wiederholt von dieser Dispensationsgewalt Gebrauch gemacht haben. Vgl. *Palmieri*. l. c. Th. 25.

2169. Ob und wann die Ehe zwischen Ungetauften auf gelöst werden kann. III. Eine von Ungetauften geschlossene und konsummierte Ehe kann *quoad vinculum* aufgelöst werden, wenn der eine Eheteil sich zum Christentum bekehrt, der andere aber nicht *pacifice* oder *sine contumelia Creatoris* mit ihm leben will.

Auch die naturrechtlich geschlossenen Ehen der Juden und Heiden sind an und für sich unauflöslich. Diese Folgerung darf aus dem ganz allgemeinen Grundsatz gezogen werden, welchen der göttliche Heiland über die Unauflöslichkeit der Ehe aufstellt *Matth.* 19, 6, sowie auch aus der Lehre des hl. Paulus (1 *Cor.* 7, 39; 7, 12 sqq.). Daher wurden diese Ehen auch von der Kirche stets als unauflöslich betrachtet. Für die in unserer These gemachte Ausnahme sprechen folgende Gründe.

2170. Das Paulinische Privileg. 1. Nachdem der hl. Paulus den zum Christentum bekehrten Teil ermahnt hat, mit dem nichtbekehrten Teile weiterzuleben, falls dies in Ruhe und Frieden möglich ist, fügt er hinzu: Quodsi infidelis discedit, discedat; non enim servituti subiectus est frater aut soror in huiusmodi, in pace autem vocavit nos Deus. 1 *Cor.* 7, 15. Aus dem ganzen Kontext aber ergibt sich, daß der Apostel nicht bloß von einer Trennung quoad torum, sondern von der Aufhebung der ehelichen Lebensgemeinschaft quoad vinculum redet. So ward diese Stelle auch immer interpretiert; ja die in der These aufgestellte Ausnahme wird sogar

privilegium Paulinum, und die Auflösung einer solchen Ehe dissolutio matrimonii *in casu Apostoli* genannt.

2. Auf den hl. Paulus beruft sich denn auch Innocenz III., nachdem er erklärt hat: Si alter infidelium coniugum ad fidem catholicam convertatur, altero vel nullo modo, vel non sine blasphemia divini nominis, vel ut eum pertrahat ad mortale peccatum, ei cohabitare volente: qui relinquitur, ad secunda, si voluerit, vota transibit. Dieses Dekret wurde von anderen Päpsten wiederholt bestätigt. Daher konnte Benedikt XIV. schreiben: Certum est infidelium coniugium ex privilegio in fidei favorem a Christo Domino concesso et per Apostolum 1 *Cor.* 7 promulgato dissolvi. De synod. dioec. l. 6 c. 4. 2471. Erklärung Innocenz' III. auf Grund des Paulinischen Privilegs.

3. Mit Recht aber hat Christus dem bekehrten Eheteile dies Privileg gewährt, da sonst der Zweck der Ehe vereitelt und der bekehrte Eheteil in seinem Glauben bedroht würde. Wäre die Ehe übrigens auch in der Paulinischen Voraussetzung unauflöslich, so würden sich gewiß manche Heiden von dem Übertritte zum Christentum abhalten lassen, da die Weiterführung der Ehe mit dem heidnischen Teile viele Unzuträglichkeiten zur Folge haben kann. Vgl. *Benedict* XIV., De synod. dioec. l. 13 c. 21. 2472. Gründe für das Paulinische Privileg.

Anm. 1. Die Auflösung der Ehe im vorliegenden Falle erfolgt nicht kraft menschlicher, sondern kraft göttlicher Autorität, da Christus dem bekehrten Teile für den Fall, daß der nichtbekehrte nicht in Frieden mit ihm leben will, die Auflösung der Ehe gestattet. Tritt diese Bedingung nicht ein, so bleibt die Ehe unauflöslich. 2473. Auf welcher Autorität das Paulinische Privileg beruht, u. wann es eintritt.

2. Die frühere Ehe wird in dem Augenblicke gelöst, da der bekehrte Teil eine neue Ehe eingeht; denn ihm ist das Privileg gewährt. Diese Ehe bleibt dann aber unauflöslich, auch wenn der andere Teil sich bekehren und zum früheren Gatten zurückkehren wollte. Bleibt dagegen der bekehrte Teil unverheiratet, während der heidnische nach der Trennung eine neue Ehe eingeht, so ist seine erste Ehe nicht gelöst, weshalb er nach etwaiger Bekehrung mit dem früheren Gatten allein ehelich verbunden ist.

3. Vor Eingehung der neuen Ehe muß der bekehrte Teil den anderen interpellieren, damit die Gesinnung desselben festgestellt werden kann, da das Paulinische Privileg nur für den Fall gewährt ist, daß der nichtbekehrte Teil eine friedliche Fortsetzung der Ehe nicht will. Von dieser Interpellation kann der Papst aus wichtigen Gründen dispensieren. Hat er von diesem Rechte Gebrauch gemacht, so ist durch die folgende Ehe die frühere gelöst, auch wenn sich später herausstellen sollte, daß die Bedingung des Paulinischen Privilegs nicht erfüllt war. 2474. Interpellation. Wem das Paulinische Privileg gewährt ist.

4. Das Paulinische Privileg ist nicht nur jenen gewährt, die zur katholischen Kirche sich bekehren, sondern überhaupt allen, die durch die Taufe dem Christentum angehören. Vgl. *Palmieri*, l. c. Th. 27.

Eschatologie oder die Lehre von den letzten Dingen.

I. Die besondere Vollendung.

§ 221. Der Tod.

Vgl. Oswald, Eschatologie S. 9 ff.

Dem dreifachen Leben des Menschen entsprechend, nämlich dem natürlichen, übernatürlichen und ewigen, wird auch ein dreifacher Tod unterschieden, der natürliche, der übernatürliche im Verluste der heiligmachenden Gnade, der ewige oder die Verdammnis in der Hölle. Hier reden wir von dem natürlichen oder physischen Tod.

2475 Wesen des Todes und verschiedene Bezeichnungen desselben in der heiligen Schrift.

I. Der natürliche Tod besteht in der Trennung der Seele von dem Leibe. In der heiligen Schrift wird derselbe bezeichnet

1. mit Rücksicht darauf, daß die Seele unsterblich ist, der Leib aber in Asche zerfällt als das Ende der irdischen Pilgerschaft, ein Abschied, den nur die Thoren für Untergang und Vernichtung halten (*Sap.* 3, 2 sqq.; vgl. 2 *Cor.* 5 sqq.; *Hebr.* 13, 7); das Ablegen eines Gewandes (2 *Cor.* 5, 4); das Abbrechen des irdischen Zeltes (2 *Petr.* 1, 14); die Rückkehr des Geistes zu Gott und des Leibes zur Erde (*Eccli.* 12, 7); ein Schlaf (*Deut.* 31, 16; *Jerem.* 51, 39; *Dan.* 12, 2; *Matth.* 9, 24; *Joann.* 11, 11; *Act.* 13, 36; 1 *Cor.* 11, 30; 15, 20; 1 *Thess.* 4, 13 u. s. w.;

2. im Hinblick darauf, daß der Tod eine Folge und Strafe der Sünde ist, als ein Werk des Teufels (*Joann.* 8, 44), das Gott nicht gemacht hat (*Sap.* 1, 13), der vielmehr dem Menschen Unsterblichkeit verliehen hatte (*Sap.* 2, 23); als der Feind, den Christus besiegen wird (1 *Cor.* 15, 26. 54 sq.);

3. mit Rücksicht auf das zukünftige Leben als Weg (*Jos.* 23, 14); Reise (*Sap.* 3, 2); Wanderschaft (2 *Cor* 5, 4 sq.).

II. Dogmatisch sind folgende Sätze über den Tod zu beachten.

2476 Der Tod ein natürliches Übel, aber in gewisser Beziehung in statu naturae purae etwas Gutes.

1. An und für sich ist der Tod eine naturnotwendige Folge der Korruptibilität unseres Leibes. Vgl. n. 227 f.

Insofern der Tod den Leib zerstört und so das aus Leib und Seele bestehende Menschenwesen auflöst, ist er ein natürliches Übel, ja das höchste Übel der menschlichen Natur als solcher, weil er deren Zerstörung ist.

In einer anderen Beziehung kann jedoch im Stande der bloßen Natur, den wir hier zunächst ins Auge fassen wollen, der Tod auch als etwas Gutes und als ein Glück betrachtet werden, insofern er nämlich die Seele von den belastenden Banden und den Übeln des Leibes befreit. Ja es kann wohl nicht in Abrede gestellt werden, daß, wenn Gott den Menschen

in statu naturae purae belassen hätte, die Seele, vom Leibe getrennt, ein Leben hätte führen können, das für sie in der wichtigeren und wesentlicheren Beziehung vorzüglicher und glücklicher gewesen wäre, als das Leben in diesem irdischen, nicht verklärten Leibe. Dann wäre allerdings die Existenz des Menschen als solchen nur eine zeitliche gewesen, und die Vereinigung des Leibes mit der Seele hätte für die Seele nur die Bedeutung eines vorübergehenden Zustandes und der Vorbereitung auf ein rein geistiges Dasein gehabt.

2177. Der Tod ein übernatürliches Übel in doppelter Hinsicht.

2. In der **Wirklichkeit** aber hat Gott den Menschen mit der ursprünglichen Gerechtigkeit die immortalitas minor, das posse non mori, und zwar unter der Bedingung gegeben, daß sie durch die Bewahrung der ursprünglichen Gnade ohne Tod zur immortalitas maior übergehen sollten. Vgl. n. 727.

a. Im Hinblick auf das donum immortalitatis und die thatsächliche übernatürliche Bestimmung des Menschen ist der Tod nicht bloß ein natürliches, sondern ein der **übernatürlichen** Ordnung angehörendes **Übel**, weil er den Verlust der übernatürlichen Gabe der leiblichen Unsterblichkeit bedeutet. Daher ist er eine Folge und Strafe der Erbsünde.

b. Das Schlimmste an dem durch die Sünde eingetretenen Tode ist aber der Umstand, daß dieser erste Tod **an sich** der Eingang ist zum andern und ewigen Tode (*Apoc.* 20, 14). Seitdem daher Christus uns vom ewigen Tode befreit hat, hat auch der zeitliche Tod seinen Stachel verloren. Aber auch in dieser Beziehung ist er ein natürliches und im Hinblick auf die verlorene immortalitas minor ein der übernatürlichen Ordnung angehörendes Übel. Dasselbe hat jedoch für den Christen nicht mehr den Charakter der eigentlichen Strafe, sondern den einer genugthuenden Buße und eines Heilmittels gegen Sünde und Versuchung.

2178. Inwiefern der Tod für den Christen ein Gut und ein Glück ist.

c. Aus mehrfachen Gründen ist der Tod für den Christen sogar ein **Gut** und ein **Glück**.

α. Er ist die Befreiung von den Übeln, Gefahren und Sünden des irdischen Lebens. Hierauf kann man die Worte des Apostels anwenden: Quis me liberabit de corpore mortis huius? *Rom.* 7, 24.

β. Er ist der Eingang zur Seligkeit, zur Anschauung Gottes und zum Besitze Christi. Coarctor autem e duobus: desiderium habens dissolvi et esse cum Christo. *Phil.* 1, 23. Daher ist der Tod, auch abgesehen von der Auferstehung des Leibes, ein unermeßliches Gut, wie auch auf der anderen Seite das Leben als status viae und Bedingung des Verdienstes für den Himmel von unendlichem Werte ist. Insofern, aber auch nur insofern ist vom Standpunkte des Glaubens langes Leben eine Wohlthat und früher Tod ein Übel, beziehungsweise eine Strafe.

γ. Noch mehr ist der Tod ein Gut als der nunmehr notwendige Durchgang zur Verklärung des Leibes.

2179. Die Allgemeinheit des Todes nach Schrift, Natur der Sache und Erfahrung.

3. **Der Tod ist allgemein.**

a. Dieser Satz ergibt sich

α. **aus der heiligen Schrift.** Für das ganze Menschengeschlecht gelten die Worte Gottes an Adam: Pulvis es et in pulverem reverteris. *Gen.* 3, 19. Statutum est hominibus semel mori. *Hebr.* 9, 27. Quis est homo, qui vivet, et non videbit mortem? *Ps.* 88, 49. Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum

intravit et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt. *Rom.* 5, 12;

β. aus der Natur der Sache. Die physische Beschaffenheit des Menschen führt naturgemäß zum Tode. Tritt auch keine tödliche Krankheit ein, so erfolgt der Tod dennoch, nachdem alle Lebenskräfte aufgebraucht sind; der Mensch stirbt dann an Altersschwäche, marasmus senilis;

γ. aus der allgemeinen Erfahrung, nach der kein Mensch vom Tode verschont bleibt.

b. In Bezug auf die Ausnahmen von der in unserem Satze aufgestellten allgemeinen Regel ist zu bemerken.

2180. Henoch u. Elias. α. Henoch ist dem irdischen Leben entrückt worden, ohne zu sterben: Henoch placuit Deo et translatus est in paradisum, ut det gentibus poenitentiam. *Ecclus.* 44, 16. Fide Henoch translatus est, ne videret mortem, et non inveniebatur, quia transtulit illum Deus. *Hebr.* 11, 5. Vgl. *Gen.* 5, 24. Das nämliche gilt von Elias: Ascendit Elias per turbinem in coelum. 4 *Reg.* 2, 11. Vgl. *Ecclus.* 48, 9; *Mal.* 4, 5. Auf diese Stellen der heiligen Schrift gestützt, lehren die hl. Väter mit dem hl. Augustinus: Eliam et Henoch non dubitamus in quibus nati sunt corporibus vivere. De pecc. orig. l. 2 c. 24. Viele Väter und Theologen lehren nun im Anschluß an *Apoc.* 11, 3 sqq., Henoch und Elias seien jene zwei Zeugen, die am Ende der Welt als Bußprediger auf der Erde erscheinen und im Kampfe mit dem Antichrist getötet werden. Dieser zum Volksglauben gewordenen Auffassung gibt schon Tertullian Ausdruck, wenn er schreibt: Nec mors eorum reperta est, dilata scilicet; ceterum morituri reservantur, ut antichristum sanguine suo exstinguant. De anima c. 1. Jedoch widerspricht Hieronymus diesem Volksglauben.

2181. Die bei der zweiten Ankunft Christi lebenden Gerechten. β. Daß bei der zweiten Ankunft Christi die lebenden Gerechten nicht sterben, ist auf Grund der recipierten griechischen Lesart von 1 *Cor.* 15, 51: πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα die Meinung mancher, namentlich griechischer Väter. Auch beruft man sich hierfür auf die Darstellung der Auferstehungsscene 1 *Thess.* 4, 15 sq.: Mortui, qui in Christo sunt, resurgent primi; deinde nos, qui vivimus, qui relinquimur, simul rapiemur cum illis in nubibus obviam Christo in aëra, et sic semper cum Domino erimus. Die Mehrzahl der Väter aber und fast alle lateinischen Väter, sowie die Majorität der Theologen halten daran fest, daß alle, auch die Gerechten, am jüngsten Tage durch den Tod zur Verklärung gelangen. Am besten dürften wohl die angeführten Stellen mit jenen, welche die Allgemeinheit des Todes aussprechen, in Einklang gebracht werden, wenn nicht ein längerer Todesschlaf angenommen wird, sondern „daß bei diesen Privilegierten der Übergang vom natürlichen zum verklärten Leibesleben in einem höchst beschleunigten Prozesse, gleichsam in einem Nu, vor sich gehen werde, so daß allerdings der Tod, und unsertwegen selbst die Schrecken des Todes, auch diese Menschen ergreifen würden, so jedoch, daß an einen eigentlichen Todesschlaf . . . und an eine, Zeitdauer in Anspruch nehmende, Auflösung und Verwesung des Leibes schwerlich zu denken sein möchte“. Oswald a. a. O. S. 18. So lehrt auch der hl. Thomas: Probabilius et convenientius tenetur, quod omnes illi, qui in adventu Domini reperientur, morientur, et post modicum resurgent. S. Th. 1. 2 q. 81 a. 3 ad 1.

Wollte jemand daran festhalten, die Gerechten, welche bei der zweiten Parusie am Leben sein werden, müßten nicht durch den Tod zur Herrlichkeit eingehen, so bliebe doch der Beweis für die Existenz der Erbsünde aus der Allgemeinheit des Todes (n. 748) unanfechtbar, da der reatus mortis auch bei ihnen bestünde. Si tamen hoc verum sit, quod alii dicunt, quod illi nunquam morientur . . . . ., dicendum est . . , quod illi, etsi non moriantur, est tamen in eis reatus mortis, sed poena aufertur a Deo, qui etiam peccatorum actualium poenas condonare potest. S. Th. 1. 2. q. 81 a. 3 ad 1. 2482. Die Allgemeinheit des Todes als Beweis für die Existenz der Erbsünde.

4. Mit dem Tode endet der *status viae*, d. h. die Zeit der Prüfung und somit des Verdienstes wie der Schuld. 2483. Der Tod das Ende des status viae nach Schrift und Tradition.

Dieser Satz ist *de fide* und mit der unten zu betrachtenden Wahrheit von dem unmittelbar auf den Tod folgenden besonderen Gerichte und mit den Dogmen vom Himmel, von der Hölle und vom Fegfeuer gegeben. Er folgt aber auch

a. aus der heiligen Schrift. Si ceciderit lignum ad austrum aut ad aquilonem, in quocunque loco ceciderit, ibi erit. *Eccles.* 11, 3. Ante obitum tuum operare iustitiam, quoniam non est apud inferos invenire cibum. *Ecclus.* 14, 17. Ne verearis usque ad mortem iustificari, quoniam merces Dei manet in aeternum. *Ecclus.* 18, 22. Venit nox, quando nemo potest operari. *Joann.* 9, 4. Hierher gehören überhaupt alle Stellen, an denen das irdische Leben als Zeit der Prüfung, das Leben nach dem Tode als Zeit der Vergeltung bezeichnet wird;

b. aus den hl. Vätern. Quando istinc excessum fuerit, nullus iam poenitentiae locus est, nullus satisfactionis effectus; hic vita aut amittitur aut tenetur. *Cypr.*, Ad Demetr. 25. Nemo se speret, quod hic neglexerit, cum obierit, apud Deum promereri. *August.*, Enchir. c. 110;

c. aus folgendem Kongruenzgrunde. Der letzte Grund, weshalb mit diesem Leben die Zeit der Prüfung schließt, liegt in der freien Anordnung Gottes. Jedoch ist es im höchsten Grade kongruent, daß der Mensch nur solange verdienen kann, als er ein vollständiger Mensch ist, d. h. solange als Seele und Leib mit einander vereinigt sind. Da ferner überhaupt allen vernünftigen Geschöpfen ein bestimmtes Ziel ihres Wirkens und eine bestimmte Zeit zu ihrer Entscheidung gesetzt ist, so ist die in unserem Satze ausgesprochene Wahrheit billig und gut für den Gerechten, der so seiner Vollendung und seines Lohnes sicher ist, ferner gerecht und gut für den Sünder, der sonst immer aufs neue freveln könnte, und endlich heilsam für alle, die dadurch die für die Ewigkeit entscheidende Wichtigkeit dieses Lebens und der Todesstunde erkennen. Der entgegengesetzte Wahn von jenseitigen neuen Prüfungs- und Entwicklungszuständen dagegen entbehrt aller philosophischen und theologischen Gründe, erschüttert die ganze sittliche Ordnung und beruht auf derselben specifisch unchristlichen Anschauung, in welcher die Lehre von der Seelenwanderung ihren Ursprung hat, und die in ihrem tiefsten Grunde auf pantheistischer Weltanschauung beruht, welche wie keinen vollendeten Gott, so auch keine endliche Vollendung des Geschöpfes und nur ein ewiges Wechseln und Werden kennt. 2484. Kongruenzgrund, daß mit dem Tode die Prüfungszeit beendet ist.

Weder die Heiligen des Himmels, noch die armen Seelen im Fegfeuer können daher für sich oder für andere etwas verdienen. Die Kraft ihrer Fürbitte liegt vielmehr in ihren auf Erden gesammelten Verdiensten. So schreibt der hl. Thomas in Übereinstimmung mit fast allen Theologen: Beati non sunt in statu acquirendi secundum 2485. Die Heiligen und die armen Seelen können nicht mehr verdienen.

aliquid sui, et ideo nec sibi nec aliis merentur, quia quod impetrant modo nobis, contingit ex hoc, quod prius, dum viverent, meruerunt, ut hoc impetrarent. In 3 Sent. dist. 18 q. 1 a. 2.

§ 222. Das besondere Gericht.

Vgl. Oswald, Eschatologie S. 23 ff.

Jede Seele wird unmittelbar nach ihrem Austritt aus dieser Welt gerichtet.

2486. Das besondere Gericht. Meinungen im Altertum. I. Dies ist das besondere Gericht, iudicium *particulare*, im Gegensatz zu dem allgemeinen Gericht, iudicium *universale*, das am Ende der Welt über alle Menschen zusammen stattfindet.

Unser Satz ist sententia *certa* et *catholica*. Im Altertum lehrten allerdings nicht blos Häretiker und Chiliasten, sondern auch manche Väter über diesen Punkt unrichtige oder doch unklare Meinungen. So scheinen manche der Ansicht gewesen zu sein, erst am jüngsten Tage erfolge die Entscheidung über das Los der Seelen in der Ewigkeit; bis dahin seien sie in einer Ungewißheit an einem bestimmten Orte aufbewahrt. Vgl. Oswald, a. a. O. S. 34. Insofern diese Auffassungen wirklich das besondere Gericht leugnen und nicht etwa anders erklärt werden können, sind sie als irrtümlich zu verwerfen.

II. Unser Satz wird bewiesen

2487. Das besondere Gericht in der heiligen Schrift, der Lehre der Väter und der Kirche. 1. aus der heiligen Schrift. Facile est coram Deo in die obitus retribuere unicuique secundum vias suas. *Ecclus.* 11, 28. In fine hominis denudatio operum illius. *Ecclus.* 11, 29. Diese Stelle spricht klar von einem Gerichte und einer Vergeltung unmittelbar nach dem Tode. Darauf deutet auch *Ecclesi.* 12, 7 hin: Revertatur pulvis in terram suam, unde erat, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum. *Hebr.* 9, 27: Statutum est hominibus semel mori, post hoc autem iudicium ist minder entscheidend, da viele und angesehene katholische Exegeten und Theologen diese Stelle vom allgemeinen Gerichte verstehen.

Ganz klar wird das besondere Gericht vorausgesetzt, wenn es heißt: Mortuus est autem et dives et sepultus est in inferno *Luc.* 16, 22. Ebenso: Hodie mecum eris in paradiso. *Luc.* 23, 43. Vgl. auch, was Petrus von Judas bezeugt (*Act.* 1, 25), und die Visionen des hl. Johannes (*Apoc.* 6, 9 sqq.; 7, 9; 20, 4);

2. aus den hl. Vätern. So schreibt der hl. Augustinus: Illud, quod rectissime et valde salubriter credit (Victor), iudicari animas, cum de corporibus exierint, antequam veniant ad illud iudicium, quo eas oportet iam redditis corporibus iudicari . . . . . hoc itane tandem ipse nesciebas? Quis adversus Evangelium tanta mentis obstinatione obsurduit, ut in illo paupere, qui post mortem ablatus est in sinum Abrahae et in illo divite, cuius in inferno cruciatus exponitur, ista non audiat vel audita non credat? De anim. et eius orig. l. 2 n. 8. Mit dem hl. Augustin stimmt die weitaus größte Mehrzahl der hl. Väter überein;

3. aus der beständigen Lehre der Kirche. Der Römische Katechismus unterscheidet genau das besondere Gericht von dem allgemeinen: Primum est, cum unusquisque nostrum migrat e vita; nam statim

ad Dei tribunal sistitur ibique de omnibus iustissima quaestio habetur, quaecunque aut egerit aut dixerit aut cogitarit umquam. Atque hoc privatum iudicium vocatur. P. 1 c. 8 q. 3. Ebenso lehren alle von der Kirche gebrauchten Unterrichtsbücher einfachhin als unzweifelhafte Wahrheit das besondere Gericht, wie es seit undenklichen Zeiten notorisch allgemeiner katholischer Glaube ist. Indirekt ist diese Frage von der Kirche entschieden durch ihre Lehraussprüche über Fegfeuer, Himmel und Hölle, die wir unten sehen werden.

Anm. Gewisse Ausdrücke in liturgischen Gebeten, besonders im Offertorium der missa pro defunctis, wie: ne tradas eas in manus inimici, neque obliviscaris in finem; ne poenas inferni sustineat; mereatur evadere iudicium ultionis; ne absorbeat eas tartarus sind kein Argument dafür, daß es jenseits einen Aufschub des Gerichtes gibt oder eine Gefahr für das Heil. Diese Ausdrücke erklären sich vollkommen, wenn man bedenkt, daß im Totenofficium die ganze Lehre vom Tode und der Ewigkeit und daher wie das jüngste Gericht auch der dem besonderen Gerichte vorausgehende Tod und Todeskampf in den liturgischen Gebeten zum Ausdruck kommt; 2188. Liturgische Gebete, welche das besondere Gericht zu leugnen scheinen.

4. aus der einmütigen Lehre der Theologen;

5. aus folgendem Kongruenzgrunde. Da mit dem Tode der status viae schließt, ist es angemessen, daß auch sofort über das in diesem Zustande erworbene Verdienst oder Mißverdienst das Urteil gefällt wird. Daß die Seele zu dieser Zeit mit dem Leibe nicht verbunden ist, macht das diesem Urteil vorausgehende Gericht nicht unmöglich, zumal da die Seele mit ihrem freien Willen die Urheberin jener Akte ist, über welche das Gericht stattfindet. Auch das allgemeine Gericht hindert keineswegs das besondere. Das Verhältnis beider zu einander erklärt der hl. Thomas in folgender Weise: Quilibet homo est singularis quaedam persona et est pars totius generis humani; unde et duplex ei iudicium debetur: unum singulare, quod de eo fiet post mortem, quando recipiet iuxta ea, quae in corpore gessit, quamvis non totaliter, quia non quoad corpus, sed quoad animam tantum; aliud iudicium debet esse de eo, secundum quod est pars totius humani generis. S. Th. Suppl. q. 88 a. 1 ad 1. 2189. Kongruenz des besonderen Gerichts.

III. Was die Umstände des besonderen Gerichtes im einzelnen betrifft, so ist hierüber weder in den Quellen des Glaubens genügend klarer Aufschluß enthalten, noch hat die Kirche sich ausgesprochen. Aus theologischen Gründen lassen sich folgende Meinungen aufstellen, welche von den Theologen gewöhnlich verteidigt werden.

1. Das besondere Gericht findet statt im ersten Momente der vollständigen Scheidung der Seele vom Leibe: nicht früher, weil dann der status viae noch nicht vollendet, nicht später, weil in statu termini auch die Entscheidung eingetreten und für einen Aufschub derselben oder einen Mittelzustand kein theologischer und kein vernünftiger Grund zu finden ist. 2190. Das besondere Gericht findet im Augenblick des Todes und in instanti statt.

2. Das besondere Gericht geschieht *in instanti*, durch eine sofortige Offenbarung des Gewissenszustandes und demgemäß der Zuteilung der Vergeltung. Wenn daher das Gericht als eine Gerichtsverhandlung geschildert wird, so wird eben das, was in instanti sich vollzieht, als ein in verschiedenen Momenten verlaufender Prozeß für unser Denken und unsere Einbildungskraft dargestellt.

Fragt man, wie es sich mit den von den Toten Erweckten verhält, so nimmt man entweder an, daß in diesen Fällen wegen der von Gott beschlossenen Wiedererweckung das Gericht und der status termini suspendiert wurden, worauf manche Theologen die 2191. Das besondere Gericht und die von den Toten Erweckte. Sterbende.

Stellen puella *dormit* (*Matth.* 9, 24) und Lazarus *dormit* (*Joann.* 11, 11) beziehen, oder daß die auferweckten Gerechten in gratia konfirmiert waren.

Wenn Sterbende ihr Gericht kund thaten, so geschah dies entweder durch eine natürliche Ahnung oder eine prophetische Offenbarung. Desgleichen war es nur revelatorisch, wenn es Fälle gegeben haben soll, in denen Abgestorbene ihr Gericht als eben vor sich gehend verkündeten. Selbstverständlich können derartige historische Nachrichten keinen dogmatischen Wert und Einfluß in Anspruch nehmen.

2492. Ob Christus auch als Mensch das besondere Gericht abhält.

3. Ob Christus nur als **Gott** und vermöge der Appropriation oder als **Mensch** das besondere Gericht hält, ist eine viel umstrittene Frage. Der hl. Thomas scheint sich an mehreren Stellen unter Berufung auf den hl. Augustin für die erstere Ansicht auszusprechen. Für letztere Ansicht, für die wohl auch die größere Anzahl der neueren Theologen eintritt, beruft man sich besonders darauf, daß Schrift, Tradition und Theologen Christus pure et simpliciter als Richter bezeichnen. Allein das ist eben die Frage, ob diese Aussprüche nicht ausschließlich von dem **letzten** Gerichte gelten. Als eine Schwierigkeit gegen die letztere Meinung wird besonders angeführt, daß das besondere Gericht auch vor der Menschwerdung Christi beständig statt gefunden, weshalb wenigstens für die vorchristliche Zeit eine Ausnahme gemacht werden müsse.

2493. Ort des besonderen Gerichtes.

4. Auf die Frage, **wo** das Gericht stattfindet, ist die größte Zahl der Theologen der Meinung: wie im Momente, so auch am **Orte des vollendeten Todes**. Jedenfalls sprechen überwiegende Gründe dagegen, daß die Seele im Himmel oder in der Hölle oder im Fegfeuer gerichtet wird; denn die Übertragung der Seele an diese Orte gehört bereits zur Vollziehung des Urteils. Auch ist nicht anzunehmen, daß Christus seiner Menschheit nach zu jeder Seele, die gerichtet wird, herabsteigt. Ob und wie die Seele Christum im besonderen Gerichte sieht, ist gleichfalls bestritten. Folgt man der Meinung, daß das Gericht einfach durch die Erleuchtung des Gewissens, verbunden mit der Vollziehung der Strafe geschieht, so fallen alle diese Fragen weg.

2494. Fünf Aufenthaltsorte der abgeschiedenen Seelen.

Scholion 1. Die Theologen pflegen fünf **Aufenthaltsorte** der abgeschiedenen Seelen, *receptacula* animarum, zu unterscheiden, nämlich

1. den *limbus patrum* oder die **Vorhölle**, d. h. den Ort, an dem die **vollkommen reinen Seelen** des Alten Testamentes die Erlösung erwarteten, ohne die sie zur Anschauung Gottes nicht eingehen konnten. Die Existenz des limbus patrum bis zur Himmelfahrt Christi ist die Voraussetzung des Dogmas vom descensus Christi ad inferos (n. 1150 ff.) und wird auch ausdrücklich in der heiligen Schrift gelehrt. Vgl. *Luc.* 16, 22; *Hebr.* 9, 8; 1 *Petr.* 3, 19 sq. u. s. w.

Der limbus patrum wird auch *sinus Abrahae* genannt, da er der Ort der **Ruhe** und des **Friedens** war, während ihm der Name *inferi* zukommt, insofern er ein Ort der **Sehnsucht** und der **Verbannung** und daher der Trauer war. Deshalb konnte Jakob klagen: Descendam ad filium meum lugens in infernum. *Gen.* 37, 35. Daraus erklärt es sich auch, daß im Neuen Testament und im kirchlichen Sprachgebrauch nunmehr der Ausdruck *sinus Abrahae* von dem Himmel gebraucht wird, aber niemals die Bezeichnung *inferi*;

2. den *limbus puerorum*, d. h. den Aufenthaltsort der in der Erbsünde sterbenden Kinder. Vgl. n. 802 ff.;

3. das *purgatorium* oder **Fegfeuer**. Vgl. n. 2538 ff.;

4. die **Hölle**. Vgl. n. 2503 ff.;

5. den **Himmel**. Vgl. n. 2571 ff.

Den Grund dieser fünffachen Unterscheidung gibt der hl. Thomas mit einfachen Worten an: Anima . . . . post mortem vel est in statu recipiendi finale praemium, vel est in statu, quo impeditur ab illo. Si autem est in statu recipiendi finalem retributionem, hoc est dupliciter: vel quantum ad bonum, et sic est paradisus, vel quantum ad malum, et sic ratione actualis culpae est infernus, ratione autem originalis est limbus puerorum. Si vero est in statu, quo impeditur a finali retributione consequenda, vel hoc est propter defectum personae, et sic est purgatorium, in quo detinentur animae, ne statim praemium consequantur, propter peccata, quae commiserunt; vel propter defectum naturae, et sic est limbus patrum, in quo detinebantur patres a consecutione gloriae propter reatum humanae naturae, qui nondum poterat expiari. S. Th. Suppl. q. 69 a. 7.

Scholion II. Über die Zeit des Eintrittes der visio beatifica ist folgendes zu bemerken.

2495 Die Chiliasten u. manche Väter über die Zeit des Eintritts der visio beatifica.

1. Die häretischen Chiliasten, später Calvin, Luther und eine große Zahl älterer und neuerer protestantischer Theologen lehrten, die Seelen der Heiligen gelangten erst am jüngsten Tage zur Anschauung Gottes. Auch nicht wenige Väter und Kirchenschriftsteller traten für diesen Irrtum ein oder begünstigten denselben durch unklare Äußerungen.

Allein die große Mehrzahl der Väter und darunter auch diejenigen, welche an manchen Stellen der gegenteiligen Ansicht das Wort reden, sprechen sich mit überwiegender Autorität für die sofortige visio beatifica aus. Daher hat man auch vielfach versucht, die entgegenstehenden Stellen nicht von der Seligkeit schlechthin, sondern von der Vollendung derselben am jüngsten Tage zu interpretieren. Jedenfalls aber steht die Thatsache fest, daß nicht jene Meinung, sondern die Überzeugung, daß die Heiligen unmittelbar nach ihrem Tode zur Anschauung Gottes gelangen, der in der Kirche feststehende Glaube ist.

2496. Die schismatischen Griechen seit Photius.

Bei den schismatischen Griechen scheint seit Photius die entgegenstehende Meinung sehr viele Anhänger gehabt zu haben. In dem Unionsdekrete des Konzils von Florenz heißt es darum: Credimus illorum animas, qui post baptisma susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam animas, quae post contractam peccati maculam . . . . . sunt purgatae, in coelum *mox* recipi et intueri clare ipsum Deum unum et trinum, sicuti est.

2497. Johannes XXII. und der Chiliasmus.

Als Johann XXII. in einer Predigt die theologische Meinung aufstellte, daß die Seelen der Gerechten unmittelbar nach dem Tode nur die verklärte heilige Menschheit Christi und erst am jüngsten Tage Gott schauten, fand er allgemeinen Widerspruch. Diese Behauptung stellte der Papst jedoch nur als Theologe auf, gab niemals hierüber eine Entscheidung ex cathedra, wie er selbst und die Pariser Universität wiederholt bezeugen, und bekannte, wie Benedikt XII. und zwei Zeitgenossen erklären, auf seinem Sterbebette die wahre Lehre.

Daß Johann XXII. nie seine kirchliche Autorität für diese Meinung einsetzte, geht übrigens schon zur Genüge daraus hervor, daß sein Nachfolger Benedikt XII. durch die Konstitution *Benedictus Deus* (1336) die entgegenstehende Lehre ohne weiteres auctoritate apostolica definierte: Definimus, quod animae sanctorum omnium . . . . . ac puerorum, ... cum fuerint baptizati, ante usum liberi arbitrii decedentium, mox post mortem suam . . . . vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente, quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur, necnon quod ex tali visione et fruitione . . . . sunt vere beatae et habent vitam et requiem aeternam . . . . . ac quod visio huiusmodi divinae essentiae eiusque fruitio actus fidei et spei

in eis evacuant . . . quodque, postquam inchoata fuerit vel erit talis intuitiva ac facialis visio et fruitio in iisdem, eadem visio et fruitio sine aliqua intercisione seu evacuatione praedictae visionis et fruitionis continuata extitit et continuabitur usque ad finale iudicium et ex tunc usque in sempiternum.

Von Benedikt XII. an war unser Dogma die öffentliche und allgemeine Lehre der Kirche, sowie aller späteren Theologen ohne Ausnahme.

2. Der Beweis unseres Dogmas ergibt sich, abgesehen von dem, was über die Kontroverse und früher über die Existenz des besonderen Gerichtes gesagt wurde,

2498. Die heilige Schrift lehrt den sofortigen Eintritt der visio beatifica.

a. aus der heiligen Schrift. Die letzten Reden Jesu weisen unzweideutig darauf hin, daß die Jünger bald, also nach ihrem Tode, zu Christus kommen und Gott schauen werden. Wenn Christus sagt: Pater, quos dedisti mihi, volo ut ubi ego sum et illi sint mecum, ut videant claritatem meam (*Joann.* 17, 24), so kann dies doch offenbar nur von der Herrlichkeit Christi und zwar von der göttlichen verstanden werden. Daher auch der Wunsch des Apostels: Mihi vivere Christus est et mori lucrum. Quod si vivere in carne hic mihi fructus operis est, et quid eligam ignoro. Coarctor autem e duobus: desiderium habens dissolvi et esse cum Christo, multo magis melius; permanere autem in carne necessarium propter vos. *Phil.* 1, 21 sqq. Hierher gehören auch die Worte des nämlichen Apostels: Scimus enim, quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus, domum non manufactam, aeternam in coelis. 2 *Cor.* 5, 1. Können diese Worte von der Auferstehung des Leibes verstanden werden, so ist im folgenden unsere Lehre klar ausgesprochen: Audentes igitur semper, scientes quoniam dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino (per fidem enim ambulamus, et non per speciem): audemus autem et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore et praesentes esse ad Dominum. 2 *Cor.* 5, 6 sqq. Hier verkündet der Apostel bestimmt, daß mit dem irdischen Leben die Zeit endet, wo wir, fern von Gott und in der Fremde, ihn nur wie in einem Spiegel schauen, daß aber jenseits sofort die göttliche Anschauung beginnt, wie denn überhaupt im Neuen Testamente das irdische Leben, in dem wir Gott nicht schauen, einfach dem anderen Leben, wo wir Gott schauen, und wo mithin Glaube und Hoffnung aufhören werden, entgegengestellt wird.

So erscheinen auch in der Apokalypse die Heiligen, besonders die Martyrer, überall als vor dem Throne Gottes stehend: Stantes ante thronum et in conspectu Agni, amicti stolis albis . . . . Sunt ante thronum Dei et serviunt ei die ac nocte. *Apoc.* 7, 9. 15. Vgl. auch die Schriftstellen n. 2487;

2499. Die Mehrheit der Väter lehrt den sofortigen Eintritt; ebenso der Glaube der Kirche.

b. aus den hl. Vätern, die, wie schon erwähnt, in ihrer Mehrzahl überall, wo sie aus dem allgemeinen katholischen Bewußtsein sprechen, unser Dogma lehren. So heißt es beim hl. Cyprian: Quanta est dignitas et quanta securitas . . . . claudere in momento oculos, quibus homines videbantur et mundus, et aperire eosdem statim, ut Deus videatur et Christus. Exhort. ad martyr. Der hl. Gregor von Nazianz sagt von seinem Freunde Basilius, derselbe stehe jetzt vor dem Throne Gottes und bringe dort das Opfer dar, das die Priester und Gläubigen hienieden feierten (Orat. 20). Gregor von Nyssa aber

sagt in seiner Leichenrede auf Pulcheria, sie sei „hinübergenommen von einem Reich ins andere. Wie schön das Auge, das Gott anschauet! Dem irdischen Boden ist die Pflanze entrissen, um im Paradiese wieder eingepflanzt zu werden." Hierher gehören auch die vielen Aussprüche der Väter, Christus habe in seiner Himmelfahrt die Seelen der Väter mit sich in die himmlische Herrlichkeit genommen;

c. aus dem in der Liturgie sich aussprechenden allgemeinen und öffentlichen Glauben der Kirche und der Christenheit;

d. aus folgenden *rationes theologicae.*

2500. Nach Beendigung des status viae die visio beatifica hinauszuschieben, ist unbegründet.

α. Mit dem Tode ist der status viae vollendet; aber weder in der Vernunft, noch im Glauben ist ein Grund zu finden, weshalb nicht Lohn und Strafe, soweit solches möglich, also vorläufig bloß der Seele nach, sofort eintreten sollten. Ja es ist ein Widerspruch mit der christlichen Lehre, außer dem Fegfeuer noch einen anderen Ort als Zwischenzustand zwischen dem status viae und dem status termini anzunehmen. Ist aber die Seele in den status termini eingetreten, so ist sie auch an dem Ziele angelangt, das sie verdient hat. Sicut in corporibus est gravitas vel levitas, qua feruntur ad suum locum, qui est finis motus ipsorum, ita etiam est in animabus meritum vel demeritum, quibus perveniunt animae ad praemium vel ad poenam, quae sunt fines actionum ipsarum. Unde sicut corpus per gravitatem vel levitatem statim fertur in locum suum, nisi prohibeatur, ita animae soluto vinculo carnis . . . . statim praemium consequuntur vel poenam, nisi aliquid impediat; sicut interdum impedit consecutionem praemii veniale peccatum, quod prius purgari oportet. S. Th. Suppl. q. 69 a. 2. Der hl. Thomas fügt noch bei, dies bezeugten Schrift und Väter, so daß es häretisch sei, das Gegenteil zu behaupten.

2501. Himmelfahrt Christi und sofortiger Beginn der Höllenstrafen beweisen den sofortigen Beginn der visio beatifica.

β. Es ist ebensowenig ein Grund vorhanden, weshalb den Seelen wenigstens die Anschauung vorenthalten bleiben sollte, nachdem Christus den Himmel eröffnet hat.

γ. Von einigen Äußerungen abgesehen, sind alle Väter und Theologen über den sofortigen Eintritt der Höllenstrafen einverstanden; wenn aber die Strafgerechtigkeit nicht zögert, wie sollte dann die lohnende Gerechtigkeit und die göttliche Liebe zögern?

2502. Fegfeuer und Heiligenverehrung als Beweise für den sofortigen Eintritt der visio beatifica.

δ. Die wesentliche Strafe des Fegfeuers besteht in dem Ausschluß von der göttlichen Anschauung; nach jener Meinung aber würde die ganz reinen Seelen dasselbe Los treffen.

ε. Die Kirche feiert den Todestag der Heiligen als Freudentag und als Tag ihres ewigen Triumphes; sie erweist ihnen eine Verehrung, die mit der Glorie wenigstens in Verbindung steht, und wie sie weder den armen Seelen im Fegfeuer erwiesen wird, noch im Alten Testamente den Vätern zu teil ward.

Das Argument, Christus sei unser Vorbild; seine Seele aber sei in die Unterwelt hinabgestiegen und erst nach der Auferstehung in den Himmel eingegangen, ist ohne allen Wert. Christus ist nämlich in die Unterwelt hinabgestiegen, nicht um uns dort, wie dies vom Himmel gesagt ist, Wohnungen zu bereiten, sondern um die Seelen der Väter zu erlösen.

§ 223. Die Hölle.

Vgl. Oswald, Eschatologie S. 57 ff.

2503 Existenz der Hölle nach Schrift und Tradition.

1. Es gibt eine Hölle, d. h. einen Ort, an dem die abgefallenen Engel und die im Stande der Ungnade sterbenden Menschen ewige Strafen erleiden. Dieser Glaubenssatz ergibt sich

1. aus der heiligen Schrift. Das Alte Testament bezeichnet den Aufenthaltsort der Sünder nach diesem Leben als einen Ort der Finsternis, Trauer, Schmach, der Qualen, wo der Wurm nicht stirbt und das Feuer nicht erlischt (*Jud.* 16, 21; *Job* 10, 21; *Sap.* 4, 19; *Is.* 33, 14; 66, 24). Auch das Neue Testament spricht häufig von dem ewigen Feuer, dem Feuerofen, wo Heulen und Zähneknirschen ist (*Matth.* 5, 22; 10, 28; 13, 42; 25, 41; *Marc.* 9, 43; *Luc.* 16, 28 u. s. w.). Die Existenz der Hölle ist übrigens in der heiligen Schrift so klar ausgesprochen, daß nur der Unglaube dieselbe leugnen kann;

2. aus den hl. Vätern. Ne quis forte idem dicat, quod ii, qui existimantur philosophi, strepitus inanes esse ac terricula, quae de improborum in igne aeterno cruciatibus dicimus, ac nostram eo spectare sententiam, ut virtutem homines metu conducti colant, non propter ipsius pulchritudinem, nec quia illis placet; paucis respondebo, nisi ita res se habeat, vel Deum non esse, vel, si sit, nullam hominum curam gerere, nec quidquam esse virtutem et vitium, et inique a legum latoribus puniri, qui praeclara instituta transgrediuntur. *Justin.*, Apol. 2 n. 9. Andere Väterstellen werden wir weiter unten sehen. Vgl. auch *Ignat.*, Ad Ephes. n. 16; *Iren.*, Adv. haer. l. 2 c. 28; *Aug.*, De civ. Dei l. 21 c. 23;

3. aus den Lehraussprüchen der Kirche. Das Athanasianische Glaubensbekenntnis: Qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam, qui vero mala in ignem aeternum. Innocenz III. lehrt: Poena originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus. Das Konzil von Florenz aber erklärt: Illorum autem animas, qui in actuali mortali peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas. Decr. union. Vgl. auch die Konstitution Benedikts XII. *Benedictus Deus* (*Denzinger*, Ench. n. 456);

2504. In der Existenz der Hölle stimmt das Menschengeschlecht überein.

4. aus der Übereinstimmung des Menschengeschlechtes. Die Existenz der Hölle ist dem menschlichen Bewußtsein und Gewissen so tief eingeprägt, daß man diesen Glaubenssatz bei allen Völkern aller Zeiten findet, und derselbe ist im Christentum so fest begründet, daß unter allen Irrlehren, die seit Jahrhunderten in der Kirche aufgetaucht sind, kaum eine daran gedacht hat, das Dasein der Hölle zu leugnen. Vgl. Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechtes. S. 410 ff.; Knabenbauer, Das Zeugnis des Menschengeschlechts für die Unsterblichkeit der Seele;

2505. Die Existenz der Hölle als Vernunftwahrheit.

5. aus der Vernunft. Gott ist unendlich heilig und muß daher die Sünde hassen; er haßte aber die Sünde nicht und wäre nicht heilig, wenn er die unbußfertig sterbenden Sünder nicht bestrafte. Die unendliche Weisheit des Gesetzgebers straft die Übertreter seiner Gesetze; da diese Strafe sehr häufig in diesem Leben nicht erfolgt, muß sie den Ungehorsamen im Jenseits zu teil werden. Und wo bliebe die Gerechtig-

keit Gottes, wenn es keine Hölle gäbe, da hienieden soviele Sünden unbestraft bleiben? Hinc multi, qui peccaverunt, abierunt impune; multi, qui cum virtute vixerant, tum demum abierunt, cum sexcentas subiissent calamitates. Ergo si iustus Deus, ubinam his quidem praemia, illis vero supplicia tribuet, si non est gehenna? *Chrysost.*, In Ep. ad Phil. Hom. 6 n. 6. Vgl. *S. Thom.*, C. gent. l. 3 c. 141.

Anm. Bezüglich des Ortes der Hölle haben die Theologen verschiedene Meinungen 2506. Ort der Hölle.
ausgesprochen. Das hebräische Wort Scheol, d. h. die Unterwelt überhaupt, bezeichnet einen unterirdischen Ort. Daß die Hölle ein solcher Ort ist, wird an vielen Stellen der heiligen Schrift angedeutet, z. B. *Num.* 16, 31; *Ecclus.* 24, 45; *Matth.* 12, 40; *Ephes.* 4, 9; *Apoc.* 5, 3 u. s. w., und ist die gewöhnliche Meinung der Väter und Theologen. Mit Recht hält der hl. Chrysostomus diese Frage für bloßen Vorwitz und ermahnt: Ne quaeramus, ubi sit gehenna, sed quomodo eam effugiamus. In Epist. ad Rom. Hom. 31 n. 5.

II. In Bezug auf die Art und Weise, sowie die Schwere der Höllenstrafen sind folgende Punkte zu beachten.

1. Die heilige Schrift und die Väter schildern dieselben so, daß sie 2507. Die Qualen der Hölle nach Schrift und Tradition das schrecklichste, was es gibt.
alle Qualen dieses Lebens an Schwere und Furchtbarkeit übertreffen. Die Hölle wird nämlich in der heiligen Schrift bezeichnet als locus tormentorum (*Luc.* 16, 28), gehenna ignis (*Matth.* 5, 22), caminus ignis (*Matth.* 13, 42), stagnum ignis (*Apoc.* 19, 20), torrens sulphuris (*Is.* 30, 33), ignis inextinguibilis, ubi vermis eorum non moritur et ignis non extinguitur (*Marc.* 9, 42 sq.), supplicium aeternum (*Matth.* 25, 46), tenebrae exteriores; ibi erit fletus et stridor dentium (*Matth.* 8, 12), stagnum ardens igne et sulphure, quod es mors secunda (*Apoc.* 21, 8). In gleicher Weise beschreiben die hl. Väter die Strafen der Hölle als das schrecklichste, was der menschliche Geist zu denken vermag.

2. Näherhin unterscheidet man nach der heiligen Schrift und den Vätern die poena *damni* und die poena *sensus*.

a. Die poena *damni*, die Strafe des Verlustes, entspringt aus 2508. Die poena damni; ihre Natur; ihre Existenz; ihre Schwere.
dem Gedanken an den Verlust des höchsten Gutes. Die Verdammten sehen sich nämlich für ewig ausgeschlossen von der Anschauung Gottes, die das einzige und höchste Gut für die vernünftigen Kreaturen ist; ferner sind sie ausgeschlossen von der Gemeinschaft der Engel und Heiligen, die im Himmel triumphieren, und endlich beraubt jeder Hoffnung eines Ersatzes für diesen Verlust.

Die poena damni ist klar ausgesprochen in den Worten des Richters: discedite a me, maledicti. *Matth.* 25, 41. Ferner beziehen sich auf diese Strafe folgende Stellen: Nescio vos. *Matth.* 25, 12; Nescio vos, unde sitis; discedite a me omnes operarii iniquitatis. *Luc.* 13, 27; An nescitis, quia iniqui regnum Dei non possidebunt? 1 *Cor.* 6, 9; Qui poenas dabunt in interitu aeternas a facie Domini et a gloria virtutis eius. 2 *Thess.* 1, 9.

Alle Väter und Theologen stimmen darin überein, daß der Verlust Gottes, das Ausgeschlossensein von seiner Anschauung der höchste Schmerz in der Hölle und der Gipfel der Pein, die Hölle in der Hölle ist. Gerade dieses Bewußtsein, ewig außer Gott und damit außer allem Guten und innerhalb aller Übel sein zu müssen, und zwar aus eigener Schuld, muß in der That die Seele auf schreckliche Weise quälen.

b. Die poena *sensus*, die Strafe der Empfindung, besteht in 2509. Die poena sensus.
den inneren und äußeren Qualen, welche die Verdammten zu erleiden haben.

Sie wird auch positive Strafe genannt, weil sie nach positivem göttlichem Gesetze verhängt wird, während die poena damni eine naturgemäße Folge der Todsünde ist. Poena *sensus* aber heißt sie, weil sie sinnlichen Schmerz hervorruft und besonders, weil ihre Ursache ein sinnfälliger Gegenstand ist. Worin nun näherhin diese Strafe besteht, läßt sich mit Gewißheit nicht bestimmen, da die Offenbarung nicht so sehr die Natur der Strafen, als vielmehr deren Größe auszudrücken bezweckt, indem sie zur Beschreibung derselben alles anführt, was von Menschen nur irgendwie Schreckliches und Schmerzliches erdacht werden kann. Unter den Strafen der Sinne werden besonders hervorgehoben das Feuer, der Wurm des Gewissens, die Finsternis und die Gesellschaft der Verdammten. Ausgesprochen finden wir dieselben in den oben (n. 2503) angeführten Stellen der heiligen Schrift.

2510 Doppelte Strafe — doppelter Charakter der Todsünde.

c. Die doppelte Strafe der Sünde entspricht dem doppelten Charakter jeder Todsünde: die poena damni der aversio a Deo, die poena sensus der conversio ad creaturam. In peccato duo sunt, quorum unum est aversio ab incommutabili bono, quod est infinitum, unde ex hac parte peccatum est infinitum; aliud, quod est in peccato, est inordinata conversio ad commutabile bonum, et ex hac parte peccatum est finitum . . . . . Ex parte igitur aversionis respondet peccato poena damni, quae etiam est infinita . . . . ex parte autem inordinatae conversionis respondet ei poena sensus, quae etiam est finita. S. Th. 1. 2 q. 87 a. 4. Vgl. S. c. gent. l. 3 c. 144 sq.

2511. Das Feuer der Hölle. Origenes, Calvin, Catharinus; sententia communis.

3. Unter den Strafen der Sinne nimmt das Feuer die erste Stelle ein. Hier erhebt sich nun die Frage, ob dieses Feuer ein wirkliches, eigentliches und materielles Feuer, ignis *verus* et *proprius*, oder nur ein Bild des heftigsten Schmerzes ist, ignis *metaphoricus*.

a. Origenes, Calvin, Ambrosius Catharinus u. a. faßten das Feuer der Hölle als bildliche Bezeichnung des großen Schmerzes und insbesondere der Gewissensqual der Verdammten auf. Die sententia communis dagegen versteht unter dem Höllenfeuer ein wirkliches Feuer. Die Kirche hat sich über diese Frage nicht ausgesprochen; aber die sententia communis ist so fest in das gläubige Bewußtsein des Volkes übergegangen, daß es temerär wäre, die gegenteilige Ansicht zu verteidigen, die von den Theologen als error oder als errori proxima bezeichnet wird.

2512. Die Natur des höllischen Feuers nach der heiligen Schrift;

b. Daß das Feuer der Hölle ein wahres und eigentliches Feuer ist, wird bewiesen

α. aus der heiligen Schrift, welche sehr häufig vom Feuer der Hölle redet, ohne in irgend einer Weise anzudeuten, dieser Ausdruck sei metaphorisch zu verstehen. Da aber auch ein zwingender Grund zur bildlichen Auslegung nicht vorliegt, so ist diese Bezeichnung der Höllenqual sensu *proprio* zu erklären. Geradezu entscheidend sind aber die Worte des Richterspruches: Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius. *Matth.* 25, 41. Ein Richter bedient sich im Urteilspruch aber nicht metaphorischer Ausdrücke, sondern jedes Wort des Urteils muß im eigentlichen Sinne verstanden werden. Das Feuer kann hier um so weniger als Gewissensqual oder Verzweiflung aufgefaßt werden, als die Ausdrücke *discedite* und *qui paratus est diabolo et angelis eius* bei dieser Interpretation ganz sinnlos wären.

Für die bildliche Erklärung des Feuers beruft man sich auf *Marc.* 9, 43: Ubi vermis eorum non moritur et ignis non exstinguitur. Vermis, so wird argumentiert, ist gewiß im bildlichen Sinne zu verstehen und demnach auch ignis. Allerdings bezeichnet vermis metaphorisch die Gewissensqual; aber schon um deswillen darf ignis nicht auch in bildlichem Sinne als Gewissensqual interpretiert werden, da sonst eine ganz unbegründete Tautologie vorläge. Abgesehen von den vielen Parallelstellen, an denen ignis im eigentlichen Sinne aufgefaßt werden muß, ergibt sich die Haltlosigkeit der gegnerischen Interpretation auch aus dem Kontexte: Ire in gehennam, in ignem inextinguibilem, *ubi* vermis *eorum* non moritur et ignis non exstinguitur. Vermis und ignis werden hier genau auseinandergehalten. Der Wurm erscheint als etwas den Verdammten Innerliches, während das Feuer etwas Äußerliches, der Aufenthaltsort (ubi) derselben ist;

β. aus den hl. Vätern. Dieselben bezeichnen das Feuer der Hölle als ein wahres und eigentliches Feuer und vergleichen es wiederholt mit dem irdischen Feuer, mit dem Feuer über Sodoma und Gomorrha, mit dem Feuer der feuerspeienden Berge u. s. w. Einen sehr ausführlichen Beweis aus den Vätern s. Katholik 1878. II S. 486 ff. Hier genügt es, die Worte des hl. Ephrem anzuführen, in denen er die Unterschiede des irdischen und höllischen Feuers schön zusammenfaßt: Debent omnes fateri et credere, saeculi videlicet illius ignem hoc nostro longe esse atrociorem. Nam ut iste maxime efficax sit, nitet tamen et splendet; ille vero, cum vehementissime ferveat et acerrime urat, horrendis tamen involvitur tenebris et noctem affert teterrimam. Iste obvium nutrimentum usque eo depascitur, donec absumpserit; si quid autem contrarium inciderit, exstinguitur, cessat et evanescit. Contra ille ignis nunquam restinguendus non absumit, quos torquet miseros; nec enim absumere iussus est, sed tantum urere ac torquere. Ignis iste coquit cibos et esui aptos reddit et algorem expellit. Ille suis flammis praeter tenebras etiam dentium stridorem miscet, sontes tenebrosus depascitur, depopulatur, desolat atque torquet, ut expers lucis sic etiam finis. Scriptum est enim ignem fore sempiternum. Serm. exeg. Ed. syriac. latin. II p. 354; nach den Vätern;

γ. aus dem Konsens der Theologen. Certa et catholica sententia est, ignem inferni verum ac proprium ignem corporeum esse; hic est communis consensus scholasticorum omnium, imo est communis sensus Ecclesiae et catholicorum. *Suarez,* De Angelis l. 8 c. 12. Daher wurde auch von der Pönitentiarie auf die Anfrage: An poenitentes, qui in inferno solum ignem metaphoricum, non autem realem agnoscunt, absolvendi sint, am 30. April 1890 die Antwort gegeben: Huiusmodi poenitentes diligenter instruendos esse et pertinaces non esse absolvendos. nach den Theologen.

c. Fragt man aber, wie pure Geister und abgeschiedene Seelen auch materielles Feuer leiden, so begegnen wir verschiedenen Antworten.

α. Die Thomisten stellen zunächst fest, daß die gefallenen Engel, wie auch die abgeschiedenen Seelen nicht in Weise der Körper, also nicht sinnlich leiden. Da dieselben nämlich zwar virtualiter, in keiner Weise aber actualiter sensitiv sind, können sie vom Feuer nur leiden in ihrer Erkenntnis und in ihrem Willen. Daß aber ein Geist durch Körperliches afficiert wird, ist offenbar nicht an sich, sondern nur insofern möglich, als er mit einem Körper in Verbindung und in Vereinigung tritt. Nun ist es aber evident, daß die Verbindung des Leibes mit der Seele, wie sie im Menschen stattfindet, nicht die einzig mögliche, sondern daß eine solche Ver- 2513. Die Thomisten über die Wirkungsweise des höllischen Feuers.

bindung auch in anderer Weise möglich ist, nämlich so, daß der Geist zu einer körperlichen Sphäre in einem besonderen Verhältnis steht und an einen körperlichen Ort gebunden ist. Dicendum, quod corpus in spiritum naturaliter agere non potest, nec ei aliquo modo obesse vel ipsum gravare, nisi secundum quod aliquo modo corpori unitur . . . Spiritus autem corpori unitur dupliciter: uno modo ut forma materiae, ut ex eis fiat unum simpliciter, et sic spiritus unitur corpori et vivificat corpus et a corpore aliqualiter aggravatur; sic autem spiritus hominis vel daemonis igni corporeo non unitur; alio modo sicut movens mobili, vel sicut locatum loco eo modo, quo incorporalia sunt in loco, et secundum hoc spiritus incorporei creati loco definiuntur, ita in uno loco existentes quod non in alio. S. Th. Suppl. q. 70 a. 3.

2514. Wesen des Höllenfeuers nach den Thomisten in dem Gefangensein.

Die Qual der Hölle besteht also nach den Thomisten für die Seelen darin, daß sie in dem Orte der Verdammnis und dem Feuer nicht bloß sind, sondern daran gebunden und in ihm festgehalten sind und sich nicht von ihm wegbegeben können, wie solches an und für sich in dem natürlichen Vermögen des Geistes liegt. Sie sind also in dem feurigen Gefängnis. Quamvis autem res corporea ex sua natura habeat, quod spiritum incorporeum loco definiat, non tamen ex sua natura habet quod spiritum incorporeum loco definitum detineat, ut ita alligetur illi loco, quod ad alia divertere non possit; cum spiritus non sit ita in loco naturaliter, quod loco subdatur. Sed hoc superadditur igni corporeo, in quantum instrumentum est divinae iustitiae vindicantis, quod sic detinet spiritum; et ita efficitur ei poenalis, retardans eum ab executione propriae voluntatis, ne scilicet possit operari ubi vult, secundum quod vult. L. c.

2515. Soto, Toletus, Lessius über die Wirkungsweise des Höllenfeuers.

3. Andere hervorragende Theologen, wie Soto, Toletus, Lessius lehren, das Feuer der Hölle bewirke in den Seelen der Verdammten durch die Allmacht Gottes den nämlichen Schmerz, den es in der mit dem Leibe verbundenen Seele bewirkt. Si ignis naturaliter per suum calorem potest affligere spiritum hominis mediante corpore, cur idem ignis ut instrumentum Dei non poterit affligere eundem spiritum sine ullo corpore medio? Corpus enim solum se habet ut medium, per quod immediate calor spiritui applicatur, ut eius praesentia vi sentiendi percipiatur. Deus autem non eget aliquo medio, sed facile omnem medii effectum et defectum supplere potest. *Lessius*, De perfect. div. l. 13 c. 30.

2516. Verschiedene Grade der Höllenstrafen.

4. Obgleich das Los aller Verdammten das schrecklichste und die Strafe derselben die furchtbarste ist, so gibt es doch verschiedene Stufen und Grade der Strafen, entsprechend der verschiedenen Bosheit und Schuld. Dies wird klar ausgesprochen in der heiligen Schrift: Deus reddet unicuique secundum opera eius. *Rom.* 2, 6. Tolerabilius erit terrae Sodomorum et Gomorrhaeorum in die iudicii quam illi civitati. *Matth.* 10, 15. Vgl. *Matth.* 11, 20 sqq.; *Luc.* 12, 48; *Apoc.* 18, 6 u. s. w. So fordert es auch die göttliche Gerechtigkeit, daß die Strafe im rechten Verhältnis zur Schuld steht. Wie könnte einen, der wegen der einen oder anderen Todsünde in der Hölle ist, ganz dieselbe Strafe treffen, wie den größten Verbrecher? Daher haben auch die hl

Väter die Höllenstrafen immer so aufgefaßt. Sicut in domo Patris mansiones multae sunt pro diversitate virtutis, sic damnatos diverso supplicio gehennae ignibus subicit disparitas criminis. *Gregor. M.*, Mor. l. 9 c. 47. Sicut in hoc mundo sub uno sole multi existunt nec tamen eiusdem solis ardorem aequaliter sentiunt, quia alius plus aestuat et alius minus: ita illic in uno igne non unus est modus incendii, quia quod hic diversitas corporum, hoc illic agit diversitas meritorum. *Gregor. M.*, Dial. l. 4 c. 43.

2517. Die Höllenstrafen sind linderungslos.

5. Die Strafe der Verdammten ist linderungslos. So sagt es die heilige Schrift, nach welcher dem Prasser ein Wassertropfen verweigert wird (*Luc.* 16, 24). Dies war daher auch die gewöhnliche Lehre der Theologen. Es ergibt sich auch aus der Natur der Sache; denn da die Schuld der Verdammten dieselbe bleibt, so bleiben auch die Strafen und Schmerzen dieselben. Über die Ansicht einzelner, die Qualen der Verdammten würden zuweilen durch die Gebete der Gläubigen gelindert, urteilt der hl. Thomas sehr scharf: Est praedicta opinio praesumptuosa, utpote sanctorum dictis contraria et vana, nulla auctoritate fulta et nihilominus irrationalis. In 4 dist. 45 q. 1.

Scholion. In Bezug auf den Verstand und Willen der Verdammten ist zu beachten:

2518. Der Verstand der Verdammten.

1. Der Verstand der Verdammten ist verfinstert, da er ohne jede übernatürliche Erleuchtung ist; infolge der Verkehrtheit des Willens ist auch ihr natürliches Erkennen getrübt.

2519. Der Wille der Verdammten.

2. Der Wille der Verdammten besitzt zwar die natürliche Freiheit, ist aber infolge seiner Verstocktheit moralisch unfähig, mittelst derselben einen natürlich guten Akt zu setzen. Da die Verdammten jeder Gnade bar sind, kann von einem übernatürlich guten Akt überhaupt nicht die Rede sein. Wenn daher auch alle Akte der Verdammten Sünden sind, so sind sie doch nicht demeritorisch, da mit dem Tode der zum Verdienste erforderliche status viae abgeschlossen ist. Vgl. S. Th. Suppl. q. 98. In damnatis potest duplex voluntas considerari, scilicet voluntas deliberativa et voluntas naturalis. Naturalis quidem non est eis ex ipsis, sed ex auctore naturae, qui in natura hanc inclinationem posuit, quae naturalis voluntas dicitur: unde cum natura in eis remaneat, secundum hoc bona poterit in eis esse voluntas naturalis. Sed voluntas deliberativa est eis ex seipsis, secundum quod in potestate eorum est inclinari per affectum ad hoc vel illud, et talis voluntas in eis est solum mala; et hoc ideo, quia sunt perfecte aversi a fine ultimo rectae voluntatis, nec aliqua voluntas potest esse bona nisi per ordinem ad finem praedictum; unde etiam si aliquid bonum velint, non tamen bene bonum volunt illud, ut ex hoc voluntas eorum bona dici possit. *S. Thom.*, In 4 dist. 50 q. 2 a. 1.

2520. Ewigkeit der Höllenstrafen. Irrlehren gegen dieses Dogma.

III. Die Strafen der Hölle dauern ewig. Dieser Satz ist de *fide*.

1. Geleugnet wurde dies von den Origenisten und Priscillianisten, zur Zeit des hl. Augustinus von den sogenannten *misericordes*. Luther lehrte noch die Ewigkeit der Höllenstrafen, während die rationalistischen Protestanten dieselbe verwarfen. Gewöhnlich nehmen die Gegner der ewigen Hölle nach Origenes eine schließliche Wiederherstellung aller Dinge an, ἀποκατάστασις τῶν πάντων; nur die Socinianer

und manche Rationalisten lehren mit Arnobius die gänzliche Vernichtung der mit Sünden aus diesem Leben scheidenden Seelen.

2. Bewiesen wird die Ewigkeit der Hölle

2521. Die Ewigkeit der Hölle in der heiligen Schrift.

a. aus der heiligen Schrift, in der sie schon von den Propheten ausgesprochen wird. Multi de his, qui dorminnt in terrae pulvere, evigilabunt, alii in vitam aeternam et alii in opprobrium; ut videant semper. *Dan.* 12, 2. Vgl. *Is.* 33, 14; 34, 10; 66, 24, *Jerem.* 17, 4; 51, 39; *Sap.* 4, 19. Mit den Propheten lehrt Johannes der Täufer: Paleas comburet igni inexstinguibili. *Matth.* 3, 12; vgl. *Luc.* 3, 17. Christus aber nennt in dem Urteile, in dem naturgemäß jedes Wort in seiner eigentlichen Bedeutung genommen werden muß, das Feuer der Hölle ewig: Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum. *Matth.* 25, 41. Wie zur nochmaligen Bestätigung fügt der Heiland hinzu: Ibunt hi in supplicium aeternum, iusti autem in vitam aeternam. *Matth.* 25, 46. Dreimal wiederholt Jesus feierlich seine Lehre von dem unauslöschlichen Feuer, ubi vermis eorum non moritur et ignis non extinguitur. *Marc.* 9, 42 sqq. Mit ihrem Meister lehren die Apostel: Poenas dabunt in interitu aeternas. 2 *Thess.* 1, 9. Fumus tormentorum eorum ascendet in saecula saeculorum, nec habent requiem die ac nocte. *Apoc.* 14, 11. Zu beachten ist besonders noch, daß wiederholt die Ewigkeit der Hölle jener des Himmels gegenübergestellt wird (*Matth.* 25, 46; *Joann.* 3, 36; *Röm.* 6, 23). Wie der Lohn ewig ist, so ist es daher auch die Strafe;

2522. Die Ewigkeit der Hölle nach den Vätern.

b. aus den hl. Vätern. Si quis fidem Dei in mala doctrina corrumpat, talis inquinatus factus in ignem inexstinguibilem ibit. *Ignat.*, Ad Ephes. c. 16. Bei den nachapostolischen Vätern tritt unser Glaubenssatz immer schärfer hervor, wenn auch einzelne, z. B. Gregor von Nyssa, im Anschluß an Origenes sich nicht korrekt ausdrückten oder auch irrten. Qualiscunque poena significata sit nomine vermis atque ignis, certe si non morietur, nec exstinguetur, sine fine praedicta est, nec aliud agebat propheta cum hoc diceret, nisi ut eam sine fine praediceret. *August.*, Ad Oros. c. 6. Argumentierend aus der Gegenüberstellung des ewigen Lohnes und der ewigen Strafe (*Matth.* 25, 46), schreibt der hl. Augustinus: Si utrumque aeternum, profecto aut utrumque cum fine diuturnum aut utrumque sine fine perpetuum debet intelligi, par pari enim relata sunt. Hinc supplicium aeternum, inde vita aeterna. Dicere autem, in hoc uno eodemque sensu vita aeterna sine fine erit, supplicium aeternum finem habebit, multum absurdum est. De civ. Dei l. 21 c. 23. Vgl. viele Väterstellen im Katholik a. a. O. S. 486 ff.;

2523. Die Ewigkeit der Hölle nach der Lehre der Kirche.

c. aus der Lehre der Kirche, wie dieselbe in den Glaubensbekenntnissen und Konzilien aufs unzweideutigste ausgesprochen ist. Das Athanasianische Symbolum bekennt: Qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam; qui vero mala, in ignem aeternum. Der origenistische Irrtum wurde auf dem fünften allgemeinen Konzil von Konstantinopel verurteilt: Si quis dixerit, temporalia esse daemoniorum impiorumque hominum tormenta et finem habitura atque daemones et impios homines in priorem suum statum restitutum iri (ἀποκατάστασιν γενέσθαι δαιμόνων καὶ ἀσεβῶν ἀνθρώπων), anathema sit. Das vierte

Laterankonzil aber lehrt: Omnes cum suis propriis resurgent corporibus, quae nunc gestant, ut recipiant secundum opera sua, sive bona fuerint sive mala: illi cum diabolo poenam perpetuam, et isti cum Christo gloriam sempiternam. Cap. *Firmiter;*

Was die Vernunft von der Ewigkeit der Hölle darthun kann.

d. aus der Vernunft. Die Vernunft kann aber nicht nur darthun, 2524.
daß die Ewigkeit der Höllenstrafe nicht vernunftwidrig ist, sondern auch, daß sie höchst angemessen, ja notwendig ist.

α. Daß die Ewigkeit der Hölle nicht vernunftwidrig ist, ergibt sich vor allem aus folgenden Erwägungen.

Wann die Vernunft Widerspruch in der Höllenstrafe nachweisen könnte.

αα. Wollte die Vernunft die Ewigkeit der Hölle als ihr widersprechend 2525.
darthun, so müßte sie deren Mißverhältnis zur Sünde nachweisen; dazu aber müßte sie die Schwere der Sünde einsehen und deshalb auch die Größe der Gnade und die Intensität der Erkenntnis und des Willens, mit der der Mensch dieselbe mit Füßen getreten hat. Dies ist aber unmöglich. Daher folgt daraus indirekt, daß die Ewigkeit der Hölle für die Vernunft absolut unwiderleglich ist.

Die Ewigkeit der Hölle und die Dauer der Sünde.

ββ. Der Einwand, die Sünde als im Augenblick vollbracht stehe zur 2526.
Ewigkeit in keinem Verhältnis, enthält die Voraussetzung, daß die Dauer der Strafe der Dauer der äußeren Sündenthat entsprechen müsse. Dies ist aber keineswegs der Fall. Nicht nach der Dauer der Sündenthat wird auch vom irdischen Richter die Dauer der Strafe bemessen, sondern nach der Schwere der Sündenschuld. Nun ist aber die durch die Sünde Gott zugefügte Beleidigung oder die Sündenschuld unendlich im Vergleich zu der irgend einem Geschöpf zugefügten Beleidigung, da alle den Geschöpfen zugefügten Beleidigungen an Schuld niemals einer Sünde gleichkommen. Zu der in diesem Sinne unendlichen Sündenschuld steht aber eine unendliche Strafe in Verhältnis, d. h. eine Strafe, die kein Ende hat.

Die Ewigkeit der Hölle und die Barmherzigkeit Gottes.

γγ. Gott ist barmherzig und hat auch den Verdammten während 2527.
ihres irdischen Lebens viele Gnaden erwiesen. Aber die Barmherzigkeit verlangt nicht, daß auch noch nach dem Tode dem Sünder die Gnade der Bekehrung geschenkt werde. Die Barmherzigkeit Gottes ist nämlich nicht blind und einseitig, sondern wird geregelt durch die Weisheit, welche die Ewigkeit der Höllenstrafe fordert. Eine uneingeschränkte Barmherzigkeit wäre überdies eine beständige Aufforderung zur Sünde. Es widerspricht auch nicht dem barmherzigen Gott, einen Menschen zu erschaffen, dessen ewiges Verderben er voraussieht, wie schon früher nachgewiesen wurde. Vgl. n. 1643 ff.

Die Ewigkeit der Hölle und der Drang nach Glück.

δδ. Gott hat in das menschliche Herz einen unwiderstehlichen Drang 2528.
nach Glück gelegt. Wenn dieser Drang nicht befriedigt wird, so widerspricht dies keineswegs der Weisheit Gottes, welche vielmehr die Befriedigung in die Macht des menschlichen Willens gelegt hat. Wird die ewige Glückseligkeit nicht erreicht, so ist dies einzig auf die Schuld des Menschen zurückzuführen.

Die Ewigkeit der Hölle, der Zweck der Strafe und das Ziel des Menschen.

εε. Zweck der Strafe ist nicht bloß die Besserung des Bestraften, sonst 2529.
könnte ja auch der weltliche Richter niemals die Todesstrafe verhängen. Oberster Zweck der Strafe ist vielmehr, das Gott durch die Sünde zugefügte Unrecht durch Sühne und Genugthuung wieder auszugleichen.

ζζ. Auch in dem Ziele, zu dem Gott den Menschen erschaffen hat, kann ein Widerspruch gegen die Ewigkeit der Hölle nicht gefunden werden,

da die Verherrlichung Gottes primärer, die Beseligung der Geschöpfe sekundärer Zweck der Schöpfung ist. Vgl. n. 547 ff.

β. Einen strikten Beweis für die Ewigkeit der Höllenstrafen vermag die Vernunft zwar nicht zu führen; indes lassen sich eine Reihe von Kongruenzgründen für unser Dogma erbringen, wie denn auch Heiden, z. B. Plato, für dasselbe eintraten.

2530. Die Ewigkeit der Hölle folgt aus dem Verhältnis des irdischen Lebens zum Jenseits.

αα. Solange der Mensch in der Sünde bleibt, geziemt es sich, daß er in der Strafe verbleibe. Er kann aber nach seinem Austritt aus der Welt immer in der Strafe bleiben, wenn er immer in der Sünde bleiben kann, und die Möglichkeit des ewigen Sündenzustandes hängt von der Möglichkeit ab, daß Gott dem Sünder die Gnade versagt, aus diesem Zustande sich zu erheben. Gott kann dies aber, weil es eben Gnade ist, und weil der Sünder, der die dargebotene Gnade in der zur Benützung anberaumten Zeit schnöde von sich gestoßen, verdient, daß sie ihm nach dieser Zeit nicht weiter angeboten werde. Ja, es ist im höchsten Grade angezeigt, daß Gott diese Gnade nicht gibt. Gäbe er sie, so verlöre das irdische Leben seine hohe Bedeutung. Dasselbe trägt den Charakter der Vorbereitung auf die Ewigkeit. Wird aber auch noch nach dem Tode die Gnade der Bekehrung verliehen, so kann jeder dieselbe auf die Ewigkeit verschieben. Mag er hier leben, wie er will, unbekümmert um die Gebote Gottes und der Kirche, so wird er im Jenseits zwar Strafe zu erwarten haben, aber doch einst, von der Gnade Gottes gerührt, zu seinem Schöpfer zurückkehren und dessen beseligender Anschauung sich erfreuen. Die ganze Gnadenökonomie des irdischen Lebens wäre daher im wesentlichen überflüssig, wenn auch nach dem Tode dem Sünder noch Gnaden zu teil würden. Das Verhältnis des irdischen Lebens zum Jenseits verlangt demnach gebieterisch, daß wie der Lohn, so auch die Strafe nach dem Tode ewig sei.

2531. Die Ewigkeit der Hölle folgt aus der Notwendigkeit einer hinreichenden Sanktion.

ββ. Der weiseste Gesetzgeber muß seinen Gesetzen eine hinreichende Sanktion geben. Eine bloß zeitliche Strafe aber wäre für den sinnlichen, durch die bösen Leidenschaften zur Übertretung der von Gott gesetzten Ordnung hinneigenden Menschen keine wirksame Sanktion. Nur die Androhung einer ewigen Strafe kann den Menschen vor der Sünde zurückschrecken und zu allen, selbst heroischen Opfern anspornen, welche die Beobachtung der sittlichen Weltordnung fordert. Wird dieselbe, wie die Erfahrung uns lehrt, trotz der ewigen Strafe häufig übertreten, so wäre ohne Zweifel eine nur zeitliche Strafe völlig außer stande, sie aufrecht zu erhalten. Der menschlichen Natur gegenüber war von seiten des unendlich weisen Gesetzgebers, der die von ihm gesetzte Ordnung auch beobachtet wissen will, die Ewigkeit der Strafe daher nicht bloß angezeigt, sondern sogar notwendig.

2532. Die Ewigkeit der Hölle folgt aus der Unendlichkeit der Sünde.

γγ. Wie vorhin gesagt wurde, ist die Beleidigung Gottes in gewisser Weise ein unendliches Vergehen, das deshalb auch eine unendliche Strafe erheischt. Intensiv unendlich kann ein endliches Wesen nicht gestraft werden; daher muß sie wenigstens extensiv unendlich sein, d. h. ewig dauern. Potest et alia ratio assignari, quare poena culpae mortalis sit aeterna: quia per eam contra Deum, qui est infinitus, peccatur. Unde cum non possit esse infinita poena per intensionem, quia creatura non est capax alicuius qualitatis infinitae, requiritur quod sit saltem duratione infinita. S. Th. Suppl. q. 99 a. 1.

2533. Die Ewigkeit der Hölle und die Natur der Todsünde.

δδ. Durch die schwere Sünde trennt sich der Mensch freiwillig von Gott, ohne daß es in seiner Macht steht, die gelöste Verbindung wieder

herzustellen. Durch die Sünde will der Mensch also thatsächlich auf ewig von Gott getrennt sein; diesem Willen entspricht die ewige Strafe. Si obiciatur, quod quidam peccantes mortaliter proponunt vitam suam in melius quandoque commutare, et ita secundum hoc non essent digni aeterno supplicio, ut videtur, dicendum est ....: qui in peccatum mortale labitur propria voluntate, se ponit in statu, a quo erui non potest nisi divinitus adiutus; unde ex hoc ipso, quod vult peccare consequenter vult in peccato manere perpetuo ..... Sicut si aliquis se in foveam proiceret, unde exire non posset nisi adiutus, posset dici quod in aeternum ibi manere voluerit, quantumcunque aliud cogitaret. S. Th. Suppl. q. 99 a. 1.

εε. Auch die Menschwerdung und Erlösung weisen auf die Ewigkeit der Höllenstrafen hin. Oder könnte es angezeigt erscheinen, daß der Sohn Gottes Mensch geworden und am Kreuze gestorben ist, wenn der Mensch nur von einer Strafe zu befreien war, die auch ohne Menschwerdung und Leiden des Sohnes Gottes vorübergegangen wäre? Und wäre eine solche Erlösung der zeitlichen Strafe proportioniert? Die gesamte Heilsökonomie Gottes, welche auf der adäquaten Genugthuung für die Sünde durch die Erlösung des Gottmenschen beruht, wäre daher unverständlich, wenn die Strafe für die Sünde nicht ewig wäre. 2534. Die Ewigkeit der Hölle und die Menschwerdung und Erlösung.

3. Den meisten Einwänden, welche gegen die Ewigkeit der Hölle erhoben werden, ist in den vorstehenden Ausführungen schon begegnet. Hier seien nur noch kurz folgende erwähnt.

a. In quo et his, qui in carcere erant, spiritibus veniens praedicavit, qui increduli fuerant aliquando, quando exspectabant Dei patientiam in diebus Noe, cum fabricaretur arca. 1 *Petr.* 3, 19 sq. Daraus scheint zu folgen, das Christus bei seinem descensus ad inferos auch diejenigen befreite, welche ungläubig waren und ob ihres Unglaubens zur Hölle verdammt wurden. Dagegen ist zu bemerken. 2535. Die Bekehrung der Zeitgenossen Noes.

α. Der Apostelfürst sagt nicht, daß jene auch im Unglauben verharrten bis zum Tode und daher auch ungläubig ins Jenseits eingegangen sind. Es läßt sich aber ganz wohl annehmen, daß die Schrecken der Sintflut gläubige und bußfertige Gesinnung hervorriefen.

β. Will man annehmen, daß die Zeitgenossen Noes im Unglauben beharrten, so hätte die Predigt des Herrn nur die Bedeutung der Verkündigung des vollbrachten Erlösungswerkes oder auch des Verdammungsurteils.

Frühere griechische Väter verlegen freilich die Bekehrung der Zeitgenossen Noes auf die Ankunft Christi in der Vorhölle. Indes ist seit Augustinus diese Auffassung in der Kirche stets zurückgewiesen worden.

b. Quem oportet quidem coelum suscipere usque in tempora restitutionis omnium ἀποκαταστάσεως πάντων. *Act.* 3, 21. Der hl. Petrus spricht hier von der Erneuerung der Welt bei der Wiederkunft des Herrn zum Weltgericht. Vgl. 2 *Petr.* 3, 10 sqq.; *Rom.* 8, 19 sqq.; *Apoc.* 21, 1 sqq. Daß in diese Wiederherstellung aller Dinge, ἀποκατάστασις πάντων, die Verdammten nicht eingeschlossen sein können, ergibt sich, abgesehen von allem anderen, daraus, daß der Richter alsdann den Urteilsspruch für die Ewigkeit verkündet (*Matth.* 25, 41). 2536. Die Erneuerung der Welt nach *Act.* 3, 21.

c. Einzelne Väter, z. B. Gregor von Nyssa, Hieronymus u. a., leugnen die Ewigkeit der Höllenstrafen. Allerdings sprechen sich die- 2537. Einzelne Väter über die Ewigkeit der Hölle.

selben manchmal gegen die Ewigkeit der Hölle aus; aber an anderen Stellen treten sie wieder ebenso entschieden für die Ewigkeit ein. Übrigens entbehren Aussprüche einzelner Väter jeglicher Beweiskraft, wenn sie im Widerspruch stehen mit der allgemeinen Lehre der Väter und der Kirche. Vgl. n. 142.

§ 224. Das Fegfeuer.

Vgl. *Mazzella*, De Deo creante. Disp. 6 a. 8 sq.; Oswald, Eschatologie S. 81 ff.

2538. Existenz des Fegfeuers. Irrlehren gegen dieses Dogma.

I. Es gibt einen Reinigungsort, in dem die Seelen derer, die im Stande der Gnade gestorben, aber noch nicht vollkommen gereinigt sind, zeitliche Strafen leiden, bevor sie in den Himmel aufgenommen werden.

1. Dieses Dogma ward geleugnet außer von gnostischen Sekten von den Petrusianern und Henricianern, den Waldensern und Albigensern, sowie von den Reformatoren. Zwar behielt Luther das Fegfeuer anfangs bei, verwarf es aber bald, wie dies Calvin und Zwingli sofort gethan hatten. Die Altlutheraner sind auch heute noch entschiedene Gegner des Dogmas vom Fegfeuer, während manche Neulutheraner sich demselben nähern. Manche nehmen die Existenz des Reinigungsortes einfachhin an, da die meisten Sterbenden wohl zu gut für die Hölle, aber zu schlecht für den Himmel seien, stellen aber den satisfaktorischen Wert der Strafen in Abrede und erblicken in denselben nur eine sittliche Vollendung der Seelen.

2. Bewiesen wird unser Dogma

a. aus der heiligen Schrift, und zwar

2539. Existenz des Fegfeuers nach dem Alten Testament.

α. des Alten Testamentes. Facta collatione [Judas] duodecim millia drachmas argenti misit Jerosolymam offeri pro peccatis mortuorum sacrificium, bene et religiose de resurrectione cogitans (nisi enim eos qui ceciderant resurrecturos speraret, superfluum videretur et vanum orare pro mortuis); et quia considerabat, quod hi, qui cum pietate dormitionem acceperant, optimam haberent repositam gratiam. Sancta ergo et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur. 2 *Macch.* 12, 43 sqq. Nach diesen Worten waren Judas und die Seinigen fest davon überzeugt, daß es im Jenseits einen Ort der Reinigung gibt, aus dem die Seelen wieder befreit werden, wozu die auf Erden Zurückgebliebenen beitragen können. Diese Praxis wird dann noch ausdrücklich gelobt. Außer dieser klassischen Stelle werden auch noch andere Stellen angeführt, wenn sie auch geringere Beweiskraft besitzen, als die oben erwähnte. So besonders *Tob.* 4, 18: Panem tuum et vinum tuum super sepulturam iusti constitue, et noli ex eo manducare et bibere cum peccatoribus. Der gewöhnlichen und wohlbegründeten Auslegung nach ist hier entweder von einem Speiseopfer die Rede oder von der Sitte, die Armen zu dem Leichenmahle einzuladen, damit sie für den Verstorbenen beten, eine Sitte, die auch ins Christentum übergegangen ist. Vgl. auch *Ps.* 65, 12; *Ecclus.* 7, 37;

β. des Neuen Testamentes. Die wichtigsten Stellen sind folgende:

2540. Die Sünde wider den heiligen Geist als Beweis für das Fegfeuer.

αα. *Matth.* 12, 31 lehrt Christus, daß die Sünde wider den heiligen Geist weder in diesem, noch in jenem Leben nachgelassen wird, woraus nach dem Wortsinne der Stelle und der Auslegung der Väter folgt, daß es auch im anderen Leben noch eine Nachlassung der Sünden gibt.

ββ. *Matth.* 5, 25 sqq. ermahnt der Herr, man solle sich mit seinem Widersacher auf dem Wege zum Gerichte vergleichen, damit man nicht in den Kerker geworfen werde, aus dem man nicht herauskomme, bis der letzte Heller bezahlt sei. Auch diese Stelle wird von den Vätern und Theologen allgemein vom Fegfeuer verstanden und hat nur unter dieser Voraussetzung ihren vollen, der Würde und Tiefe des Wortes Gottes entsprechenden Sinn. Diese beiden Stellen werden von den Vätern sehr häufig vom Fegfeuer erklärt, z. B. von Augustinus (De civ. Dei l. 21 c. 24), Gregorius (Dial. l. 4 c. 39), Hieronymus (In cap. 5 Matth.) u. s. w. 2541. Die Mahnung des Herrn zur Versöhnung *Matth.* 5, 25 sqq. als Beweis für das Fegfeuer.

γγ. Die wichtigste Stelle ist folgende: Si quis superaedificat super fundamentum hoc aurum, argentum, lapides pretiosos, ligna, foenum, stipulam, uniuscuiusque opus manifestum erit; dies enim Domini declarabit, quia in igne revelabitur, et uniuscuiusque opus quale sit, ignis probabit. Si cuius opus manserit, quod superaedificavit, mercedem accipiet. Si cuius opus arserit, detrimentum patietur, ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem. 1 *Cor.* 3, 12 sqq. Diese Stelle ward von den lateinischen Vätern zu Florenz als ein Beweis für das Fegfeuer im Widerspruch mit den Griechen gebraucht. Nach der richtig scheinenden Auslegung sind diejenigen, welche auf das von den Aposteln gelegte Fundament aufbauen, die nach ihnen kommenden Lehrer und Hirten; von ihnen wird gesagt, daß sie teils gediegenes Material, Gold, Silber und Edelstein, teils wertlose Stoffe, Holz, Heu und Stoppeln zum Weiterbau verwenden, was offenbar nur einerseits von guten Lehren und Werken und andererseits von fehlerhaften, wenn auch nicht geradezu häretischen und schwer sündhaften, verstanden werden kann. Wenn es nun heißt: Uniuscuiusque opus manifestum erit; dies enim Domini declarabit, quia in igne revelabitur; et uniuscuiusque opus quale sit, ignis probabit, so ist nach dem ganzen Sprachgebrauche der heiligen Schrift und dem Inhalte der Stelle der dies Domini der Tag des Gerichtes und zwar zunächst wohl des Weltgerichtes. Nach dieser Auslegung ist dann das Feuer das ignis conflationis am Gerichtstage. Wenn es daher weiter heißt: Si cuius opus arserit, detrimentum patietur, ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem, so ist jedenfalls soviel gewiß, daß jene fehlerhaften Lehrer und Hirten durch das Feuer des Gerichtstages gestraft, dann aber selig werden „wie durch Feuer", woraus unter allen Umständen sich ergibt, daß es im jenseitigen Leben, besonders beim Weltgerichte, eine reinigende und sühnende Strafe gibt, nach deren Abbüßung die Bestraften selig werden. 2542. 1 *Cor.* 3, 12 sqq. die wichtigste Stelle für das Fegfeuer. Erklärung derselben.

Die meisten Ausleger gehen noch weiter, indem sie die Worte: Ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem mit vielen Vätern, besonders Cyprian, Origenes, Ambrosius, Augustinus, Gregor d. Gr., einfach vom Fegfeuer verstehen, da der hl. Paulus hier in einer bei ihm sehr gewöhnlichen Weise, nachdem er von der Manifestation der Werke beim Gerichtstage und vom Prüfen im Feuer des Gerichtes gesprochen, nebenbei auf die Reinigung derer, die dieselben Werke verrichtet, im Reinigungsfeuer nach dem besonderen Gerichte hinweise.

δδ. Die schwierigste Stelle 1 *Cor.* 15, 29: Quid facient, qui baptizantur pro mortuis? si omnino mortui non resurgunt, ut quid et baptizantur pro illis? bildet ein Argument für das Fegfeuer, wenn hier von irgend einer zum Nutzen der Verstorbenen von den Lebenden verrichteten Handlung die Rede ist, sei dies nun ein Opfer 2543. Baptismus pro mortuis.

oder Bußwerk, oder sei es der Empfang der Taufe, wofür allerdings der Ausdruck ὑπὲρ τῶν νεκρῶν sehr entschieden sprechen dürfte. Näheres über die beiden letzten Stellen s. in der Exegese;

2514. Traditionsbeweis für die Existenz des Fegfeuers.

b. aus der Lehre der Väter. Der Traditionsbeweis für unser Dogma ist nun so wichtiger, als der Schriftbeweis auf manche Schwierigkeiten stößt. Von den ältesten Zeiten an aber bezeugen die Väter der abendländischen wie der morgenländischen Kirche den Glauben an das Fegfeuer, die fromme Übung für die Verstorbenen zu beten, und die Überzeugung, daß das Gebet für die Verstorbenen zwar nicht den Verdammten nützt, wohl aber jenen Seelen, die fromm im Herrn gestorben sind, aber noch etwas abzubüßen haben. So schreibt schon Tertullian: Oblationes pro defunctis annua die facimus. De coron. milit. c. 3. Pro anima eius [mariti] orat [vidua] et refrigerium interim adpostulat ei, et offert annuis diebus dormitionis eius. De monog. c. 10. Den Grund dieses Gebrauches aber gibt Tertullian also an: Harum et aliarum huiusmodi disciplinarum, si legem expostulas Scripturarum, nullam invenies; traditio tibi praetendetur auctrix, consuetudo confirmatrix et fides observatrix. De coron. milit. c. 3. Ganz ähnlich schreiben Cyprian (Epist. 66), Ambrosius (Or. de obitu Theodos.), Hieronymus (Ep. ad Pammach.), Klemens von Alexandrien (Strom. l. 7 c. 12), Cyrillus von Jerusalem (Catech. myst. 5 c. 9) u. s. w. Der hl. Augustinus spricht sich wiederholt über das Fegfeuer aus. Non omnino ambigendum est, ista prodesse defunctis, sed talibus, qui ita vixerunt ante mortem, ut possint eis haec esse utilia post mortem. Nam qui sine fide, quae per dilectionem operatur, eiusque sacramentis de corporibus exierunt, frustra illis a suis huiusmodi pietatis officia impenduntur. Serm. 173 n. 2. Und wiederum heißt es beim nämlichen hl. Lehrer: Si sacrificia sive altaris sive quarumcunque eleemosynarum pro baptizatis defunctis omnibus offeruntur, pro valde bonis gratiarum actiones sunt, pro non valde bonis propitiationes sunt, pro valde malis etsi nulla sint adiumenta mortuorum, qualescunque consolationes vivorum sunt. Enchir. c. 110. Zum Schriftbeweis für die Existenz des Reinigungsortes aber bemerkt er: Etsi nunquam in Scripturis veteribus omnino hoc legeretur, non parva est universae Ecclesiae, quae in hac consuetudine claret, auctoritas. De cura pro mort. gerend. Vgl. auch De civ. Dei l. 21 c. 13. 16; Confess. l. 9 c. 12. Mit den lateinischen stimmen die griechischen Väter überein: E corpore egressus non poterit divinitatis particeps fieri, nisi maculas animo immixtas purgatorius ignis abstulerit. *Gregor. Nyss.*, Or. de mort. Non frustra haec ab apostolis sunt legibus constituta, ut in venerandis, inquam, et horrificis mysteriis eorum memoria fiat, qui decesserunt. Noverunt hinc multum ad illos lucri accedere, multum utilitatis. Eo enim tempore, quo universus populus stat manibus pansis ac coetus sacerdotalis et illa horrorem incutiens victima proposita est, quomodo Deum non placabimus pro istis orantes? *Chrysost.*, In epist. ad Philip. hom. 3 n. 4;

2515. Die Inschriften in den Katakomben über das Fegfeuer.

c. aus den zahlreichen Inschriften in den Katakomben, in denen um Erleichterung, Erquickung, Frieden für die Verstorbenen gebetet wird. Vgl. Kraus, Realencyklopädie der christlichen Altertümer (refrigerium);

2546. Das Fegfeuer in den Liturgien.

d. aus den Liturgien, bis hinauf zu den ältesten, auch der von der Kirche in den ersten Jahrhunderten losgelösten Sekten. So heißt es in der Liturgie des hl. Jakobus: Oblatio ista, quae a viventibus pro defunctis offertur, expiat iniquitatem animae, et per eam remittuntur illis delicta;

2547. Das Fegfeuer nach der Lehre der Kirche.

e. aus den Lehraussprüchen der Kirche. Das Konzil von Florenz hat in fast wörtlicher Übereinstimmung mit dem von Lyon folgendes gelehrt: Definimus, si vere poenitentes in Dei caritate decesserint, antequam dignis poenitentiae fructibus de commissis satisfecerint et omissis, eorum animas poenis purgatoriis post mortem purgari; et ut a poenis huiusmodi releventur, prodesse eis fidelium vivorum suffragia, missarum scilicet sacrificia, orationes et eleemosynas, et alia pietatis officia, quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum Ecclesiae instituta. Decr. union. Das Tridentinum aber bezeichnet als Lehre der katholischen Kirche ex sacris literis et antiqua Patrum traditione, in sacris conciliis et novissime in hac oecumenica synodo, *purgatorium esse* animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio iuvari. Sess. 25 de purgat. Schon früher aber hatte das Konzil definiert: Si quis post acceptam iustificationis gratiam cuilibet peccatori poenitenti ita culpam remitti et reatum aeternae poenae deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus poenae temporalis exsolvendae vel in hoc saeculo vel in futuro in purgatorio, antequam ad regna coelorum aditus patere possit, anathema sit. Sess. 6 de iustif. can. 30;

f. aus dem theologischen Denken.

2548. Das Fegfeuer eine Folgerung aus dem Unterschiede von Todsünden und läßlichen Sünden u. der Verpflichtung zur zeitlichen Strafe nach Erlaß der ewigen.

α. Die Existenz des Fegfeuers folgt zunächst aus den beiden Wahrheiten, daß läßliche Sünden und Todsünden voneinander verschieden sind, sowie daß nach Vergebung der Sündenschuld und Nachlassung der ewigen Strafe eine Verpflichtung zur zeitlichen Strafe oder entsprechender Genugthuung übrig bleibt. Denn da nichts Unreines in den Himmel eingehen kann (*Apoc.* 21, 27), sondern nur solche, die von jeder Makel und jedem reatus poenae vollkommen befreit sind (*Matth.* 5, 26), zur Hölle aber nur diejenigen verdammt werden, die mit schwerer Sündenschuld aus diesem Leben scheiden, und endlich ganz gewiß viele im Stande der heiligmachenden Gnade sterben, ohne alle zeitlichen Strafen abgebüßt zu haben, so muß es im Jenseits einen Ort zwischen Himmel und Hölle geben, an dem solche Seelen vor ihrer Aufnahme in den Himmel vollkommen gereinigt werden. Diese Argumentation wird auch von Protestanten anerkannt. So schreibt Hase: „Die meisten Sterbenden sind wohl zu gut für die Hölle, aber sicher zu schlecht für den Himmel. Man muß offen zugestehen, daß hier im reformatorischen Protestantismus eine Unklarheit vorliegt.“ Handb. der prot. Polem. S. 445. Vgl. S. c. gent. l. 4 c. 91.

2549. Das Fegfeuer von der Heiligkeit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes gefordert.

β. Das Dasein eines Reinigungsortes im Jenseits wird von der Heiligkeit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes gefordert. Wenn vor der Heiligkeit Gottes auch alles rein sein muß, so kann doch der gerechte Gott diejenigen Seelen, welche in seiner Freundschaft von hier schieden, nicht in gleicher Weise behandeln, wie jene, die in Feindschaft mit ihm lebten und starben. Für die Freunde, an denen noch Makel sind, muß

es daher einen Ort im Jenseits geben, an dem sie vollständig gereinigt werden.

γ. Ebenso kann die Gerechtigkeit Gottes nicht in gleicher Weise mit den Seelen verfahren, die in Meidung der läßlichen Sünden und in Abbüßung der zeitlichen Strafen weniger gewissenhaft waren, wie mit denen, welche unter äußerster Anstrengung jegliche Tugend übten. Jene werden daher von der gerechten Hand Gottes im Jenseits noch Strafen leiden müssen.

2550. Das Fegfeuer als Sanktion des Gesetzes. δ. Ohne Fegfeuer entbehren die Gebote Gottes, insoweit die Übertretungen derselben läßliche Sünden sind, der gebührenden Sanktion. Jeder könnte läßliche Sünden begehen und zeitliche Strafen über sich aufhäufen, ohne Gefahr zu laufen, dafür büßen zu müssen; würde aber diese Nachlässigkeit mit der ewigen Strafe geahndet, so wäre dies Veranlassung zur Verzweiflung am ewigen Heile.

2551. Nutzen des Glaubens an das Fegfeuer. ε. Endlich gereicht die praktische Bethätigung des Glaubens an das Fegfeuer im Gebet für die Verstorbenen den Gläubigen zum großen Nutzen, insofern dadurch der Gedanke an den Tod, das Gericht, die Unsterblichkeit und an die Bestimmung Menschen immer wach gehalten wird.

Die Existenz des Fegfeuers ist so vernunftgemäß, daß selbst heidnische Völker, wie Inder, Griechen, Römer, im Jenseits einen Reinigungsort für zeitliche Strafen annehmen. Vgl. Lüken, Traditionen des Menschengeschlechts S. 410 ff.

II. Das Tridentinum hat sich darauf beschränkt, die Existenz des Purgatoriums und die Nützlichkeit der Fürbitte für die leidenden Seelen auszusprechen.

Die Theologen aber haben, gestützt auf Schrift, Tradition und sichere theologische Gründe, eine Reihe von Fragen erörtert und dadurch die Lehre vom Fegfeuer genauer bestimmt.

2552. Welche Seelen im Fegfeuer sind. 1. Nur jene Seelen sind im Fegfeuer, die im Stande der Gnade abgeschieden sind, aber entweder mit läßlichen Sünden befleckt oder mit göttlichen Strafschulden bereits vergebener, schwerer oder läßlicher Sünden, behaftet sind. Dieser Satz ergibt sich aus der oben (n. 2495 ff.) erörterten Wahrheit, daß die Seelen, die vollkommen rein sind, sofort nach dem besonderen Gerichte zur beseligenden Anschauung Gottes eingehen.

Falsch ist demnach die Meinung, die sich hie und da im Altertum findet, alle Seelen ohne Ausnahme bedürften einer Reinigung und zwar durch das Fegfeuer.

2553. Unfähigkeit der Seelen im Fegfeuer zu sündigen und zu verdienen. 2. Die Seelen im Fegfeuer können weder sündigen, noch Verdienste erwerben. Vgl. n. 1774.

Luther. Leo X. hat in der Bulle *Exsurge Domine* die von Luther aufgestellte Behauptung verworfen: Animae in purgatorio non sunt securae de earum salute, saltem omnes; nec probatum est ullis aut rationibus aut Scripturis, ipsas esse extra statum merendi aut augendae caritatis. (Prop. 38.) Auf der anderen Seite behauptete Luther, die Seelen im Fegfeuer sündigten beständig, weil in ihnen nicht die reine Liebe, sondern die Furcht, der Unwille gegen die Strafe und das Verlangen nach Befreiung herrsche, was alles Sünde sei. Auch dieser Irrtum ward in der eben erwähnten Bulle verurteilt: Animae in purgatorio peccant sine intermissione, quamdiu quaerunt requiem et horrent poenas. Prop. 39.

Die Wahrheit unseres Satzes ergibt sich aus der in Schrift und Tradition enthaltenen Lehre der Kirche, daß mit dem irdischen Leben der

status viae und damit die Möglichkeit des Verdienstes und Mißverdienstes vollendet ist. Vgl. n. (1774).

a. In Bezug auf die Unfähigkeit zu sündigen ist nun näherhin zu bemerken.

α. Abgesehen von dem früher (n. 1779) widerlegten Irrtum, alles, 2554. Die Leiden der armen Seelen und ihre Liebe zu Gott.
was nicht aus reiner und vollkommener Liebe geschehe, sei Sünde, leiden die Seelen allerdings Pein durch die Strafe und sehnen sich nach Befreiung. Allein das steht mit der vollkommenen Ergebung keineswegs in Widerspruch.

Die armen Seelen wollen freilich das Fegfeuer und seine Leiden nicht, insofern sie ein Übel sind, aber insofern sie eine Sühne der göttlichen Gerechtigkeit, ein Mittel der Reinigung für sie selbst sind, wollen sie dieselben. So hat auch Christus sein Leiden in einer Beziehung gewollt, eben so auch die Martyrer und alle, die in christlicher Gesinnung leiden. Wenn man also das Leiden liebt, so liebt man es nicht um seiner selbst willen, sondern wegen der in Duldung desselben enthaltenen Tugend und der dadurch erzielten Verherrlichung Gottes.

Die Furcht vor der Pein und die Traurigkeit wegen der Pein stehen daher nicht in Gegensatz zur vollkommenen Liebe. Wenn es heißt, die Liebe vertreibe die Furcht, so gilt dies vom timor servilis, nämlich von dem Abscheu vor der Sünde aus Furcht vor der Strafe. Dagegen kann man die Sünde aus reinster Liebe fürchten und verabscheuen und dennoch vor der Strafe als solcher Furcht und Abscheu haben.

β. Der unmittelbare Grund der moralischen Unmöglichkeit zu sündigen 2555. Grund der moralischen Unmöglichkeit zu sündigen.
kann, da er für die armen Seelen nicht, wie für die Seligen, in der Anschauung Gottes liegt, nur in einer den Willen derselben vor jedem Defekt bewahrenden inneren und äußeren Gnade Gottes gefunden werden. Sie sind in eminenter Weise *confirmati in gratia.* Durch die innere Gnade sind ihre Liebe und Sehnsucht in Gott befestigt und alle ihre freien Akte einzig auf dieses Ziel gerichtet. Durch die äußere Gnade sind sie allen Versuchungen zur Sünde absolut entrückt, indem sie, von allen Verlockungen der vergänglichen Güter getrennt, nur Pein und Bitterkeit wegen ihrer einstigen Hinwendung zu denselben und ihrer Vernachlässigung des höchsten Gutes empfinden.

b. Die Unfähigkeit zu verdienen ist für die Seelen im Feg- 2556. Die armen Seelen können nicht verdienen, weil sie nicht mehr in statu viae sind.
feuer lediglich darin begründet, daß der status *viae* für sie beendet ist, während die übrigen Bedingungen zu einem actus meritorius, nämlich Gnadenstand, sittliche Güte und Übernatürlichkeit des Werkes (n. 1775 ff.) allerdings vorhanden sind. In Bezug auf den Gnadenstand ist dies von selbst klar; aber es kann auch nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, daß die armen Seelen der Freiheit des Willens genießen, und, wie die Seligen, gute und übernatürliche Akte setzen können und auch wirklich setzen, besonders glauben, hoffen, Gott über alles lieben, ihre Sünden bereuen, Geduld üben, nach dem Himmel verlangen, um Gott besser zu verherrlichen. Daraus folgt aber keineswegs, wie einige meinten, daß ihre guten Werke für sie Verdienste begründen, da der status viae fehlt, für den allein die göttliche Verheißung eines gerechten Lohnes gegeben ist.

Der heilige Thomas scheint allerdings an manchen Stellen zu behaupten, im 2557. Der hl. Thomas über das Verdienst der armen Seelen.
anderen Leben sei zwar nicht bezüglich des praemium *essentiale*, wohl aber bezüglich des praemium *accidentale* ein Verdienst möglich. Jedenfalls aber legt er anderswo (De malo q. 7 a. 11) ausführlich dar, daß weder bezüglich des essentialen noch des accidentalen Lohnes im Jenseits ein Verdienst möglich ist. Daher darf wohl angenommen

werden, daß er auch an den anderen Stellen nicht im eigentlichen Sinne von einem meritorischen Charakter der Handlungen der armen Seelen redet. Daß nämlich durch deren Akte eine Vermehrung der accidentellen Seligkeit eintreten kann, ist nicht zu bezweifeln, wie ja auch durch die Fürbitte der Heiligen die Zahl und Gnadenstufen der Bewohner des Himmels und dadurch die accidentale Glorie vermehrt werden kann. Warum sollte dies aber nicht auch von den Seelen des Fegfeuers gelten? Auch werden durch die tugendhaften Akte der armen Seelen, wie wir gleich sehen werden, deren läßliche Sünden quoad maculam getilgt. Allein ein Verdienst wird dadurch nicht begründet und daher auch der in statu viae erworbene Grad der heiligmachenden Gnade und der diesem entsprechende Grad der Glorie nicht erhöht.

2558. Gewißheit des Heiles in den armen Seelen. 3. Die Seelen im Fegfeuer sind ihres Heiles gewiß. Dieser Satz ergibt sich zunächst aus der Verweisung der entgegengesetzten Lehre Luthers (n. 2553). Es sprechen dafür ferner noch folgende Gründe.

a. Die armen Seelen haben im besondern Gerichte ihren Urteilsspruch empfangen, und es liegt nicht der mindeste Grund zur Annahme vor, daß ihnen derselbe erst nach beendigter Strafe kund gethan wird.

b. Wüßten die armen Seelen nicht, ob sie verdammt, oder nur im Fegfeuer seien, so wäre das ein Widerspruch mit dem specifischen, keineswegs bloß in der Dauer bestehenden Unterschiede zwischen den Strafen der Hölle und denen des Fegfeuers. Der wesentliche Unterschied liegt nämlich darin, daß die Bewohner der Hölle als mit Verzweiflung und Haß erfüllte Verdammte, die armen Seelen aber als von Hoffnung und Liebe getragene Büßer leiden.

c. Die Behauptung Luthers, der Schmerz raube den Seelen im Fegfeuer das klare Bewußtsein darüber, wo sie sich befänden, entbehrt jeglicher Begründung und beruht überdies auf einer sehr niedrigen und verkehrten Vorstellung vom Zustande jener Seelen. Erkennt ja sogar der Verdammte, wie wir aus dem Beispiele des reichen Prassers sehen, klar, wo er ist. Der Zustand der armen Seelen aber ist ganz gewiß das gerade Gegenteil von einem sinn- und bewußtlosen Leiden in einem Zustande der Betäubung; sie verrichten vielmehr eine mit der klarsten Erkenntnis und dem reinsten Willen verbundene Buße. Daher unterscheiden die Theologen eine dreifache Gewißheit des Heiles, nämlich die der Seligen, die weder Furcht noch Hoffnung, die der armen Seelen, die keine Furcht, aber Hoffnung haben, und die der Gerechten auf Erden, deren konjekturale Gewißheit des Heiles mit der Hoffnung die Furcht eines möglichen Verlustes des Heiles durch eigene Schuld verbindet.

2559. Die satispassio der armen Seelen. 4. Die zeitlichen Strafen für die auf Erden bereits getilgten schweren oder läßlichen Sünden werden nicht per satis*factionem* aufgehoben, sondern per satis*passionem*, d. h. sie werden eben einfach erstanden. Eine satisfactio durch die armen Seelen ist nicht möglich, weil kein Verdienst möglich ist (n. 2556). Der Unterschied zwischen beiden ist ein wesentlicher, nicht bloß weil viel geringere Leiden zur satisfactio auf Erden als zur satispassio im Fegfeuer genügen, sondern auch weil jede satisfactio, da sie wesentlich Verdienst ist, zugleich eine Vermehrung der Gnade und des himmlischen Lohnes erlangt, was bei der satispassio der armen Seelen nicht der Fall ist.

2560. Wie die läßlichen Sünden der scheidenden Seelen nachgelassen werden. 5. Die läßlichen Sünden, mit welchen die im Gnadenstand scheidenden Seelen noch behaftet sind, werden nach der gewöhnlichen Meinung der Theologen alsbald nach dem Tode quoad culpam getilgt, und zwar durch einen Akt formeller Reue oder der innigsten Gottesliebe. Venialia remittuntur eis post hanc vitam etiam quantum ad culpam eo

modo, quo remittuntur in hac vita; scilicet per actum caritatis in Deum repugnantem venialibus in hac vita commissis. Quia tamen post hanc vitam non est status merendi, ille dilectionis motus in eis tollit quidem impedimentum venialis culpae, non tamen meretur absolutionem vel diminutionem poenae, sicut in hac vita. *S. Thom.*, QQ. disp. de malo q. 7 a. 11 c. Durch jenen Akt innigster Liebe werden die Seelen auch von den unordentlichen Neigungen, habitus pravi, befreit, die ihnen in diesem Leben infolge der Konkupiscenz anhaften.

6. Die Seelen im Fegfeuer erleiden eine doppelte Strafe, die poena *damni* und die poena *sensus*.

a. Die poena *damni* besteht in dem selbstverschuldeten Aufschub der Anschauung und des Besitzes Gottes. Diese Strafe ist die schmerzlichste im Fegfeuer. Losgelöst von dem Leibe, erkennt die Seele weit klarer als vorher ihre ewige Bestimmung, Gott anzuschauen, ebenso das unendliche Wesen Gottes, und aus dieser Erkenntnis entspringt die innigste Liebe zu Gott, mit dem die liebende Seele auch vereint sein möchte. Je größer diese Erkenntnis, je feuriger diese Liebe, desto größer der Trennungsschmerz. Derselbe wird noch gesteigert durch das Bewußtsein, aus eigener Schuld und um geringfügiger Dinge willen von dem höchsten Glück ausgeschlossen zu sein. Jedoch ist die poena damni im Fegfeuer wesentlich verschieden von jener der Hölle (n. 2508); denn während sie bei den Verdammten mit Verzweiflung und Haß verbunden ist, wird sie von den armen Seelen mit sicherer Hoffnung und gottergebener Liebe ertragen. Vgl. *Lessius*, De perfect. divin. l. 13 c. 18. 2561. Die poena damni im Fegfeuer.

b. Mit der poena damni ist auch eine poena *sensus* verbunden. Es geht dies aus den Andeutungen der heiligen Schrift, den Aussprüchen der Väter, den Äußerungen und Lehrentscheidungen der Kirche, den verschiedenen Liturgien und endlich aus der beständigen und allgemeinen Auffassung der Gläubigen hervor. Auch entspricht es, wie in Bezug auf die Hölle, der doppelten Seite der Sünde, nämlich der Abwendung von Gott und der Hinwendung zur Kreatur. Vgl. n. 2510. 2562. Die poena sensus im Fegfeuer.

Auf dem Florentinum ward die Ansicht, die Seelen im Fegfeuer würden durch wirkliches Feuer bestraft, von den Lateinern besonders mit Berufung auf 1 *Cor.* 3, 15 behauptet, während die Griechen, die hauptsächlich auf verschiedene Aussprüche des hl. Chrysostomus sich beriefen, die Meinung vertraten, die positive Strafe des Fegfeuers werde durch etwas Materielles hervorgebracht, sei es nun Feuer oder Finsternis oder Sturm. Das Konzil hat die Frage nicht entschieden. 2563. Ob die armen Seelen durch wirkliches Feuer leiden.

Übrigens kann nicht bestritten werden, daß die Mehrzahl der Theologen und die kirchliche Sprach- und Ausdrucksweise der bejahenden Ansicht günstiger ist, wie auch die Vorstellung von einem reinigenden Feuer sehr allgemein bei den Vätern sich findet. Jedenfalls scheint jene Ansicht nicht probabel zu sein, welche die Feuerstrafen lediglich in schmerzlichen Affekten und Empfindungen der Seele, in Reue, Sehnsucht und dergl. bestehen lassen will, obgleich auch dies nicht verworfen ist.

7. Was die Schwere der Strafen des Fegfeuers betrifft, so sprechen die Väter vielfach die Meinung aus, die Peinen des Fegfeuers seien größer als alle irdischen Peinen. Quia dicitur *salvus erit*, contemnitur 2564. Schwere der Strafen des Fegfeuers.

ille ignis. Ita plane, quamvis salvi per ignem, gravior tamen erit ille ignis quam quidquid homo potest pati in hac vita. *August.*, In Ps. 37 n. 3. De illo purgatorio igne hoc animadvertendum est, quod omni, quem excogitare in praesenti potest homo, tormentorum modo et longior et acrior sit. *Isidor.*, De ord. creat. c. 14 n. 12.

2565. Der hl. Thomas über die Schwere der Strafen; andere weit milder.

Als allgemeinen Kongruenzgrund hierfür geben die Theologen an, im Jenseits sei die Zeit der Gerechtigkeit und das Fegfeuer sei pure Strafe. Der hl. Thomas (In IV d. 21 q. 1 a. 1) lehrt sogar, die mindeste Pein des Fegfeuers sei härter, als die größte Pein des gegenwärtigen Lebens, da die poena damni wegen der Größe des Verlangens nach der Anschauung Gottes und die poena sensus wegen der größeren sensibilitas der anima separata jede Pein des gegenwärtigen Lebens übertreffe.

Andere Theologen beurteilen die Strafe des Fegfeuers weit milder. Nach ihnen ist die poena damni nicht größer als jeder irdische Schmerz, da sie durch die Sicherheit des Heiles und die Freude der Hoffnung gemildert werde; nur in der Hölle übertreffe die poena damni jede andere Pein, weil sie den ewigen Verlust in sich schließe. Die geringste poena sensus im Fegfeuer sei aber wohl nicht größer als die größte irdische Pein, da man doch nicht annehmen könne, daß eine Seele, die nur eine überaus kleine Schuld zu büßen habe, eine solche poena sensus leiden müsse. Daher kommen sie zu dem Schlusse, daß zwar die größte, nicht aber auch die geringste Pein des Fegfeuers größer ist als jede irdische Pein.

2566. Ungleichheit der Strafen des Fegfeuers.

Die Strafen des Fegfeuers sind nicht für alle gleich schwer. Es entspricht vielmehr der göttlichen Gerechtigkeit, daß je nach der zu leistenden Sühne verschiedene Strafen verhängt werden. Diese Gradunterschiede bestehen teils in der Schwere der Strafe selbst, teils in deren Dauer.

2567. Dauer des Fegfeuers; Ende beim Weltgericht.

8. Bezüglich der Dauer der Fegfeuerstrafen liegt keine kirchliche Lehrentscheidung vor. Allein nach den Vätern und Theologen sind folgende Punkte festzuhalten.

a. Das Fegfeuer endigt mit dem Weltgericht. Purgatorias poenas nullas futuras opinetur christianus nisi ante illud ultimum tremendumque iudicium. *August.*, De civit. Dei l. 21 c. 16.

Der Hauptgrund dieser allgemeinen Überzeugung liegt in dem am jüngsten Tage ergehenden Urteilsspruch und dessen sofortiger Ausführung. Man nimmt daher an, daß am jüngsten Tage alle noch übrigen zeitlichen Strafen entweder durch die größere Intensität abgetragen, oder gnädig erlassen werden.

2568. Reinigung der Gerechten am jüngsten Tage.

Wann aber und wie werden jene Gerechte gereinigt, welche beim Anbruch des jüngsten Tages noch leben? Manche Scholastiker nehmen an, das Feuer des Weltbrandes werde jene Seelen reinigen; mit größerer Wahrscheinlichkeit lehren andere, die Geduld in den schweren Trübsalen der letzten Zeiten und eine sehr vollkommene Reue genügten, jene Seelen vollständig zu reinigen. Tres causae sunt, quare subito illi, qui vivi reperiuntur, purgari poterunt. Una est, quia pauca purganda in eis inveniuntur, cum terroribus et persecutionibus praecedentibus fuerint purgati. Secunda est, quia vivi et voluntarii sustinebunt poenam; poena autem in hac vita voluntarie suscepta multo plus purgat quam poena post mortem inflicta, ut patet in martyribus . . ., cum tamen poena martyrum brevis fuerit in comparatione ad poenam, quae in purgatorio sustinetur. Tertia est, quia calor ille recuperabit in intensione, quantum amittet in temporis abbreviatione. In 4 dist. 47 q. 2 a. 3.

b. Auf der anderen Seite verwerfen die Väter und Theologen jede mehr oder minder willkürliche **Beschränkung** der Dauer der Fegfeuerstrafen. 2569. Verschiedene Beschränkungen der Dauer des Fegfeuers. Luther, Soto.

Wenn Luther behauptete, die Schmerzen des Todes seien das Fegfeuer, so ist dies eine Leugnung desselben, die mit seinem Irrtum, die Sündhaftigkeit des Menschen habe in seiner konkupiscibelen leiblichen Natur ihren Grund, zusammenhängt. Wohl können durch die Schmerzen des Todes zeitliche Strafen getilgt werden; aber nur vom Martertode glaubt man, derselbe reinige die Seele von **aller** Schuld und Strafe und führe sofort in die Seligkeit ein.

Die Ansicht des Dominikus Soto, die Fegfeuerstrafe dauere wegen ihrer großen Intensität wohl nicht länger als 10 bis 20 Jahre, wird allgemein von den Theologen verworfen. Sie widerspricht auch der Gewohnheit, Seelenmessen auf ewige Zeiten zu stiften. Wenn auch manche mit ihrer Behauptung zu weit gehen, **alle** Seelen müßten bis zum jüngsten Tage im Fegfeuer leiden, falls ihnen durch die Lebenden nicht zu Hilfe gekommen würde, so scheint die Kirche doch durch die Annahme dieser Stiftungen ihren Glauben an die Möglichkeit einer sehr langen Dauer der Fegfeuerstrafen zu dokumentieren. Wie schon vorhin (n. 2566) bemerkt wurde, ist die Dauer sicherlich je nach dem Maße der zu leistenden Sühne für die einzelnen sehr verschieden.

9. Auch über den **Ort** des Fegfeuers ist von der Kirche nichts entschieden. Die Vorstellung, daß es wie die Hölle, im Innern der Erde und in der Nähe der Hölle sich befinde, so daß das nämliche Feuer die Verdammten peinige und die armen Seelen reinige, ist die bei den Vätern und Theologen herrschende Meinung. 2570. Ort des Fegfeuers; ordentlicher, außerordentlicher.

Der heilige **Thomas** und mit ihm viele Theologen unterscheiden einen **doppelten** Reinigungsort, einen **ordentlichen** und einen **außerordentlichen**. Der ordentliche befindet sich in der Nähe der Hölle, der außerordentliche an verschiedenen Stellen der Erde nach der besonderen Anordnung Gottes. Locus purgatorii est duplex. Unus secundum legem communem, et sic locus purgatorii est locus inferior, inferno coniunctus; ita quod idem sit ignis, qui damnatos cruciat in inferno, et qui iustos in purgatorio purgat ..... Alius est locus purgatorii secundum dispensationem; et sic quandoque in diversis locis aliqui puniti leguntur, vel ad vivorum instructionem vel ad mortuorum subventionem, ut viventibus eorum poena innotescens per suffragia Ecclesiae mitigaretur. In 4 dist. 21 q. 1 a. 1.

§ 225. Der Himmel.

Vgl. *Mazzella*, De Deo creante. Disp. 6 a. 1 sqq.; Oswald, Eschatologie S. 38 ff.

I. Der **Ort** und **Zustand** der Seligen heißt Reich der Himmel (*Matth.* 5, 3. 10), Gottes (*Matth.* 6, 33), des Vaters (*Matth.* 13, 43), Christi (*Luc.* 22, 30; 2 *Tim.* 4, 18); Stadt Gottes; himmlisches Jerusalem (*Hebr.* 12, 22; *Apoc.* 21, 2 sqq.); Haus des Vaters (*Joann.* 14, 2); Wohnung Gottes (*Matth.* 6, 9; 23, 9). 2571. Ort, Zustand, Glückseligkeit der Seligen in der heiligen Schrift.

Die **Glückseligkeit** wird bezeichnet als ein im Himmel aufbewahrter ewiger Schatz (*Matth.* 19, 21; vgl. 1 *Petr.* 1, 4); reichlicher Lohn (*Matth.* 5, 12; *Hebr.* 10, 35); hundertfältige Vergeltung (*Matth.* 19, 29);

überwiegende Herrlichkeit (2 *Cor.* 4, 17); göttliches Festmahl (*Matth.* 22, 2 sqq.); Friede (*Sap.* 3, 3); Ruhe (*Hebr.* 4, 3. 11); Ehre und Ruhm (*Rom.* 2, 7. 10); Herrlichkeit Christi (2 *Thess.* 2, 13); Krone der Herrlichkeit (1 *Petr.* 5, 4); Erbschaft Christi (*Ephes.* 1, 18); ewige und unverwesliche Erbschaft (1 *Petr.* 1, 4; *Hebr.* 9, 15); Gemeinschaft, Mitherrschaft mit Christus (*Joann.* 12, 26; 2 *Tim.* 2, 12); ewiges Heil (*Matth.* 19, 25); Leben (*Matth.* 7, 14); Frohlocken (1 *Petr.* 1, 8; *Jud.* 24; *Apoc.* 19, 7).

2572. Der Himmel nach den Vätern. Der Schrift folgend schildern die Väter den Himmel als höchste, seligste Gemeinschaft mit Gott, als unaussprechlich herrlich, als ewiges Leben, als Abwesenheit alles Leidens und Überfluß an allen Gütern, als Gleichheit mit den Engeln und immerwährendes Erfülltsein von Gott.

2573. Begriff der Seligkeit. II. Die Seligkeit ist der Besitz alles Guten und die Freiheit von allem Übel. Beatitudo, cum sit perfectum et sufficiens bonum, omne malum excludit et omne desiderium implet. S. Th. 1. 2 q. 5 a. 3. Mit Boëthius kann sie definiert werden als *status omnium bonorum congregatione perfectus.*

2574. Einteilung der Seligkeit: obiectiva, subiectiva; essentialis, accidentalis; naturalis, supernaturalis. Die Seligkeit wird eingeteilt in

1. beatitudo *obiectiva* und *subiectiva (formalis).* Beatitudo *obiectiva* ist der Gegenstand selbst, durch den der Mensch beseligt wird; beatitudo *subiectiva* aber ist der Besitz dieses Gegenstandes.

Beatitudo obiectiva und subiectiva können wieder sein

a. *essentialis.* Die beatitudo *obiectiva essentialis* ist der Gegenstand, durch den wir schlechthin vollkommen beseligt werden; sie ist also Gott selbst, das unendliche Gut, welches allein und abgesehen von jedem anderen Gute das vernünftige Geschöpf selig macht; die beatitudo *subiectiva essentialis* ist demnach der Besitz dieses Gegenstandes, d. h. Gottes;

b. *accidentalis.* Die beatitudo *obiectiva accidentalis* besteht in accidentellen Gütern, ohne die der Mensch zwar auch vollkommen glücklich wäre, die aber zur Seligkeit neben dem primären Objekte mitwirken; die beatitudo *subiectiva accidentalis* ist der Besitz und Genuß dieser Güter;

2. beatitudo *naturalis* und *supernaturalis.* Unter beatitudo *naturalis* versteht man diejenige Seligkeit, welche dem vernünftigen Geschöpfe auf Grund seiner Wesenheit zukommt und durch die ihm konnaturalen Kräfte erreicht werden kann; die beatitudo *supernaturalis* dagegen ist jene Seligkeit, welche die Ansprüche und Fähigkeiten der vernünftigen Kreatur schlechthin übersteigt und nur durch übernatürliche Gnade erreicht werden kann. Vgl. n. 705 ff. Hier ist nur von der übernatürlichen Seligkeit die Rede.

III. Die übernatürliche Seligkeit besteht wesentlich in der beseligenden Anschauung Gottes, *visio Dei beatifica.*

1. Der Beweis hierfür ergibt sich

2575. Die visio beatifica in der heiligen Schrift. a. aus der heiligen Schrift, welche die Anschauung Gottes den Gerechten als Lohn verheißt. Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. *Matth.* 5, 8; vgl. *Joann.* 17, 24. Daß diese Anschauung eine intuitive Erkenntnis, im Gegensatz zur abstrakten, wie wir sie in diesem Leben von Gott haben, sein wird, drückt der Apostel also aus:

Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem: Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum. 1 *Cor.* 13, 12. Und der hl. Johannes schreibt: Carissimi, nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit, quid erimus. Scimus, quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est. 1 *Joann.* 3, 2. Servi eius servient illi et videbunt faciem eius. *Apoc.* 22, 3. 4. Daß in der Anschauung Gottes die Seligkeit des Menschen besteht, folgt auch noch aus einer Reihe anderer Stellen. Satiabor, cum apparuerit gloria tua. *Ps.* 16, 15. Inebriabuntur ab ubertate domus tuae, et torrente voluptatis tuae potabis eos. Quoniam apud te est fons vitae et in lumine tuo videbimus lumen. *Ps.* 35. 9. 10. Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum. *Joann.* 17, 3;

b. aus den hl. Vätern. Der hl. Cyrillus von Alexandrien 2576. Die visio beatifica bei den Vätern.
lehrt: Nihil vera contemplatione est pretiosius; quandoquidem nos summae beatitudinis haec facit participes. Cont. Julian. l. 3 n. 83. Und der hl. Augustinus schreibt: Illa visio Dei, qua contemplabimur incommutabilem atque humanis oculis invisibilem Dei substantiam, quae solis sanctis promittitur . . . . , sola est summum bonum nostrum, cuius adipiscendi causa praecipimur agere, quidquid recte agimus. De Trinit. l. 1 c. 13. Und der hl. Bernhard: In hoc erit vita aeterna et perfecta, ut cognoscamus Patrem et Filium cum Sancto Spiritu et videamus Deum sicuti est, id est, non modo, sicuti inest nobis aut ceteris creaturis, sed sicut est in semetipso. Sermo 4 in Fest. Omn. SS.;

c. aus der Lehre der Kirche. Benedikt XII. lehrt in der 2577. Die visio beatifica nach der Lehre der Kirche.
Konstitution *Benedictus Deus* vom 29. Jan. 1336, daß die Gerechten im Himmel vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente, quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur, necnon quod ex tali visione et fruitione eorum animae, qui iam decesserunt, sunt vere beatae et habent vitam et requiem aeternam. Das Konzil von Florenz aber definiert, daß die in den Himmel aufgenommenen Seelen intueri clare ipsum Deum trinum et unum sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius. Decr. union.;

d. aus dem theologischen Denken. Gott können wir nicht 2578. Die visio beatifica nach dem theologischen Denken.
anders besitzen, als indem wir ihn erkennen und lieben. Da nun die übernatürliche, objektive Glückseligkeit des Menschen Gott ist, so ist sie subjektiv die Erkenntnis und Liebe Gottes. Durch die Anschauung Gottes werden wir auch Gott selbst im höchsten Grade ähnlich; dies ist aber die größte Vollkommenheit und gehört demnach zur höchsten Seligkeit. Vgl. *S. Thom.*, C. gent. l. 3 c. 51.

2. Alle Theologen stimmen gemäß der heiligen Schrift und den Vätern darin überein, daß diese Anschauung Gottes nicht eine bloß abstrakte, sondern eine wahrhaft intuitive sei. Bezüglich der Art und Weise dieser intuitiven Anschauung aber haben sie die verschiedensten Meinungen und Behauptungen aufgestellt. Folgende Punkte sind besonders zu beachten.

2579. *Unfähigkeit der körperlichen Augen zur visio beatifica.*

a. Die Seligen werden nach der Auferstehung Gott nicht mittels ihrer körperlichen Augen schauen; denn Gott ist Geist und kann nur mittels des Geistes angeschaut werden, mit den körperlichen Augen dagegen nur Körperliches. Gegen die Annahme, der Körper der Auferstandenen werde als spiritueller zur Anschauung qualifiziert sein, ist zu bemerken, daß durch die Verklärung der Körper nichts weniger als ganz aufgehoben wird, da sonst der Mensch als doppelter Geist existieren würde.

2580. *Das lumen gloriae u. die absolute Übernatürlichkeit der visio beatifica*

b. Die Seligen schauen Gott nicht durch ihre natürliche Kraft, sondern durch die von Gott ihnen geschenkte höhere Kraft, das *lumen gloriae.* Die visio beatifica ist also schlechthin übernatürlich.

α. Dies ergibt sich

αα. aus der heiligen Schrift, welche Gott *invisibilis* nennt (1 *Tim.* 1, 17), qui . . . lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest. 1 *Tim.* 6, 16. Noch klarer heißt es: Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum .1 *Cor.* 2, 9;

ββ. aus der Lehre der Kirche, welche auf dem Konzil von Vienne den Satz der Begharden und Beghinen verwarf: Quod quaelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum;

γγ. aus dem theologischen Denken. Zu jedem Werke des Heils ist übernatürliche Gnade notwendig, da unser Heil selbst übernatürlich ist, d. h. die Kräfte unserer Natur übersteigt. Daher ist auch die visio beatifica, das Endziel unseres gesamten Heiligungswerkes, schlechthin übernatürlich. Übrigens ist schon der Glaube übernatürlich, um so mehr die beseligende Anschauung, im Vergleich zu welcher der Glaube wie Finsternis ist.

2581. *Warum die visio beatifica schlechthin übernatürlich ist.*

β. Warum die visio beatifica die Kräfte jeglicher Kreatur übersteigt, erklärt der hl. Thomas also: Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae. Si igitur modus essendi alicuius rei cognitae excedat modum naturae cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis . . . . . Relinquitur ergo, quod cognoscere ipsum esse subsistens sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cuiuslibet intellectus creati, quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. S. Th. 1 q. 12 a. 4.

2582. *Der übernatürliche, zur visio beatifica befähigende Habitus, d. h. das lumen gloriae.*

γ. Die Möglichkeit der visio beatifica ist bedingt durch einen übernatürlichen Habitus, durch welchen der Verstand des Geschöpfes zur Anschauung des göttlichen Wesens erhoben wird. Dieser Habitus wird *lumen gloriae* genannt. Die Existenz desselben ergibt sich aus der Analogie mit den übrigen zur Setzung übernatürlicher Akte verliehenen Habitus, sowie aus der oben (n. 2580) angeführten, vom Konzil von Vienne verworfenen Behauptung der Begharden und Beghinen. Die Natur dieses Habitus beschreibt Lessius als suprema quaedam irradiatio et participatio lucis illius, qua Deus seipsum videt, per quam intellectus ad statum divinum elevatur et fit deiformis . . . . . Poterit Deus, qui est sol mundi incorporei, mentes rationales veluti nubes spiri-

tuales suo fulgore illustrare, ut ipsi omnino similes sint et tamquam dii quidam divino lumine fulgeant. De sum. bon. l. 2 c. 8 n. 44.

2583. Die visio beatifica ist nicht komprehensiv.

c. Die klare Anschauung Gottes wird, wie herrlich sie auch ist, und wie sehr sie in Ewigkeit wachsen wird, nie ein vollkommenes Begreifen sein. Zur komprehensiven Erkenntnis Gottes ist eben nur das unendliche Wesen Gottes befähigt. Dies ist wohl zu beachten zum Verständnis mancher Aussprüche der hl. Väter, welche die Anschauung Gottes überhaupt in Abrede zu stellen scheinen, während sie in Wirklichkeit nur die komprehensive Anschauung für unmöglich erklären.

2584. Primäres und sekundäres Objekt der visio beatifica.

d. In Bezug auf das Objekt der beseligenden Anschauung ist zu unterscheiden:

α. Primäres Objekt ist das Wesen des dreieinigen Gottes, wie wir es aus den Erklärungen der Konstitution *Benedictus Deus* und des Konzils von Florenz (n. 2577) gehört haben.

β. Sekundäres Objekt sind die erschaffenen Dinge, namentlich alles, was die Seligen während ihrer Wanderschaft glaubten, ferner alle Ereignisse, die in näherer Beziehung zu ihnen stehen, und endlich die gesamte materielle Schöpfung in ihrem innersten Wesen. Verborgen bleiben ihnen aber die geheimen Gedanken und zukünftigen freien Akte der Geschöpfe, wenn Gott ihnen dieselben nicht offenbart.

Die geschöpflichen Dinge werden von den Seligen erkannt entweder im unendlichen Wesen Gottes oder durch die in diesem Leben erworbenen Species oder auch durch von Gott eingegossene Species.

2585. Liebe u. Freude der Seligen; metaphysische Wesenheit der Seligkeit nach den Scotisten u. Thomisten.

e. Mit der intuitiven Anschauung Gottes ist unzertrennlich die Liebe zu Gott verbunden; denn man kann das unendliche Gut nicht anschauen, ohne in innigster Liebe mit demselben vereinigt zu sein. In der intuitiven Anschauung Gottes und der Liebe zum unendlichen Gute ist die Freude der Seligen begründet. Die Glückseligkeit des Himmels umfaßt demnach diese drei Momente, Anschauung, Liebe und Freude.

Worin die Seligkeit *formaliter*, oder worin ihre metaphysische Wesenheit bestehe, ist bei den Theologen eine Streitfrage. Während nach den Scotisten die Liebe allein das Wesen der Seligkeit ausmacht und die visio nur die Vorbedingung der Liebe ist, erkennen die Thomisten die metaphysische Wesenheit der Seligkeit in der intuitiven Anschauung. Vgl. *Mazzella*, De Deo creante. pag. 833 sq.; 837 sqq.

2586. Gradunterschiede der Seligkeit; Irrlehren.

IV. Obleich die Größe der Seligkeit der Heiligen im Himmel über unsere Vorstellung erhaben ist, und für alle das Wort des Apostels gilt: Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum, so ist doch die Seligkeit derselben dem Grade nach sehr verschieden.

1. Die Gradunterschiede der Seligkeit wurden geleugnet von Jovinian und den Reformatoren. Bei letzteren war dies nur die konsequente Schlußfolgerung aus ihrer Lehre von der Rechtfertigung durch die imputierte Gerechtigkeit Christi; denn ist die Gerechtigkeit bei allen gleich, so ist auch die ihr entsprechende Seligkeit bei den einzelnen nicht verschieden.

2. Der Beweis für unsere These ergibt sich

2587. Die Gradunterschiede der Seligkeit in Schrift und Tradition.

a. aus der heiligen Schrift. Reddet unicuique secundum opera eius. *Matth.* 16, 27. Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem. 1 *Cor.* 3, 8. Vgl. 2 *Cor.* 5, 10; 9, 6; *Apoc.* 22, 12. Die gleiche Wahrheit ist ausgesprochen, wenn es heißt,

im Hause Gottes seien viele Wohnungen (*Joann.* 14, 2), und der Glanz der Sterne sei verschieden (1 *Cor.* 15, 41);

b. aus den hl. Vätern, die sich besonders auf die zuletzt angeführten Schriftstellen berufen. Quomodo multae mansiones apud Patrem, si non pro varietate meritorum? *Tertull.*, adv. Scorp. n. 6. Der hl. Polykarp aber antwortet seinem Richter: Quanto graviora pertulero, tanto praemia maiora percipiam. Epist. eccl. Smyrn. de mart. S. Polyc. n. 10. Und der hl. Ambrosius weist die entgegengesetzte Irrlehre zurück, quasi Christo una sit palma, quam tribuit ac non plurimi abundent tituli praemiorum. Epist. synod. ad Siric. n. 2;

c. aus den Lehraussprüchen der Kirche. Das Konzil von Florenz erklärt ausdrücklich, die Seligen schauten Gott pro meritorum diversitate alium alio perfectius. Vgl. auch *Conc. Trid.*, Sess. 6 de iustif. can. 32;

2588. Die Gradunterschiede eine Forderung der Gerechtigkeit.

d. aus dem theologischen Denken. Je nach der Verschiedenheit der Verdienste wird der gerechte Richter auch verschiedenen Lohn geben. Der Grund der Gradunterschiede der Seligkeit liegt also in der Verschiedenheit der Verdienste und in dem den Verdiensten entsprechenden Grad der heiligmachenden Gnade. Dem Grad der heiligmachenden Gnade aber entspricht das lumen gloriae, das den erschaffenen Verstand zur intuitiven Anschauung Gottes befähigt. Vgl. S. Th. 1 q. 12 a. 6.

2589. Die angebliche Unzufriedenheit u. die Parabeln von den Arbeitern im Weinberg keine Beweise gegen die Gradunterschiede.

3. Gegen unsere These werden vor allem zwei Einwände erhoben, nämlich die Gradunterschiede erzeugten Unzufriedenheit im Himmel und die Parabel von den Arbeitern im Weinberge (*Matth.* 20, 1 sqq.).

a. Daß die Gradunterschiede in der Gemeinschaft der Heiligen keinen Schmerz verursachen, ist sofort klar, wenn man bedenkt, daß jeder sein volles Maß der Seligkeit nach seiner Kapacität besitzt. Jeder hat den Besitz Gottes, des höchsten Gutes; auch letzter im Tempel Gottes zu sein, ist schon ein unaussprechliches Glück. Jeder weiß, daß er durch die Gnade Gottes alles hat, was er hat: jeder hat die höhere Seligkeit des andern einigermaßen selbst in sich durch die innige Gemeinschaft aller; jeder ist zufrieden mit Gottes Urteil und bestätigt es, soviel an ihm liegt, als gerecht und gütig.

b. Die Parabel von den Arbeitern im Weinberge hat nur den Sinn, daß Gott seine Gnade frei austeilt, und zwar jedem, ohne irgend einen auszuschließen, auch den Sünder nicht, der sich spät zu ihm wendet. Auch ist in der Einheit des Denars die Einheit des Himmels als der ewigen Seligkeit bezeichnet, keineswegs aber jeder Gradunterschied in diesem einen Himmel geleugnet.

V. Die Seligen des Himmels können nicht sündigen.

2590. Die Unsündlichkeit der Heiligen in Schrift und Tradition.

1. Diese von Origenes geleugnete Wahrheit ergibt sich

a. aus der heiligen Schrift. Der hl. Petrus nennt die Seligkeit hereditas incorruptibilis et incontaminata et immarcescibilis (1 *Petr.* 1, 4). In der Apokalypse aber heißt es: Absterget Deus omnem lacrymam ab oculis eorum, et mors ultra non erit, neque luctus neque clamor neque dolor erit ultra, quia prima abierunt (21, 4). Thränen der Reue, Tod der Sünde, Trauer der Buße wären aber nicht ausgeschlossen vom Himmel, wenn die Seligen sündigen könnten. Vgl. auch *Apoc.* 21, 27; 22, 4. Qui vicerit, faciam illum columnam in templo Dei mei et foras non egredietur amplius. *Apoc.* 3, 12;

b. aus den hl. Vätern. Der hl. Augustinus weist zur Widerlegung der Seelenwanderung auf die unwandelbare Unsterblichkeit und die ewige Glückseligkeit hin, welche niemals aufhört (De civ. Dei l. 12 c. 20). Wären die Seligen nicht unsündlich, so wäre dies Argument des Heiligen hinfällig. Der hl. Fulgentius aber schreibt: Si acceperunt aeternam

beatitudinem, qua Deo stabiliter perfruuntur, ut ea carere non possint. De fide n. 64;

c. aus dem Begriff der Seligkeit, die nicht die Freiheit von allem Übel (n. 2573) wäre, wenn die Seligen fürchten müßten, in Sünden zu fallen und dadurch die himmlische Seligkeit zu verlieren; 2591. Die Unsündlichkeit folgt aus dem Begriff und der Ewigkeit der Seligkeit.

d. aus der Ewigkeit der himmlischen Seligkeit. Dies Dogma fordert unbedingt die Unsündlichkeit der Seligen, da ohne diese Eigenschaft die Seligkeit für die einzelnen eine Ende erreichen könnte. Vgl. über die ewige Dauer der Seligkeit n. 2593 ff.

2. Die Ursache der Unsündlichkeit der Seligen wird von den Theologen in verschiedener Weise erklärt. 2592. Ursache der Unsündlichkeit; Thomisten und Scotisten.

a. Die Thomisten lehren, die intuitive Anschauung Gottes selbst sei der Grund der Unsündlichkeit; dadurch nämlich, daß die Seligen das Wesen Gottes, der Güte selbst, anschauten, müßten sie all ihre Liebe auf dieses unendliche Gut hinordnen, ohne ein erschaffenes Gut vorziehen und somit sündigen zu können. Beatitudo ultima consistit in visione divinae essentiae, quae est ipsa essentia bonitatis; et ita voluntas videntis Dei essentiam ex necessitate amat, quidquid amat, sub ordine ad Deum. S. Th. 1. 2 q. 4 a. 4. Vgl. S. Th. 1 q. 62 a. 8; q. 82 a. 2; q. 94 a. 1.

b. Die Scotisten meinen, die Seligen würden durch den besonderen Schutz der göttlichen Vorsehung vor aller Sünde bewahrt.

VI. Die Glückseligkeit der Heiligen im Himmel dauert ewig.

Diese Wahrheit ergibt sich 2593. Die Ewigkeit des Himmels in der heiligen Schrift und der kirchlichen Lehre.

1. aus der heiligen Schrift. Iusti autem in perpetuum vivent et apud Dominum est merces eorum. *Sap.* 5, 16. Ibunt hi in supplicium aeternum, iusti autem in vitam aeternam. *Matth.* 25, 46. Der hl. Petrus bezeichnet die Seligkeit des Himmels als hereditas incorruptibilis et incontaminata et immarcescibilis (1 *Petr.* 1, 4). Viele Stellen reden ferner von einem wahren, absoluten Leben (1 *Tim.* 6, 19), von der gänzlichen Beseitigung des Todes (*Joann.* 8, 51; 11, 26; 1 *Cor.* 15, 26; *Apoc.* 21, 4), von den ewigen Zelten (*Luc.* 16, 9), dem ewigen Hause (2 *Cor.* 5, 1), dem ewigen Reiche (2 *Petr.* 1, 11), dem ewigen Erbe (*Hebr.* 9, 15), dem ewigen Leben (*Joann.* 3, 16; 10, 28; *Rom.* 2, 7; *Tit.* 1, 2; *Dan.* 12, 2), der ewigen Herrlichkeit (2 *Cor.* 4, 17), einem unverwelklichen Kranze (1 *Petr.* 5, 4), einem unzerstörbaren Schatze (*Luc.* 12, 33), von der Teilnahme an Christi Erbe und Glorie (*Joann.* 12, 26; *Rom.* 8, 17. 29 sqq.; 1 *Thess.* 4, 16);

2. aus der kirchlichen Lehre, in welcher die ewige Seligkeit als Hoffnung der Christen immer festgehalten wird. So betet schon das apostolische Glaubensbekenntnis: Credo vitam . . . aeternam; 2594. Die Ewigkeit des Himmels folgt aus dem Begriff der Glückseligkeit.

3. aus dem Begriff der Glückseligkeit, in dem die Ewigkeit enthalten ist; denn eine Glückseligkeit ohne gewisse Aussicht auf deren beständige Fortdauer ist keine vollkommene Glückseligkeit. So sagt auch der hl. Augustinus, jenes Leben könne ein höchst glückseliges nicht sein, wenn es nicht auch seiner Ewigkeit ganz sicher wäre (De civ. Dei l. 10 c. 30). Übrigens müßten Schöpfung und Erlösung, Regierung und Heiligung zwecklos erscheinen, wenn alles zuletzt in nichts endigte;

2595. Die Ewigkeit des Himmels folgt aus der Vollkommenheit der Schöpfung, Erlösung und Heiligung.

4. aus der Vollkommenheit der Schöpfung, die nach Gottes Ebenbild gemacht, und in der uns Gottes Geist mitgeteilt ist; aus der Vollkommenheit der Erlösung, in der die Sünde mit allen Konsequenzen, also auch mit dem Tode aufgehoben ist; aus der Vollkommenheit der Heiligung, in der uns der Geist des Lebens mitgeteilt worden ist. Grund des Lebens ist Gott, die Vermittelung in Christus, seinen Sakramenten, durch die wir neu geboren und zum Leben ernährt werden, und das Ziel dieses Lebens Gottes des Dreieinigen Anschauung, in der wir immer lebendig erhalten werden.

2596. Vorbereitung, Verheißung, Vorgenuß des Himmels.

Vorbereitet ist der Himmel vor der Weltgründung (*Matth.* 25, 34) und verheißen von Anfang an. Einen Vorgenuß haben die Frommen schon hier in der Hoffnung (*Coloss.* 3, 2), im Bewußtsein ihrer göttlichen Kindschaft (1 *Joann.* 3, 1 sqq.), und in den vielfachen Tröstungen des heiligen Geistes. In quo exsultabitis modicum nunc, si oportet, contristari in variis tentationibus, ut probatio vestrae fidei multo pretiosior auro, quod per ignem probatur, inveniatur in laudem et gloriam et honorem in revelatione Jesu Christi, quem cum non videritis, diligitis, in quem nunc quoque non videntes creditis, credentes autem exsultabitis laetitia inenarrabili et glorificata, reportantes finem fidei vestrae, salutem animarum. 1 *Petr.* 1, 6–9.

§ 226. Die Gemeinschaft der Heiligen.

Vgl. Oswald, Eschatologie S. 120 ff.

In der Lehre von Christus, dem Haupte der Menschen (n. 1168 ff.), und von der Kirche, dem mystischen Leibe Christi (n. 1218 ff.), haben wir gesehen, daß in verschiedener Weise unter den Gliedern, die mit dem Haupte verbunden sind, eine Gemeinschaft der geistigen Güter besteht, die sich über die Kirche in ihrem dreifachen Zustande erstreckt. Über die Gemeinschaft der Glieder der streitenden Kirche unter einander ist in den Traktaten von der Kirche und der Gnade das Notwendige gesagt worden. Daher wird hier nur von der Verbindung der streitenden Kirche mit der triumphierenden und dieser beiden mit der leidenden die Rede sein.

2597. Worin die Verbindung der triumphierenden Kirche mit der streitenden besteht.

A. Die Verbindung der streitenden Kirche mit der triumphierenden besteht darin, daß die Glieder der triumphierenden Kirche von denen der streitenden verehrt und angerufen werden, und daß die Heiligen des Himmels für die Gläubigen auf Erden Fürsprache einlegen. Zur Verehrung der Heiligen gehört auch die Verehrung ihrer Reliquien und Bilder.

2598. Verehrung der Heiligen.

I. Den Heiligen gebührt Verehrung und zwar der cultus *duliae*, der von dem Gott allein gebührenden cultus *latriae*, sowie auch von der bloß natürlichen, bürgerlichen Verehrung wesentlich verschieden ist. Diese Verehrung der Heiligen ist daher recht und fromm, frei von jeder Abgötterei und jedem Aberglauben.

1. Zum Verständnis dieser These ist folgendes zu beachten.

2599. Akte der Heiligenverehrung.

a. Die Verehrung der Heiligen besteht

α. in einem Akt der Erkenntnis, nämlich der Vorzüglichkeit dessen, der verehrt wird;

β. in dem dieser Erkenntnis entsprechenden Willensakte, nämlich in der der erkannten Würde und Erhabenheit entsprechenden Unterwerfung unter dieselbe;

γ. in der äußeren Bezeugung dieser inneren Verehrung.

2600. Verschiedenheit der Verehrung nach der Verschiedenheit der Vorzüge.

b. Nach der specifischen Verschiedenheit der Würde und Vorzüglichkeit, die den Grund der Verehrung bildet, ist auch die Verehrung selbst verschieden. Specifisch verschieden ist daher die Verehrung der unendlichen und absoluten Würde Gottes von der Verehrung der Vortrefflichkeit und Würde des Geschöpfes. Für die Verehrung Gottes ist der Ausdruck *latria* recipiert.

2601. Rein menschliche Verehrung und dulia.

Die Würde des Geschöpfes kann aber eine doppelte sein, nämlich

α. eine bloß natürliche Würde und Hoheit, die in einer natürlichen Gottähnlichkeit und der Stellung des Geschöpfes in der natürlichen Ordnung ihren Grund hat. Hieraus entspringt die rein menschliche und bürgerliche Verehrung in ihren verschiedenen Arten und Stufen, wie sie Aristoteles in seiner Ethik auseinandersetzt;

β. eine übernatürliche, die in einer übernatürlichen Ähnlichkeit des Geschöpfes mit Gott und in der Teilnahme an der göttlichen Natur vermöge der Gnade und Glorie ihren Grund hat. Diese Verehrung pflegt man *dulia* zu nennen. Dieselbe ist also

2602. Die dulia ist cultus sacer;

αα. ein cultus *sacer*, weil sie ihren Grund hat in jener übernatürlichen Würde, welche durch die Teilnahme an der göttlichen Natur gegeben ist. Es hat daher die christliche Verehrung der Heiligen den übernatürlichen Glauben an die übernatürliche Begnadigung und Verklärung der Heiligen zu ihrer Voraussetzung und ist daher von der bloß natürlichen Verehrung wesentlich verschieden. Insofern gehört die Verehrung der Heiligen zu den übernatürlichen Geheimnissen, während die allgemeine Pflicht, das Ehrwürdige zu verehren, aus einem bloßen Vernunftgesetze entspringt;

cultus subordinatus;

ββ. ein cultus *subordinatus*, nämlich untergeordnet der Anbetung Gottes. Dieser ist die Verehrung der Heiligen in doppelter Weise subordiniert, nämlich als eine specifisch niedere und endliche Verehrung, die einer endlichen und erschaffenen, jedoch übernatürlichen Güte und Würde erwiesen wird und weil diese Würde und Verehrungswürdigkeit der Heiligen von Gott mitgeteilt ist, so daß diese Würde auf Gott als ihren letzten Grund zurückgeht;

cultus absolutus.

γγ. ein cultus *absolutus*, da den Heiligen Verehrung erwiesen wird wegen der ihnen zwar mitgeteilten, aber wahrhaft inhärierenden Heiligkeit. Dieser cultus absolutus ist zu unterscheiden vom cultus *relativus*, wie er z. B. den Bildern der Heiligen nicht wegen ihrer eigenen Würde, sondern wegen der Würde jenes erwiesen wird, den sie vorstellen. Vgl. n. 987 ff.

2603. Dulia und hyperdulia.

c. Die Verehrung der Heiligen wird wieder in *dulia* und *hyperdulia* unterschieden, und letztere als ein höherer Grad der ersteren der Mutter Gottes erwiesen.

2604. Unterschied und Bezeichnung von latria, dulia u. menschlicher Verehrung.

d. Latria, dulia und die rein menschliche Verehrung sind innerlich und der innerlichen Verehrung nach genau unterschieden, während, abgesehen von dem Opfer, das Gott allein dargebracht wird, zu ihrer äußeren Bethätigung bei allen Völkern und zu allen Zeiten dieselben äußeren Zeichen angewendet werden (S. Th. 2. 2 q. 84 a. 1 ad 1), wie auch in allen Sprachen die drei Arten der Verehrung durch dieselben Worte bezeichnet

werden. Nur in der Kirche hat sich der Sprachgebrauch, für die Verehrung Gottes des Ausdruckes *latria* im Gegensatz zu dem allgemeinen *dulia* sich zu bedienen, schon ziemlich frühe gebildet. Auch im Deutschen wird jetzt ziemlich allgemein der Ausdruck Anbetung für latria gebraucht. Daher ist nicht aus dem Worte, sondern aus dem Sinn und den Umständen zu entnehmen, von welcher Art der Verehrung die Rede ist.

2. Der Beweis für unsere These ergibt sich

2605. Die hl. Schrift verwirft den Götzendienst und empfiehlt die Verehrung der Engel und Heiligen.

a. aus der heiligen Schrift. Dieselbe verbietet den Götzendienst aufs strengste, (z. B. *Deut.* 6, 13; vgl. *Matth.* 4, 10) und enthält das Wort des Herrn: Gloriam meam alteri non dabo (*Is.* 42, 8), weshalb auch der Apostel sagt: Soli Deo honor et gloria (1 *Tim.* 1, 17). Dagegen lehrt sie ebenso bestimmt, daß Gott seinen Engeln und Heiligen Anteil gibt an seiner Ehre und Herrlichkeit, und kennt demgemäß eine entsprechende fromme Verehrung derselben.

Eine solche Verehrung erweist Josua dem ihm erscheinenden Engel: Cecidit Josue pronus in terram. Et adorans ait: Quid Dominus meus loquitur ad servum suum? *Jos.* 5, 15. So hatten auch Abraham und andere unter Billigung der Schrift gehandelt. Vgl. *Gen.* 18, 2; 19, 2; *Num.* 21, 31.

Gott selbst verlangt Verehrung gegen die Engel: Ecce ego mittam angelum meum, qui praecedet te . . . observa eum et audi vocem eius, nec contemnendum putes . . . et est nomen meum in illo. *Exod.* 23, 20. 21.

Allerdings haben die Väter, z. B. Athanasius und Augustinus, den die Patriarchen und Israel führenden Engel als den Sohn Gottes betrachtet. Allein jedenfalls ist nach der Lehre der Schrift und Väter anzunehmen, daß das göttliche Wort im Alten Testament sich des Engels als Organ seiner Offenbarung bediente (n. 360), so daß auch die Stellen über den Jehova-Engel für die Verehrung der Engel sprechen.

2606. Die Verehrung der noch lebenden Menschen wird in der heiligen Schrift anerkannt.

Sodann ist auch die Verehrung, die noch auf Erden lebenden Menschen erwiesen wird, weil sie als Diener und Begnadigte Gottes erscheinen, ein kräftiges Argument für die Heiligenverehrung, z. B. die Verehrung, welche die Sunamitin dem Elisäus erweist, nachdem er ihren Sohn auferweckt (4 *Reg.* 4, 37); auch die Prophetenschüler verehrten ihn, da sie durch ein Wunder überzeugt wurden, daß der Geist des Elias auf ihn übergegangen war (4 *Reg.* 2, 15). Der Oberste des Ochozias, der den Elias kniefällig verehrte, wird nicht wie die anderen vom Feuer verzehrt (4 *Reg.* 1, 13 sqq.). Die Knaben aber, die den Elisäus verspotteten, werden von wilden Tieren zerissen (4 *Reg.* 2, 23 sqq.).

2607 Würde Mariä u. der Heiligen nach der hl. Schrift, Grundlage ihrer Verehrung.

So sind auch der Gruß des Engels an Maria, die Verdemütigung und der Lobpreis der Elisabeth, die Weissagung: Ex hoc beatam me dicent omnes generationes (*Luc.* 1, 48) vollständige Beweise für die Verehrung Mariä und der Heiligen überhaupt. Der Ausspruch Christi aber: Si quis mihi ministraverit, honorificabit eum Pater meus (*Joann.* 12, 26); ferner: Qui vicerit, dabo ei sedere mecum in throno (*Apoc.* 3, 21), wie überhaupt alles, was das Wort Gottes von der übernatürlichen Glorie und Heiligkeit der Kinder Gottes enthält, schließt notwendig die entsprechende Verehrung der Heiligen und Verklärten in sich. Dazu kommen die unten zu betrachtenden Stellen über die Verehrung der Reliquien, sowie die zahlreichen Lobpreisungen der Heiligen, z. B. *Eccus.* 44—50; *Hebr.* 11.

Die *Col.* 2, 18 verworfene religio angelorum, was man auch darunter verstehen mag, ist ein häretischer Aberglaube, nicht aber die rechtmäßige Verehrung der Engel. 2608. Einwände aus der Schrift gegen die Verehrung der Heiligen.

Barnabas und Paulus weisen die Verehrung der Bewohner von Lystra als eine götzendienerische (*Act.* 14, 10—14), und Petrus die des Cornelius aus Demut zurück (*Act.* 10, 26), wobei überdies in Betracht kommt, daß überhaupt aus selbstverständlichen Gründen Heiligenverehrung noch lebenden Personen nicht erwiesen werden soll;

b. aus der steten Praxis der Kirche. Daß die Verehrung 2609. Die Verehrung der Heiligen in der Geschichte und bei den Vätern. der Heiligen, besonders der Martyrer, von Anfang an immer in der Kirche üblich war, ist eine der offenkundigsten Thatsachen der Geschichte, von allen Vätern und Kirchenschriftstellern und durch zahllose Monumente bezeugt. Schon in der ersten Zeit wurden besonders die Martyrer durch Erbauung von Kirchen, durch Feste und Gedächtnistage geehrt. Dabei wird aber zugleich die Verehrung der Heiligen von der Verehrung Gottes streng geschieden. Christum utpote Dei Filium adoramus, martyres tamquam Domini discipulos et imitatores merito diligimus propter eximiam ipsorum erga regem et magistrum suum benevolentiam, quorum utinam et nos fiamus consortes ac discipuli. Epist. eccl. smyrn. de martyr. S. Polycarpi n. 17;

c. aus der Lehre der hl. Väter. Colimus martyres eo cultu dilectionis et societatis, quo et in hac vita coluntur sancti homines Dei, quorum cor ad talem pro evangelica veritate passionem paratum esse sentimus. Sed illos tanto devotius, quanto securius post certamina superata, quanto etiam fidentiore laude praedicamus iam in vita feliciores victores, quam in ista adhuc usque pugnantes. At illo cultu, qui graece λατρεία dicitur, latine uno verbo dici non potest, cum sit quaedam proprie divinitati debita servitus, nec colimus nec colendum docemus nisi unum Deum. *Aug.*, C. Faust. l. 20 c. 21. Sehr klar spricht sich auch der hl. Johannes von Damaskus aus, indem er zugleich den Unterschied zwischen latria und dulia scharf betont: Quemadmodum sancti vere sunt dii, non quidem natura, sed quatenus participes eius sunt, qui natura est Deus, ita quoque adorantur, non quod suapte natura sint adorandi, sed quoniam illum, qui pro natura sua adorandus est, in seipsis habent ..... Adorantur igitur, quatenus gloriam a Deo adepti sunt, et quia ab ipso acceperunt, ut essent adversariis terribiles et erga eos, qui ad ipsos confugerent, benefici ..... Quamobrem eos adoramus, quia rex ipse colitur, cum famulum suum, quem diligit, non regis instar, sed tamquam obsequentem ministrum benevolumque amicum cernit adorari. Or. 3 de imag. n. 33;

d. aus den Lehraussprüchen der Kirche, namentlich aus dem 2610. Lehre der Kirche über die Verehrung der Heiligen. Dekret des Konzils von Trient de invocatione et veneratione et reliquiis Sanctorum et sacris imaginibus (Sess. 25), das die Verehrung der Heiligen implicite ausspricht, indem es deren Anrufung und die desfallsige Praxis der Kirche billigt. Auch sei noch auf die von Innocenz XI. verworfenen Sätze des Molinos hingewiesen, man dürfe Maria und die Heiligen, weil sie *obiecta sensibilia* seien, nicht verehren und lieben, sondern nur Gott allein (*Propp.* 35. 36). Vgl. *Denzinger*, Enchir. n. 1122 sq.;

e. aus dem theologischen Denken.

α. Mit der Verehrung der Heiligen verhält es sich ebenso wie mit 2611. Die Verehrung der Heiligen ent- der Liebe, die ja wesentlich die Verehrung in sich begreift. Wie aus der

springt aus der Anbetung Gottes.

übernatürlichen Liebe zu Gott die übernatürliche Liebe zum Nächsten entspringt, und jene durch diese nicht aufgehoben, sondern bestätigt wird, so entspringt aus der Anbetung Gottes und Christi die fromme Verehrung der Engel und Heiligen, in denen Gott seine übernatürliche Glorie und Heiligkeit offenbart. Die Verehrung, die den Heiligen erwiesen wird, ist daher, wie wir es vom hl. Johannes von Damaskus gehört haben, im letzten Grunde eine Verherrlichung Gottes selbst.

2612. Die Verehrung der Heiligen entspricht deren Würde und dient unserem Nutzen.

β. Die übernatürliche Würde der Heiligen verlangt, daß wir diese Erhabenheit anerkennen und ihnen die derselben entsprechende Verehrung erweisen.

γ. Für uns selbst aber ist die Verehrung der Heiligen der mächtigste Antrieb, nach ihrem Beispiel ein tugendhaftes und heiliges Leben zu führen.

II. Die Anrufung der Heiligen um ihre Fürbitte bei Gott ist gut und nützlich.

2613. Irrlehren gegen die Anrufung der Heiligen.

1. Epiphanius erwähnt gewisse Häretiker, die Maria gerade wie Gott anriefen. Zahlreicher aber waren die Irrlehrer, welche die rechtmäßige Anrufung der Heiligen verwarfen.

So leugnete Vigilantius, daß die Heiligen für uns beten können, womit von selbst deren Anrufung fällt. Auch die mittelalterlichen Sekten waren meist Gegner der Verehrung und Anrufung der Heiligen, ebenso Wiclif, Hus und die Reformatoren. Die letzteren gestanden zwar zu, daß die Heiligen für die Kirche im allgemeinen oder auch für besondere Anliegen beten; aber sie verwarfen die Anrufung derselben, weil sie in der Schrift nicht enthalten sei und dem Mittleramte Christi widerspreche. Der tiefste dogmatische Grund der Abneigung der Reformatoren gegen die Anrufung der Heiligen liegt aber in der Lehre von der sola fides.

2. Um die wichtigsten Einwände der Reformatoren vorwegzunehmen, schicken wir der Beweisführung folgendes voraus.

2614. Die Heiligen sind weder Urheber noch unmittelbare Mittler der Gnaden.

a. Es ist unerlaubt, die Heiligen entweder wie Gott als Urheber und Verleiher der göttlichen Gnaden und Wohlthaten, oder als unmittelbare Mittler bei Gott wie Christus anzurufen; vielmehr ist Gott allein Urheber und Spender aller Gnaden, und es gibt keine Gnade, die nicht durch Christus verdient ist und durch ihn als den intercessor primarius uns vermittelt wird.

Die Heiligen können daher nur in Weise der Fürbitte Gnaden von Gott durch Christus für uns erlangen, wie auch wir dies für uns und andere vermögen. Nie hat die Kirche eine andere Lehre und Praxis gehabt oder in ihrem Schoße geduldet. Alle Beschuldigungen gegen diese Auffassung beruhen auf Mißverständnissen und einer mit dem natürlichen, biblischen und kirchlichen Sprachgebrauch im Widerspruch stehenden Mißdeutung unverfänglicher Ausdrücke.

Die Heiligen sind demnach auch nicht unmittelbare Fürsprecher und Vermittler bei Gott, sondern nur mittelbare, nämlich durch Christus, den einzigen Erlöser und Mittler zwischen Gott und den Menschen, ohne dessen Vermittlung kein Gebet Gott wohlgefällig und uns heilsam sein kann. In diesem Sinne können die Heiligen dem natürlichen und christlichen Sprachgebrauch vollkommen entsprechend wie intercessores et advocati, so auch *mediatores* genannt werden.

b. Die Intercession der Engel und Heiligen steht also nicht im Widerspruch mit der Wahrheit; Unus mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus (1 *Tim.* 2, 5); denn in dreifacher Beziehung ist Christus unser und aller Heiligen einziger Mittler, nämlich 2615. Inwiefern Christus einziger Mittler ist.

α. ratione *naturae*, d. h. als Gottmensch. In diesem Sinne nimmt kein Engel oder Heiliger eine Mittelstelle zwischen Gott und uns ein;

β. ratione *officii*, da er allein unser Mittler ist durch die stellvertretende Genugthuung;

γ. als unser unmittelbarer Mittler, der selbst eines anderen Mittlers nicht bedarf.

3. Der Beweis für unsere These ergibt sich

a. aus der heiligen Schrift.

α. Daß die Heiligen thatsächlich Fürbitte für uns bei Gott einlegen, wird häufig ausgesprochen. So sagt Gott: Si steterit Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum (*Jerem.* 15, 1), was jedenfalls die Macht der Fürbitte dieser Heiligen in ihrem Leben und nach der gewöhnlichen Auslegung, die dem Wortlaut entspricht, auch nach ihrem Tode beweist. Onias und Jeremias erscheinen als Fürbitter und Beschützer Israels (2 *Macch.* 15, 12 sqq.). Die Märtyrer fordern Gott zum Strafgerichte über die Verfolger auf (*Apoc.* 6, 10). Weshalb sollten sie ihn nicht auch für die Gläubigen und die Kirche um Barmherzigkeit anflehen? Daß die Engel für uns beten, ist vielmals bezeugt, z. B. *Tob.* 12, 12; *Zach.* 1, 12 u. s. w.; warum also nicht die Heiligen, die doch sind wie die Engel des Himmels? 2616. Fürbitte der Heiligen eine Thatsache.

Die 24 Ältesten fallen vor dem Lamme nieder und bringen Weihrauch in goldenen Schalen dar, quae sunt orationes sanctorum (*Apoc.* 5, 8). Auch in 2 *Petr.* 1, 15: Dabo autem operam et frequenter habere vos post obitum meum, ut horum memoriam faciatis erblicken angesehene Theologen, wie Chrysostomus, einen Beweis für die Fürbitte nach dem Tode.

Dazu kommen alle Stellen, die von der innigen Gemeinschaft handeln, die zwischen allen Gliedern des mystischen Leibes Christi, besonders auch mit der jenseitigen Kirche besteht, sowie von der Macht und Herrschaft, die Christus seinen Heiligen gibt: Qui vicerit et custodierit usque in finem opera mea, dabo illi potestatem super gentes et reget eas in virga ferrea . . ., sicut et ego accepi a Patre meo . . . Faciam illum columnam in templo Dei mei . . . dabo ei sedere mecum in throno meo. *Apoc.* 2, 26 sqq.; 3, 12. 21.

β. Auch daß es nützlich ist, sich dem Gebete der Heiligen zu empfehlen und sie um ihre Fürbitte anzuflehen, wird wiederholt bezeugt. So schon in dem allgemeinen Gesetze des gegenseitigen Gebetes: Orate pro invicem, ut salvemini (*Jac.* 5, 16), sowie in den zahlreichen Gebetsempfehlungen im Alten und Neuen Testament. Ne cesses pro nobis clamare ad Dominum Deum nostrum, bitten die Israeliten den Samuel (1 *Reg.* 7, 8). Gott selbst gebietet den Freunden Jobs: Ite ad servum meum Job . . . . Job autem servus meus orabit pro vobis: faciem eius suscipiam, ut non vobis imputetur stultitia. *Job* 42, 8. Paulus empfiehlt sich selbst in allen Briefen in das Gebet der Gläubigen: Obsecro 2617. Nutzen der Fürbitte der Heiligen.

vos, fratres . . . ., ut adiuvetis me in orationibus vestris pro me ad Deum. *Rom.* 15, 30. Vgl. *Eph.* 6, 18 sq.; *Coloss.* 4, 3; 1 *Thess.* 5, 25; 2 *Thess.* 3, 1; *Hebr.* 13, 18.

Ein Beweis für unsere Thése ist auch das häufig wiederkehrende Gebet, Gott möge um der Väter und Heiligen willen den Nachkommen und den Sündern barmherzig sein. Memento Domine David et omnis mansuetudinis eius. *Ps.* 131, 1. Neque auferas misericordiam tuam a nobis propter Abraham dilectum tuum, et Isaac servum tuum, et Israel sanctum tuum. *Dan.* 3, 35. Hier werden offenbar nicht nur die den Vätern gegebenen Verheißungen, sondern deren Heiligkeit und Verdienste Gott als Motive zur Erhörung vorgestellt;

2618. Die Väter über die Fürbitte der Heiligen. b. aus der Lehre der hl. Väter. Quis dubitat, quod sancti orationibus nos iuvent et gestorum suorum confirment atque hortentur exemplis? *Origen.*, In Num. Hom. 26 n. 6. Omnes martyres . . . interpellant pro nobis. Non transeunt interpellationes ipsorum, nisi cum transierit gemitus noster. *Aug.*, In Ps. 85 n. 24. Si apostoli et martyres adhuc in carne constituti possunt orare pro ceteris, quando pro se adhuc debent esse solliciti: quanto magis post coronas, victorias et triumphos. *Hieron.*, Adv. Vigil. n. 6. Confugiamus ad sanctorum preces et oremus, ut pro nobis intercedant. *Chrysost.*, In Gen. Hom. 44 n. 2. Hierher gehören auch die zahllosen Reden der Väter über die Heiligen und ihre Gebete an dieselben, besonders an Maria;

2619. Die Liturgien und das Konzil von Trient über die Anrufung der Heiligen. c. aus allen Liturgien, auch den ältesten, welche Anrufungen der Mutter Gottes, der Patriarchen und Propheten, der Apostel und Märtyrer enthalten, sowie aus zahlreichen Grabinschriften in den Katakomben. Vgl. Ott, Die ersten Christen. S. 244 ff.;

d. aus den Lehrentscheidungen der Kirche, namentlich aus dem schon erwähnten Dekrete des Konzils von Trient: Mandat sancta synodus omnibus episcopis et ceteris docendi munus curamque sustinentibus, ut iuxta catholicae et apostolicae Ecclesiae usum, a primaevis christianae religionis temporibus receptum, sanctorumque patrum consensionem et sacrorum conciliorum decreta, imprimis de sanctorum intercessione, invocatione, reliquiarum honore et legitimo imaginum usu fideles diligenter instruant docentes eos, sanctos una cum Christo regnantes orationes suas pro hominibus Deo offerre; bonum atque utile esse, suppliciter eos invocare, et ob beneficia impetranda a Deo per Filium eius Jesum Christum Dominum nostrum, qui solus noster redemptor et salvator est, ad eorum orationes, opem auxiliumque confugere; illos vero, qui negant, sanctos, aeterna felicitate in coelo fruentes; invocandos esse, aut qui asserunt, vel illos pro hominibus non orare, vel eorum, ut pro nobis, etiam singulis, orent, invocationem esse idololatriam, vel pugnare cum verbo Dei adversarique honori unius mediatoris Dei et hominum Jesu Christi, vel stultum esse, in coelo regnantibus voce vel mente supplicare, impie sentire. Sess. 25.

Wenn hier das Konzil die Leugnung und Bekämpfung der Fürbitte und Anrufung der Heiligen nicht ausdrücklich mit dem Anathem belegt, sondern nur als eine unfromme Meinung bezeichnet, so kann es doch keinem Zweifel unterliegen, daß die vom Konzil in

Schutz genommene, durch das tridentinische Glaubensbekenntnis nochmals ausgesprochene, in Schrift und Tradition mit höchster Klarheit bezeugte Lehre und Übung der Kirche in Bezug auf Verehrung und Anrufung der Heiligen ein notorisches und unbestreitbares Dogma der Kirche ist;

e. aus der Lehre der Theologen, welche der hl. Thomas in folgenden Worten auseinandersetzt: Dicendum, quod oratio porrigitur alicui dupliciter: uno modo quasi per ipsum implenda; alio modo quasi per ipsum impetranda. Primo quidem modo soli Deo orationem porrigimus, quia omnes orationes nostrae ordinari debent ad gratiam et gloriam consequendam, quae solus Deus dat . . . . Sed secundo modo orationem porrigimus sanctis angelis et hominibus non ut per eos Deus nostras petitiones cognoscat, sed ut eorum precibus et meritis orationes nostrae sortiantur effectum. S. Th. 2. 2 q. 83 a. 4; 2620. Die Theologen über die Anrufung der Heiligen.

f. aus dem theologischen Denken.

α. Gott bedient sich in der natürlichen wie der übernatürlichen Ordnung häufig der Mittelursachen, so daß es diesen von Gott gesetzten Ordnungen vollkommen entspricht, wenn es auch in Erteilung von Gnaden und Wohlthaten Mittelursachen gibt. Solche Mittelursachen sind die Heiligen durch ihre Fürsprache bei Gott. Ausgeschlossen müßten diese causae mediae nur dann werden, wenn sie die causa principalis und meritoria beeinträchtigen würden, was jedoch, wie wir gegen die Protestanten sahen (n. 2614 f.), nicht der Fall ist. 2621. Die Mittelursachen in der Vorsehung Gottes.

β. Die übernatürliche Würde der Heiligen als Freunde und Kinder Gottes bringt sie dem Herzen Gottes sehr nahe. Wie in einer menschlichen Gesellschaft, so ist es auch in der übernatürlichen Gemeinschaft der Heiligen ganz naturgemäß, zur Erlangung von Wohlthaten sich an diejenigen zu wenden, die kraft ihrer Stellung und Verdienste besondere Vorrechte bei jenem besitzen, der die Wohlthaten spendet. 2622. Macht der Heiligen.

γ. Sind die Heiligen mächtig bei Gott, so sind sie auch gütig gegen uns. Auf Erden pilgernd, haben sie das große Gesetz der Nächstenliebe erfüllt und im Eifer für die größere Ehre Gottes sich verzehrt, indem sie für ihre Mitmenschen beteten und um deren Seelenheil besorgt waren. Die Liebe hört aber nicht auf im Himmel, und der Eifer für die Ehre Gottes erlischt nicht, sondern beide steigern sich in dem Grade, als die Liebe zu Gott durch die intuitive Anschauung wächst. Darum wird die Fürbitte der Heiligen, die überdies die Versuchungen und Gefahren der Menschen genau kennen, im Himmel so intensiv werden, wie sie auf Erden es nie war und auch nicht sein konnte. 2623. Güte der Heiligen. Nutzen der Anrufung.

δ. In uns aber stärkt die Anrufung der Heiligen den Glauben an das Übernatürliche, gibt uns Vertrauen im Gebet und treibt uns zur Nachahmung ihrer Tugenden mächtig an.

4. Daß die Heiligen unsere Anliegen und Bitten erkennen, ist zwar weder förmlich von der Kirche als Dogma deklariert, noch folgt es mit absoluter Notwendigkeit aus der Nützlichkeit der Anrufung der Heiligen; allein es ist eine in Schrift und Tradition, in der Lehre der Theologen und in der Natur der Sache so wohl begründete Meinung, daß sie als sententia certa zu betrachten ist und ohne große Temerität nicht geleugnet werden kann.[1] Aber selbst wenn die Heiligen Kenntnis unserer Bitten nicht besäßen, so könnten ihre Gebete dennoch allen nützlich sein, die sie anrufen; denn das 2624. Ob die Heiligen unsere Anliegen erkennen.

wissen die Heiligen jedenfalls, daß wir ihrer Fürbitte bedürfen, und deshalb beten sie für uns. Daß aber Gott die Früchte ihrer Fürbitte denen besonders zuwendet, die sie anrufen, folgt aus dem allgemeinen Gesetze, daß derjenige, der bittet, empfängt.

a. Dafür aber, daß die Heiligen von unseren Anliegen und Bitten wirklich Kunde haben, sprechen folgende Gründe.

2625. Schrift, Tradition und das gläubige Bewußtsein beweisen, daß die Heiligen Kunde von unseren Anliegen haben.

α. Die Engel kennen unsere Anliegen und Bitten. Quando orabas cum lacrimis . . ., ego obtuli orationem tuam Domino. *Tob.* 12, 12; Vgl. *Luc.* 15, 7. 10; 1 *Cor.* 4, 9. Es liegt aber kein Grund vor, daß den Heiligen verweigert sein soll, was den Engeln gewährt ist.

β. Abraham hat in der Vorhölle den Tag Christi gesehen: vidit et gavisus est (*Joann.* 8, 56); ferner heißt es, einer der Ältesten habe den hl. Johannes getröstet (*Apoc.* 5, 5). Die ganze Apokalypse zeigt uns die triumphierende Kirche, wie sie an dem Schicksal und Kampf der streitenden Kirche den innigsten Anteil nimmt. Dies alles aber weist uns darauf hin, daß die Heiligen auch über unsere Anliegen und Nöten unterrichtet sind.

γ. Hierfür spricht endlich noch das in allen Schriften der Väter und in dem ganzen Leben der Kirche sich manifestierende gläubige Bewußtsein.

2626. Diese Kenntnis gehört zur vollen Seligkeit der Heiligen

δ. Als rationellen Grund hebt der hl. Thomas hervor, diese Erkenntnis gehöre zur wahren und vollen Seligkeit der Heiligen. Hoc enim ad perfectionem beatitudinis requiritur, ut homo habeat quidquid velit, nec aliquid inordinate velit. Hoc autem recta voluntate quilibet vult, ut ea, quae ad ipsum pertinent, cognoscat. Unde cum nulla rectitudo sanctis desit, volunt cognoscere ea, quae ad ipsos pertinent; et ideo oportet, quod illa in Verbo cognoscant. Hoc autem ad eorum gloriam pertinet, quod auxilium indigentibus praestent ad salutem; sic enim Dei cooperatores efficiuntur . . . Unde patet, quod sancti habent cognitionem eorum, quae ad hoc requiruntur. S. Th. Suppl. q. 72 a. 1.

2627. Mißverständliche Stellen der heiligen Schrift.

b. Wenn die heilige Schrift sagt: Mortui nihil noverunt amplius (*Eccli.* 9, 5; *Job* 14, 21), und Gott zu Josue spricht: Colligam te ad patres tuos . . . ., ut non videant oculi tui omnia mala, quae inducturus sum super locum istum (4 *Reg.* 22, 20), so wird damit nur ausgesprochen, daß die Verstorbenen von den irdischen Dingen an und für sich keine Kenntnis haben, sowie daß sie das Elend der Erde nicht in so schmerzlicher Weise empfinden und erleben wie wir. Alle diese Stellen, und das nämliche gilt auch von manchen Aussprüchen der hl. Väter, reden einesteils nur von der natürlichen Erkenntnis der abgeschiedenen Seelen und zeigen anderenteils nur, daß dieselben nicht alles, sondern nur das wissen, was Gott ihnen auf übernatürliche Weise kundthut.

c. Über die Art und Weise, wie die Heiligen unsere Anliegen und Gebete erkennen, bestehen verschiedene Meinungen.

2628. Gegenwart der Heiligen bei den Bittenden.

α. Die Ansicht, diese Kenntnis habe ihren Grund in der Gegenwart der Heiligen bei den Bittenden, ist nicht probabel, nicht nur deshalb, weil eine solche Gegenwart keineswegs aus dem donum agilitatis folgt, sondern auch weil sie eine multilocatio voraussetzte und gänzlich unerklärt ließe, wie die Heiligen den Gedanken im Herzen oder auch den sinnlichen Ausdruck desselben wahrnehmen.

2629. Mitteilung durch die Engel.

β. Daß die Heiligen Mitteilungen durch die Engel empfangen, ist zwar möglich und nicht unwahrscheinlich; allein es dürfte dies jedenfalls nicht als die gewöhnliche Weise, auf welche die Heiligen von uns und unseren

Bitten Kunde erhalten, anzusehen sein; auch würden auf diese Weise die Heiligen nicht sofort unsere Gebete erfahren, und überdies bliebe die Frage zu beantworten, wie die Engel selbst unsere Gebete und Anliegen erfahren.

γ. Daher entscheidet sich der hl. Thomas und mit ihm die Mehrzahl der Theologen dafür, daß die Heiligen diese Kenntnis durch göttliche Mitteilung erlangen, die ihnen in der Anschauung Gottes zuteil wird, nicht als ob sie durch Anschauung des göttlichen Wesens alles Natürliche und zwar allezeit erkännten — dies wäre nur dann der Fall, wenn die Anschauung Gottes ein vollkommenes Begreifen Gottes in sich schlösse —, sondern so, daß sie durch die visio beatifica in dem göttlichen Wesen dasjenige sehen, was sie besonders angeht, und was Gott ihnen mitteilen will. Respondeo dicendum, quod divina essentia est sufficiens medium cognoscendi omnia . . . . Non tamen sequitur, quod, quicumque essentiam Dei vident, omnia cognoscant, sed solum, qui essentiam Dei comprehendunt . . . . . Unde cum animae sanctorum divinam essentiam non comprehendant, non est consequens, ut omnia cognoscant, quae per essentiam divinam cognosci possunt . . . . Sed unusquisque beatus tantum de aliis rebus necessarium est, ut in essentia divina videat, quantum perfectio suae beatitudinis requirit. S. Th. Suppl. q. 72 a. 1. 2630. Göttliche Mitteilung.

5. Die Heiligen können in statu patriae keine Verdienste mehr erwerben und daher auch keine Genugthuung mehr leisten; dagegen können sie allerdings die im Leben erworbenen Verdienste für uns geltend machen, sowie auch durch ihre Fürbitten, modo impetratorio, uns Gnaden erlangen, alles dieses jedoch durch Christus und vermöge seiner Verdienste. 2631. Verdienste der Heiligen und deren Nutzen für uns.

Daß die Gerechtfertigten vermöge der Verdienste und der Gnade Christi hier auf Erden wahre Verdienste erwerben, haben wir bereits (n. 1782) gesehen. Diese Verdienste können aber wie im Leben, so nach dem Tode derselben vermöge der Gemeinschaft der Heiligen allen Gliedern des mystischen Leibes Christi zu gute kommen, nicht als ob sie unmittelbar andere zur Gerechtigkeit und zum Verdienste gereichten, sondern so, daß uns Gott wegen der Verdienste der Heiligen Gnaden und Wohlthaten zuwendet.

Daß uns aber wirklich die Verdienste der Heiligen in der angegebenen Weise nützlich sind, ergibt sich aus den oben (n. 2616 ff.) angeführten Stellen der heiligen Schrift und der Väter, sowie aus den Entscheidungen der Kirche.

Insofern die Verdienste der triumphierenden Kirche allezeit für die streitende wirksam sind, sind sie eine ununterbrochene, stillschweigende Fürbitte; es gibt aber auch eine ausdrückliche Fürbitte der Heiligen, durch die sie förmlich etwas für uns erbitten. 2632. Stillschweigende und ausdrückliche Fürbitte. Wirksamkeit der Fürbitte.

Hier werfen die Theologen die Frage auf, ob die Gebete der Heiligen immer erhört werden, und antworten: Da der Wille der Heiligen dem göttlichen Willen vollkommen gleichförmig ist und darum nichts anderes begehrt, als was Gott auf ihre Fürbitte hin geben will, so wird allerdings ihr Gebet immer erhört. Auf den flachen Einwand, dann sei ihr Gebet ja überflüssig, antwortet der hl. Thomas: Nec tamen oratio eorum est infructuosa, quia . . . . . orationes sanctorum praedestinatis prosunt, quia forte praeordinatum est, ut intercedentium orationibus salventur; et ita etiam Deus vult, ut orationibus sanctorum impleatur illud, quod sancti vident eum velle. S. Th. Suppl. q. 72 a. 3 ad 5.

6. Das Tridentinum erklärt, es sei gut und nützlich, die Heiligen anzurufen.

2633. Notwendigkeit der Anrufung der Heiligen.

a. Auf der einen Seite kann daher eine unbedingte Notwendigkeit der Anrufung der Heiligen nicht behauptet werden, weder eine necessitas medii, noch necessitas praecepti. Es könnte daher ein Mensch, der die Heiligen nicht anruft, das Heil erlangen, ohne durch diese Unterlassung zu sündigen, vorausgesetzt, daß er die Anrufung der Heiligen nicht durch seine formelle Schuld verwirft, oder durch jene Unterlassung nicht einer anderweitigen Pflichtverletzung sich schuldig macht. Allein in Wirklichkeit ist es für ein Mitglied der Kirche fast moralisch unmöglich, ohne Versündigung sich an der Verehrung der Heiligen gar nicht zu beteiligen, und ebenso gewiß ist es, daß die Seele aus einer solchen Vernachlässigung Schaden nehmen kann.

Daher gehört aber auf der anderen Seite die Anrufung der Heiligen zur Integrität des frommen Lebens und ist nach dem Tridentinum sehr nützlich und heilsam.

b. Gegen die Nützlichkeit der Anrufung der Heiligen werden im besonderen hauptsächlich noch folgende Einwände erhoben.

2634. Die Ordnung der Beziehung in der mittelbaren Gnadenmitteilung.

α. Vor allem wird geltend gemacht, es stehe uns immer der unmittelbare Zutritt zu Gott und seiner unendlichen und allgegenwärtigen Barmherzigkeit offen, so daß es überflüssig sei, sich an die Heiligen zu wenden. Dieser Einwand wird am besten erledigt durch den Hinweis auf die allgemeine Ordnung der Vorsehung, nach welcher Gott den Geschöpfen seine Gnade nicht nur unmittelbar, sondern auch durch andere Geschöpfe mitteilt, und zwar besonders durch solche, die mit ihnen näher verbunden sind und über ihnen stehen. Sicut non est propter defectum divinae potentiae, quod mediantibus secundis causis agentibus operatur; sed est ad complementum ordinis universi, ut eius bonitas multiplicius diffundatur in res, dum res ab eo non solum suscipiunt bonitates proprias, sed insuper quod aliis causa bonitatis existant; ita etiam non est propter defectum misericordiae ipsius, quod oporteat eius clementiam per orationes sanctorum pulsare; sed est ad hoc, ut ordo praedictus servetur in rebus. S. Th. Suppl. q. 72 a. 2 ad 1.

Aus der göttlichen Ordnung folgt aber auch, daß, wenn wir jene Wohlthaten empfangen wollen, die uns Gott durch seine Heiligen zuwenden will, wir auch in entsprechender Weise die Heiligen anrufen müssen. Quia reditus noster ad Deum respondere debet processui bonitatum ipsius in nos, sicut mediantibus sanctorum suffragiis Dei beneficia in nos deveniunt, ita oportet nos in Deum reduci, ut iterato beneficia eius sumamus, mediantibus sanctis. Et inde est, quod eos intercessores pro nobis ad Deum constituimus et quasi mediatores, dum ab eis petimus, quod pro nobis orent. S. Th. Suppl. q. 72 a. 2.

2635. Wie der Mensch sich der Fürbitte der Heiligen würdig macht.

β. Auf den Einwand, daß uns die Heiligen ihre Fürbitte, wenn wir derselben würdig seien, zuwenden, auch wenn wir sie nicht darum anrufen, antwortet der hl. Thomas einfach, daß wir uns eben durch die Anrufung der Heiligen der Fürbitte derselben würdig machen.

2636. Anrufung aller, auch der geringeren Heiligen.

γ. Bei dieser Gelegenheit bespricht der Aquinate auch den Einwand, es sei überflüssig, ja unvernünftig, geringere Heiligen anzurufen, da die größeren durch ihre Fürbitte

mehr vermöchten. Daß es aber nützlich sei, neben diesen auch jene und überhaupt alle Heiligen nach Wahl und mit vollkommener Freiheit anzurufen, beweist er aus der allgemeinen Übung der Kirche und durch folgende Gründe:

αα. Ex hoc, quod quandoque aliquis habet maiorem devotionem ad minorem sanctum quam ad sanctum maiorem; ex devotione autem maxime dependet orationis effectus;

ββ. propter fastidium tollendum, quia assiduitas unius rei fastidium parit; per hoc autem, quod diversos sanctos oramus, quasi in singulis novus fervor devotionis excitatur;

γγ. quia quibusdam sanctis datum est in aliquibus specialibus causis praecipue patrocinari, sicut sancto Antonio ad ignem infernalem;

δδ. ut omnibus honor debitus exhibeatur a nobis;

εε. quia plurium orationibus quandoque impetratur, quod unius oratione non impetraretur. S. Th. Suppl. q. 72 a. 2 ad 2.

III. Die Verehrung der Reliquien der Heiligen ist erlaubt und heilsam.

1. Die Verehrung der Reliquien der Heiligen, d. h. der leiblichen Überreste derselben oder solcher Gegenstände, die in unmittelbarer Beziehung zu ihnen standen, wie Kleider, Marterwerkzeuge u. s. w., ist kein cultus *absolutus*, sondern *relativus*. Vgl. n. 2602. 2637. Verehrung der Reliquien. Gegner.

2. Gegner der Reliquienverehrung waren vor allem die Gnostiker, was bei ihren häretischen Ansichten über Leib und Materie begreiflich ist; später Eunomius, Vigilantius, die Wiclefiten, Husiten und Reformatoren.

3. Bewiesen wird unsere These

a. aus der heiligen Schrift. Den Gebeinen der Väter und Heiligen wird Sorgfalt und Verehrung erwiesen (*Exod.* 13, 19; 4 *Reg.* 23, 17 sqq.; *Eccl.* 48, 14; 49, 18); durch die Berührung der Gebeine des Elisäus wird ein Toter erweckt (4 *Reg.* 13, 21); durch die Berührung mit den Schweißtüchern des hl. Paulus (*Act.* 19, 12) und sogar dem Schatten des hl. Petrus (*Act.* 5, 15) werden Kranke geheilt und Teufel ausgetrieben. Die Berührung des Gewandes Christi war wiederholt mit Krankenheilungen verbunden (*Matth.* 9, 20 sqq.; 14, 36); 2638. Die Reliquienverehrung in der heiligen Schrift und Übung der Kirche.

b. aus der Übung der Kirche, von Anbeginn des Christentums an die Reliquien der Heiligen als Gegenstände religiöser Verehrung zu betrachten. Dies bezeugen besonders die Märtyrerakten, die über den Gräbern der Märtyrer errichteten Altäre und Kapellen, die Grabinschriften der Katakomben u. s. w.;

c. aus den heiligen Vätern, welche häufig von den Wundern berichten, die durch Reliquien gewirkt wurden. Vgl. *Aug.*, De civ. Dei l. 22 c. 8. Der hl. Hieronymus wendet sich in einer eigenen Schrift gegen die Irrlehre des Vigilantius und bekämpft dessen Irrtum in Bezug auf die Reliquienverehrung. Vgl. Kraus, Realencyklopädie der christlichen Altertümer II S. 686 ff.; 2639. Die Reliquienverehrung bei den Vätern und in der Lehre der Kirche.

d. aus den Lehraussprüchen der Kirche. Das zweite Konzil von Nicäa (787) verbietet die Reliquienverehrung zu verwerfen (vgl. *Denzinger*, Enchir. n. 245); Martin V. aber wollte die Wiclefiten und Husiten gefragt wissen: Utrum credat et asserat, licitum esse sanctorum reliquias et imagines a Christi fidelibus venerari. Das Tridentinum endlich erklärt gegen die Reformatoren: Sanctorum martyrum et aliorum cum Christo viventium sancta corpora, quae viva membra fuerunt Christi et templum

Spiritus Sancti, ab ipso ad aeternam vitam suscitanda et glorificanda, a fidelibus veneranda esse, per quae multa beneficia a Deo hominibus praestantur, ita ut affirmantes, sanctorum reliquiis venerationem atque honorem non deberi, vel eas aliaque sacra monumenta a fidelibus inutiliter honorari, atque eorum opis impetrandae causa sanctorum memorias frustra frequentari, omnino damnandos esse, prout iam pridem eos damnavit et nunc etiam damnat Ecclesia. Sess. 25;

2610. Analogie und Fundament der Reliquienverehrung. e. *aus dem theologischen Denken.* Aus der innigen Verbindung des Leibes mit der Seele und des ganzen Menschen mit der ihm zugehörigen Außenwelt ergibt sich die *natürliche* Verehrung und Liebe zu den leiblichen Überresten der Verstorbenen und die in der Natur der Dinge liegende Hochschätzung derselben. In dieser natürlichen Reliquienverehrung hat die christliche ihre natürliche Analogie und Grundlage. Ihr eigentliches Fundament aber ist die *übernatürliche Weihe und Heiligkeit,* welche die Leiber derer besitzen, die in Christo gestorben sind, in ihm auferstehen und ewig leben werden. Manifestum est, quod sanctos Dei in veneratione habere debemus, tamquam membra Christi, Dei filios et amicos et nostros intercessores. Et ideo eorum reliquias qualescunque honore congruo in eorum memoriam venerari debemus, et praecipue eorum corpora, quae fuerunt templa et organa Spiritus Sancti in eis habitantis et operantis et sunt corpori Christi configuranda per gloriosam resurrectionem. Unde et ipse Deus huiusmodi reliquias convenienter honorat, in earum praesentia miracula faciendo. S. Th. 3 q. 25 a. 6.

2611 Heiligkeit des menschlichen Leibes. Von dieser Heiligkeit, die der Leib aus der Innewohnung des heiligen Geistes und der innigen Verbindung mit Christus, besonders durch die heilige Kommunion, empfängt, war das christliche Altertum aufs tiefste durchdrungen. Diese Weihe des Leibes und seine Beziehung zu Christus und dem heiligen Geiste wird aber durch den Tod nicht aufgehoben, sondern bleibt vielmehr immer bestehen, und deshalb bleiben auch die Überreste des Leibes etwas Heiliges und tragen den Keim der glorreichen Auferstehung in sich. Daher beweisen auch die Väter, besonders der hl. Irenäus, diese Auferstehung aus der Innewohnung des heiligen Geistes und dem Empfange des wahren Leibes Christi in der heiligen Kommunion, durch den der verwesliche Leib in einen unverweslichen umgewandelt wird. Vgl. *Aug.*, De civ. Dei l. 1 c. 13.

IV. Auch die Verehrung der *Bilder* der Heiligen ist *erlaubt* und *nützlich.*

2612. Gegner der Bilderverehrung. Die Bilderverehrung wurde bekämpft im Morgenlande von den *Ikonoklasten,* im Abendlande von den *Wiclefiten, Hussiten* und *Reformatoren* und teilweise auch von der Synode von *Pistoja.* Die Erlaubtheit und Nützlichkeit der Bilderverehrung aber ergibt sich

2613. Die Bilderverehrung in der heiligen Schrift. 1. *aus der heiligen Schrift.* Während das Neue Testament über die Bilderverehrung schweigt, war dieselbe dem Alten Bunde nicht fremd. Dies beweisen die beiden goldenen *Cherubim* über dem Gnadenthrone der Bundeslade (*Exod.* 25, 18 sqq.), ferner die Cherubim in der untersten Decke des heiligen Zeltes und an den Thüren sowie in dem Getäfel des salomonischen Tempels (3 *Reg.* 6, 29 sqq.); auch die zehn ehernen Becken waren mit solchen Bildern verziert (3 *Reg.* 7, 29. 36). Dies alles aber

war auf Befehl Gottes geschehen, wie auch auf sein Geheiß die Bundeslade angefertigt war, welche Gegenstand der religiösen Verehrung des Volkes war (*Jos.* 7, 6); auf Befehl Gottes ward ferner die eherne Schlange in der Wüste errichtet, damit durch Erhebung des Geistes beim Anblicke derselben die von den giftigen Schlangen Gebissenen geheilt (*Num.* 21, 8 sqq.) und die einstige Heilung des Menschengeschlechtes durch die Erlösung Christi am Kreuze und das Vertrauen auf ihn versinnbildet würden. (*Joann.* 3, 14 sq.)

Die Bilderverbote beziehen sich nur auf eigenmächtige Bildnerei zu götzendienerischen Zwecken (*Exod.* 20, 4; *Lev.* 26, 1; *Deut.* 5, 8);

2. aus den Zeugnissen der Väter und Kirchenschriftsteller. In den ersten Zeiten des Christentums fand man es zwar um der Juden und Heiden willen vielfach nicht für gut, Bilder aufzustellen; jedoch finden wir auch für diese Zeit schon viele Zeugnisse für die Bilderverehrung. Eusebius erzählt von einer Statue, die das vom Blutflusse geheilte Weib aus Dankbarkeit Christo errichtet habe, und fügt bei, er selbst habe diese Statue und auch gemalte Bilder von Christus und den Aposteln Petrus und Paulus gesehen (Hist. eccl. l. 7 c. 18). Tertullian bezeugt, daß die Kelche mit dem Bilde Christi, des guten Hirten, verziert wurden (De pudic. c. 10). Christus und die Heiligen darstellende Gemälde zierten die Wände der Kirchen. So erzählt Gregor von Nyssa, daß in der Basilika des hl. Theodor dessen Martertod auf die Wände gemalt und auf dem Boden in Mosaik dargestellt gewesen sei. Am deutlichsten aber sprechen für die Verehrung der Bilder in den ersten christlichen Jahrhunderten die zahllosen Bilder und Gemälde in den Katakomben; 2614. Die Bilderverehrung nach den Vätern und Kirchenschriftstellern.

3. aus den Lehrentscheidungen der Konzilien, die, was in dem Glauben und der Praxis der Kirche seit den ältesten Zeiten bestand, feierlich bestätigt und alle feindlichen Einwände gegen die Bilderverehrung verworfen haben. So lehrt das zweite Konzil von Nicäa (787): Sequentes divinitus inspiratum sanctorum patrum nostrorum magisterium et catholicae traditionem Ecclesiae . . . definimus . . . , sicut figuram pretiosae ac vivificae crucis, ita venerabiles ac sanctas imagines proponendas . . . . in sanctis Dei ecclesiis et sacris vasis et vestibus et in parietibus ac tabulis, domibus et viis. Diesen Bildern soll aber nach dem nämlichen Konzil erwiesen werden honoraria adoratio, non tamen vera latria, quae solam divinam naturam decet. 2615. Die Bilderverehrung nach der Lehre der Kirche.

Die Opposition der fränkischen Kirche gegen den im Nicänum ausgesprochenen Glauben ging teils aus dem Antagonismus gegen den Orient, teils aus Mißverständnis der griechischen Sprache und Gebräuche, teils aus der hier herrschenden Nüchternheit hervor.

Über die sogenannten karolingischen Bücher und die Synode von Frankfurt (794) s. Brück, Lehrb. d. Kirchengesch. § 100.

Das Konzil von Trient definiert als katholische Lehre, imagines Christi, Deiparae virginis et aliorum sanctorum in templis praesertim habendas et retinendas eisque debitum honorem et venerationem impertiendam, non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas vel virtus, propter quam sint colendae, vel quod ab iis sit aliquid petendum, vel quod fiducia in imaginibus sit figenda . . .;

sed quoniam honor, qui iis exhibetur, refertur ad prototypa, quae illae repraesentant. Sess. 25;

4. aus dem theologischen Denken.

2646. Bilderverehrung eine Äußerung der Heiligenverehrung.

a. Die Verehrung der Bilder ist eine naturgemäße Äußerung der Heiligenverehrung, da die Bilder der Heiligen mit denselben in einem geistigen Konnex stehen, wie die Reliquien in einem natürlichen und realen. Schon unser natürliches Gefühl treibt uns an, Bilder von solchen zu haben, die wir lieben und verehren, und ihnen eine um so größere Verehrung zu erweisen, je mehr wir diejenigen, die sie darstellen, ehren. Schon dem Bilde eines Königs muß bürgerliche Ehre erwiesen werden; weshalb sollen wir also nicht den Bildern Christi, Mariä und der Heiligen eine religiöse Verehrung erweisen dürfen?

2647. Bedeutung der Bilderverehrung für den Menschen.

b. Wie die Entstehung der Bilder aus der Natur des Menschen, so ist auch ihre Zweckmäßigkeit zu dessen Erziehung außer Zweifel. Die Bilder sind eine beständige Predigt, Ermahnung durch die Augen, ein Abriß der Geschichte, eine Ethik für die Mündigen und Unmündigen, ein Katechismus des Volkes, lebendig und allverständlich, die christliche Glaubens- und Sittenlehre, in einem Brennpunkte, in einem Momente der Zeit und des Raumes dargestellt.

B. Über die Verbindung der leidenden Kirche mit der streitenden und triumphierenden Kirche sind folgende Punkte zu beachten.

I. Die auf Erden Lebenden können den Seelen im Fegfeuer durch die heilige Messe, Abläße und gute Werke zu Hilfe kommen.

2648. Suffragien der Lebenden für die Verstorbenen.

1. Der positive Beweis aus Schrift und Tradition für diese Wahrheit wurde bereits oben (n. 2539 ff. 2321 ff.) geführt. Die Kongruenz derselben ergibt sich aber aus dem Glauben an eine Gemeinschaft der Heiligen, kraft welcher Heilige und Gläubige durch das gemeinsame Band der Liebe unter einander verbunden sind als Glieder eines Leibes, der Kirche. Die Glieder eines Leibes sind aber gegenseitig für einander besorgt, wie der Apostel sagt: Si quid patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra. 1 *Cor.* 12, 26. Nichts ist also begreiflicher als die Ziemlichkeit wie auch die Möglichkeit, daß die noch auf Erden Lebenden ihren verstorbenen Brüdern und Schwestern, die für sich selbst nichts mehr wirken können, zu Hilfe kommen durch das Opfer der hl. Messe, Abläße, Gebet, Fasten und Almosen.

2649. Drei Klassen von Suffragien.

2. In unserer These haben wir drei Klassen von Suffragien unterschieden.

a. Nach dem Konzil von Trient (Sess. 25 de Purgat.) nimmt das hl. Meßopfer die vornehmste Stelle ein. Dasselbe wirkt als Sühnopfer *ex opere operato* und bringt daher unfehlbar seine Wirkung hervor.

b. Über die Natur und Wirkungsweise der Abläße für Verstorbene wurde oben (n. 2321 ff.) gesprochen.

c. Gebet, Fasten und Almosen helfen den Seelen des Fegfeuers kraft ihres satisfaktorischen Wertes.

2650. Zuwendung der Suffragien an bestimmte arme Seelen.

3. Nach der gewöhnlichen Ansicht der Theologen kommen die bestimmten armen Seelen zugewendeten Suffragien denselben unfehlbar zu gute, wenn nicht mit ihrem ganzen satisfaktorischen Werte, so doch teilweise. Ob manche armen Seelen mehr disponiert sind für die Zuwendung der

Suffragien als andere, entzieht sich unserer Kenntnis. Viele Theologen nehmen an, daß vor allem große Barmherzigkeit gegen die armen Seelen während dieses Lebens die schnelle Befreiung aus dem Fegfeuer durch Zuwendung von Suffragien de congruo verdiene. Sicherlich ist das Maß der Zuwendung von der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes abhängig.

Werden die Suffragien Seelen zugewendet, die in der Hölle oder im Himmel sind, so können sie diesen allerdings nichts nützen; Gott wendet aber wohl nach gerechten und barmherzigen Ratschlüssen die satisfaktorischen Früchte derselben anderen Seelen zu, etwa denen, welche ihrer besonders bedürfen.

II. Die Seelen im Fegfeuer beten für die Lebenden, besonders für jene, die ihnen auf Erden näher standen, und für ihre Wohltäter. 2651. Die armen Seelen und die Lebenden.

Dieser Satz ist sententia communis der Theologen. Die Kirche wendet sich allerdings in ihren offiziellen Gebeten nicht an die armen Seelen um deren Fürbitte, überläßt aber stillschweigend den einzelnen Gläubigen, dieselben anzurufen.

Beten die armen Seelen für die Lebenden, so beten sie auch für sich und für einander.

III. Die Heiligen beten für die armen Seelen. 2652. Die Heiligen und die armen Seelen.

1. Dies ist sententia communis et certa und ergibt sich

a. aus dem Dogma von der Gemeinschaft der Heiligen;

b. aus Inschriften in den Katakomben, in welchen Verstorbene den Gebeten bestimmter Märtyrer empfohlen werden. Vgl. auch *Aug.*, De cura pro mort. ger. c. 6;

c. aus der Liturgie der Kirche, welche in der Totenmesse betet, Gott möge die armen Seelen zur ewigen Seligkeit eingehen lassen beata Maria semper virgine intercedente cum omnibus sanctis. In der Allerheiligenlitanei fleht sie Gott für die Seelen im Fegfeuer an, ut intercedentibus omnibus sanctis . . . omnium delictorum suorum veniam consequantur.

2. Die Heiligen können zwar nicht mehr verdienen, weil sie nicht mehr in statu viae sind; aber sie können Gott bitten, er möge aus dem Schatze der Genugthuung überhaupt (n. 2312 ff.) oder doch von dem, was sie selber dazu beigetragen haben, den armen Seelen Satisfaktionen zuwenden. Auch können sie zu Gott beten, daß er die Glieder der streitenden Kirche bewegt, der Seelen im Fegfeuer sich zu erbarmen.

Anm. Wenn die triumphierende und streitende Kirche für die armen Seelen beten, so können diese wohl auch die Heiligen um ihre Gebete bitten und Gott anflehen, er möge ihre Brüder und Schwestern auf Erden zur Barmherzigkeit gegen sie bewegen.

2. Die allgemeine Vollendung.

§ 227. Der jüngste Tag.

Vgl. Oswald, Eschatologie S. 232 ff.

I. Es ist ein in Schrift und Tradition enthaltenes, von allen Glaubensbekenntnissen im Artikel von der Wiederkunft Christi und dem Weltgerichte 2653. Abschluß der gesamten sichtbaren Schöpfung

eine Vernunft- und Glaubenswahrheit.

ausgesprochenes Dogma, daß, sowie für jeden einzelnen Menschen der status viae mit dem Tode endet und derselbe für die Engel bereits vor Erschaffung der Welt für immer beendigt war, auch für die ganze Menschheit und die ganze sichtbare Schöpfung ein endlicher Abschluß kommt, mit dem für alle Kreaturen die zeitliche Entwicklung beendigt und die bleibende Vollendung eingetreten ist.

Diese geoffenbarte Wahrheit ist insofern auch eine Wahrheit der Vernunft, als dieselbe einsieht, daß, so gewiß Gott bei seiner Schöpfung und Providenz allen seinen Werken ein endliches Ziel gesetzt hat, eben so gewiß auch die Geschichte seiner Schöpfung einen Abschluß haben muß. Der Gedanke einer endlosen Fortentwicklung oder eines beständigen Kreislaufes beruht auf einer specifisch pantheistischen oder materialistischen Grundanschauung.

Obgleich demnach eine letzte und endliche Vollendung der Dinge eine der Vernunft erreichbare Wahrheit ist, so ist doch das Dogma von diesem Ende und dieser Vollendung, wie es uns geoffenbart ist, nämlich durch die Wiederkunft Christi, die Auferstehung, das Weltgericht und die Verklärung des Universums ein übernatürliches Glaubensgeheimnis.

2654. Der jüngste Tag unbekannt.

II. Der Tag, an dem dies geschieht, ist uns unbekannt; auch Christus sollte ihn uns nicht offenbaren; er kommt plötzlich und unvermutet, und jeden Augenblick soll die Welt desselben gewärtig sein. De die autem illa et hora nemo scit, neque angeli coelorum, nisi solus Pater. *Matth.* 24, 36; vgl. *Marc.* 13, 32; *Act.* 1, 7; 2 *Petr.* 3, 10; *Apoc.* 3, 3 u. s. w. Daher konnten die Apostel und ersten Christen ohne jeglichen Irrtum die Wiederkunft Christi als ganz nahe erwarten. Vgl. 1 *Cor.* 15, 52; *Jac.* 5, 8; 1 *Joann.* 2, 18. Ebenso richtig war es aber auch, wenn sie den jüngsten Tag in spätere Zeiten verlegten. Vgl. 2 *Thess.* 2, 1 sqq.

Aber gerade wegen dieser Ungewißheit traten schon die Apostel allgemeinen, kategorischen und willkürlichen Behauptungen über eine bestimmte Nähe des jüngsten Tages entgegen. Vgl. 1 *Thess.* 5, 1 sqq.; 2 *Thess.* 2, 1; 2 *Petr.* 3, 1 sqq. u. s. w.

2655. Anzeichen des jüngsten Tages: ihr Zweck und ihre Beschaffenheit.

Allerdings enthält die Offenbarung auch gewisse Anzeichen für das Nahen des jüngsten Tages; keineswegs aber sind aus naheliegenden Gründen über die Zeit der Wiederkunft Christi so genaue Bestimmungen geoffenbart, wie über die erste Ankunft Christi, die auch der Zeit nach so präcis bestimmt war, daß auch in dieser Beziehung die Erfüllung der messianischen Weissagungen in Christo jeden Zweifel ausschließt. Die Offenbarung der Vorzeichen des jüngsten Tages ist aber nicht dazu bestimmt, die von Gott gewollte heilsame Ungewißheit über das Anbrechen jenes Tages aufzuheben, sondern nur die Gläubigen zu belehren und wachsam zu erhalten, damit der jüngste Tag sie nicht unvorbereitet findet und sie die Prüfungen der letzten Tage besser bestehen. Dementsprechend sind auch diese Vorzeichen derart, daß sie in gewisser Weise durch alle Perioden der Geschichte der Kirche und der Welt sich hindurchziehen, wenn sie auch in ihrer ganzen Größe erst in den letzten Zeiten vollständig eintreten werden.

2656. Anzeichen des jüngsten Tages im einzelnen.

III. Was nun diese Vorzeichen des jüngsten Tages im einzelnen betrifft, so sind die diesfallsigen Aussprüche der heiligen Schrift teilweise dunkel und deshalb schwierig. Dies gilt zumal von der Hauptprophetie Christi, in welcher die Zerstörung Jerusalems und das Weltende, jene als

Typus des letzteren, mit einander verbunden sind, so daß es schwer ist, mit Bestimmtheit zu erklären, was auf das eine und was auf das andere sich bezieht. Ähnliches gilt von der Apokalypse, die deshalb auch verschiedene Auslegungen zuläßt und thatsächlich gefunden hat.

Als Vorzeichen des jüngsten Tages werden von den Vätern und Theologen im Anschluß an die heilige Schrift vor allem folgende genannt:

1. Die Predigt des Evangeliums auf der ganzen Welt: Et praedicabitur hoc evangelium regni in universo orbe in testimonium omnibus gentibus, et tunc veniet consummatio. *Matth.* 24, 14. Dagegen ist hiermit keineswegs klar und gewiß ausgesprochen, vor dem jüngsten Tage werde eine Zeit kommen, da die Kirche alle Menschen umfasse, und demnach Ungläubige, Häretiker und Schismatiker überhaupt nicht mehr existieren werden. 2657. Predigt des Evangeliums auf der ganzen Welt.

Der Ausspruch Christi: Fiet unum ovile et unus pastor (*Joann.* 10, 16) bezieht sich jedenfalls zunächst nur auf die Aufhebung der Scheidewand zwischen Juden und Heiden in der Kirche Christi;

2. die Bekehrung der Juden, die schon von den Propheten geweissagt war: Post haec revertentur filii Israel et quaerent Dominum Deum suum et David regem suum et pavebunt ad Dominum et ad bonum eius in novissimo dierum. *Os.* 3, 5; vgl. *Jerem.* 3, 18; 50, 4; *Ezech.* 37, 16 sqq. Diese Bekehrung wird sich vollziehen nach der Bekehrung der Heidenwelt: Caecitas ex parte contigit in Israel, donec plenitudo gentium intraret et sic omnis Israel salvus fieret. *Rom.* 11, 25 sq.; vgl. *Luc.* 21, 24; *Ecclus.* 48, 10; *Dan.* 12, 1; *Matth.* 17, 11. Aber auch hier gilt, was vorhin gesagt wurde, nämlich daß diese Stellen durchaus nicht die Bekehrung aller Juden ohne jegliche Ausnahme lehren; 2658. Bekehrung der Juden.

3. die Wiederkunft des Elias und Henoch: Qui [Elias] scriptus es in iudiciis temporum lenire iracundiam Domini, conciliare cor patris ad filium et restituere tribus Jacob. *Ecclus.* 48, 10; vgl. *Mal.* 4, 5 sq.; *Matth.* 17, 11. Während die Wiederkunft des Elias nicht bezweifelt werden kann, ist dies in Bezug auf Henoch nicht so gewiß, zumal auch manche Väter und Theologen den zweiten Zeugen zur Zeit des Antichrist in Moses oder Jeremias erblicken. Vgl. *Ecclus.* 44, 16. Nach der gewöhnlichen Lehre der Tradition wird Elias den Juden, Henoch den Heiden das Evangelium predigen; 2659. Wiederkunft des Elias u. Henoch.

4. ein großer Abfall von der Kirche und dem Christentum und die Ankunft des Antichrist. Die Hauptstelle ist 2 *Thess.* 2, 3 sqq. Hier widerlegt Paulus die unter den Christen zu Thessalonich verbreitete falsche Ansicht, der Tag des Herrn stehe unmittelbar bevor, durch folgende Belehrung: Ne quis vos seducat ullo modo, quoniam nisi venerit discessio primum et revelatus fuerit homo peccati, filius perditionis, qui adversatur et extollitur supra omne, quod dicitur Deus, aut quod colitur, ita ut in templo Dei sedeat, ostendens se tamquam sit Deus. Non retinetis, quod cum adhuc essem apud vos, haec dicebam vobis? Et nunc quid detineat scitis, ut reveletur in suo tempore. Nam mysterium iam operatur iniquitatis, tantum ut qui tenet nunc, teneat, donec de medio fiat. Et tunc revelabitur ille iniquus, quem Dominus Jesus interficiet spiritu oris sui, et destruet illustratione adventus sui eum.. Cuius est adventus secun- 2660. Abfall von der Kirche; Antichrist.

dum operationem satanae, in omni virtute, et signis, et prodigiis mendacibus, et in omni seductione iniquitatis iis, qui pereunt, eo quod caritatem veritatis non receperunt, ut salvi fierent. Ideo mittet illis Deus operationem erroris, ut credant mendacio; ut iudicentur omnes, qui non crediderunt veritati, sed consenserunt iniquitati.

Daran schließen sich die Stellen in den Briefen des hl. Johannes: Novissima hora est, et sicut audistis, quia antichristus venit et nunc antichristi multi facti sunt. 1 *Joann.* 2, 18. Quis est mendax nisi is, qui negat, quoniam Jesus est Christus? Hic est antichristus, qui negat Patrem et Filium. 1 *Joann.* 2, 22. Quoniam multi seductores exierunt in mundum, qui non confitentur, Jesum Christum venisse in carnem: hic est seductor et antichristus. 2 *Joann.* 7.

2661. Weissagung Christi über die letzten Zeiten: Apokalypse; Daniel.

Ferner gehört hierher die Weissagung Christi von den letzten Zeiten (*Matth.* 24), es werde allgemeines Erkalten des Glaubens und der Liebe eintreten, eine große Verfolgung ausbrechen, und ähnlich wie bei der Zerstörung Jerusalems Not und Trübsal entstehen, wie nie zuvor; auch falsche Propheten würden aufstehen und Zeichen thun, so daß selbst die Auserwählten, wenn es möglich wäre, irre würden; doch habe Gott um ihretwillen die Zeit der Prüfung abgekürzt; bald nach dieser Trübsal werde die Welt untergehen und Christus wiederkommen.

Die nämliche Zeit schildern auch die Weissagungen der Apokalypse (10; 11; 13; 17) vom letzten großen Kampfe der Kirche gegen das Tier, bei welchem jene zwei Zeugen der Wahrheit als Märtyrer sterben; jedoch wird der Kampf von kurzer Dauer sein, dann wird das Tier und sein Anhang von Christus und seinen Heiligen überwunden und getötet.

Endlich sind hier anzuführen die Weissagungen Daniels, besonders c. 11, die zwar zunächst auf Antiochus, typisch aber wohl auf den Antichrist und sein Reich zu beziehen sind.

2662. Die Geistesart der antichristlichen Menschen.

Von dem Abfalle und dem Verderben der letzten Zeiten als von einer bekannten christlichen Wahrheit reden endlich noch folgende Stellen, an denen die Geistesart der antichristlichen Menschen geschildert wird. Hoc autem scito, quod in novissimis diebus instabunt tempora periculosa. Erunt homines seipsos amantes, cupidi, elati, superbi, blasphemi, parentibus non oboedientes, ingrati, scelesti, sine affectione, sine pace, criminatores, incontinentes, immites, sine benignitate, proditores, protervi, tumidi, et voluptatum amatores magis quam Dei, habentes speciem quidem pietatis, virtutem autem eius abnegantes. 2 *Tim.* 3, 1 sqq. Hoc primum scientes, quod venient in novissimis diebus in deceptione illusores, iuxta proprias concupiscentias ambulantes, dicentes: Ubi est promissio aut adventus eius? ex quo enim patres dormierunt, omnia sic perseverant ab initio creaturae. 2 *Petr.* 3, 3 sq.

2663. Die Väter über den Antichrist.

Was die Tradition betrifft, so haben die Väter die Aussprüche der heiligen Schrift einmütig so verstanden, daß vor der zweiten Ankunft Christi ein großer Abfall vom christlichen Glauben und der christlichen Sitte stattfinden, und ein furchtbarer Kampf gegen Christus und seine Kirche wüten werde. Über die Frage aber, wann und wie das in Erfüllung gehe,

sprachen sie sich sehr verschieden aus, indem sie je nach der Zeit, in der sie lebten, die letzten Zeiten auffaßten, dieselben nahe oder noch entfernt oder auch bereits angebrochen annahmen und dementsprechend auch die prophetischen Aussprüche der heiligen Schrift und die Typen derselben deuteten.

Seit dem Zeitalter der Reformation erlangte die Lehre vom Antichrist dadurch eine besondere Wichtigkeit, daß sämtliche Reformatoren und protestantische Konfessionen bis in die neuere Zeit den Papst als den Antichrist und die römische Kirche als dessen Reich erklärten. Daher deuteten sie die Stellen der heiligen Schrift in dem Sinne, wie es diesem ihrem Zwecke am besten zu entsprechen schien. So nahmen sie die Bezeichnung Antichrist nicht im Sinne von Widerchrist, wie sie doch bei Johannes evident gebraucht ist, sondern im Sinne von Stellvertreter Christi, der anstatt Christus sich geltend macht. Deshalb faßten sie auch den Antichrist nicht als eine bestimmte historische Person auf, sondern als nomen collectivum. Daher wiesen ihre katholischen Gegner besonders nach, daß der Widerchrist eine bestimmte einzelne Person, sowie daß er noch nicht gekommen ist, und endlich daß nach der in der heiligen Schrift von dem Antichrist und seinem Reiche und Wirken gegebenen Charakteristik unmöglich der Papst und die katholische Kirche darunter gemeint sein kann. 2664. Die Reformatoren über den Antichrist.

Fassen wir nun alles zusammen, so können wir wohl folgendes als gewiß betrachten.

a. Von Anbeginn der Welt bis zu ihrem Ende besteht ein großer Kampf zwischen dem Reiche Gottes und dem des Bösen, dessen Oberanführer Satan ist. 2665. Kampf zwischen Gott und Satan; antichristlicher Charakter.

b. Seit Christus ist das gegen Gott kämpfende Reich, weil Gott der Welt in Christo erschienen ist, wesentlich antichristlich. Insofern gehören alle Widersacher Christi und der Kirche zum Reich des Antichrist und sind in einem weiteren Sinne Antichristen.

c. Sowie im Leben Christi eine Stunde kam, in der den Mächten der Finsternis Gewalt gegeben war, ihre Bosheit am Heilande auszuüben, so treten auch nach Gottes weiser Fügung in der Geschichte der Kirche Zeiten ein, in denen der antichristlichen Macht größere Freiheit eingeräumt wird, so daß die Kirche schreckliche Heimsuchungen leidet und viele ihrer Mitglieder am Glauben und an der Liebe Schiffbruch leiden. Allein wie die Leiden Christi zu seinem Triumphe führten, so ist es auch mit diesen Leiden und Kämpfen der Kirche: sie besitzt immer ihre Zeugen und Märtyrer, und nach einiger Zeit, die Gott aus Liebe zu den Seinen abkürzt, wird die hohle Scheinmacht des Antichrist durch die Kraft der göttlichen Wahrheit und Gnade überwunden und geht durch ihre eigene Schlechtigkeit zu Grunde. Christus tötet den Antichrist mit dem Hauche seines Mundes. In diesem weiteren Sinne konnten die Apostel in aller Wahrheit die alten Gnostiker als Antichristen bezeichnen; auch konnte im Altertum das die Christen verfolgende Rom und später Mohammed Antichrist genannt werden. 2666. Macht des Antichrist.

d. Nichtsdestoweniger wird ein letzter Antichrist kommen, der besonders diesen Namen verdient, und auf den alle Weissagungen und Typen hinweisen. In dieser Beziehung spricht sowohl die Ausdrucksweise der heiligen Schrift, als der traditionelle Glaube dafür, daß dann an der Spitze des antichristlichen Reiches ein Einzelmensch, der Antichrist, stehen wird. Auch das scheint offenbar, daß der Charakter dieses Antichristes und seines Reiches vollendete Gottlosigkeit, Selbstvergötterung und hochmütige Gesetzlosigkeit, Unglaube und Haß gegen alles, was Religion heißt, sein wird, womit Teufelsdienst und diabolisches Gaukelwerk sehr wohl verträglich sind. 2667. Der Antichrist als Einzelmensch.

Den Antichrist als den Satan selbst oder als eine eigentliche Inkarnation desselben oder auch als ein physisches Erzeugnis desselben anzusehen, wäre gegen die sententia communis und schwerwiegende Gründe.

2668. Einzelheiten über das Leben des Antichrist. e. Das Einzelne über die Person, den Sitz, die Abstammung, die Wunder, die Kämpfe und die ganze Geschichte des Antichrist, sowie die desfallsigen, in den verschiedenen Zeiten aufgekommenen und sich nach denselben modifizierenden Deutungen und Meinungen sind mehr oder weniger unsicher. Die sehr allgemeine und bereits in der patristischen Zeit sich findende Ansicht, der Antichrist komme nach der Zerstörung des römischen Reiches, und Rom werde zuletzt der Mittelpunkt seines Reiches sein, dürfte vielleicht insofern auf Wahrheit beruhen, als der Höhepunkt des antichristlichen Reiches durch einen scheinbaren Triumph über die Kirche und ihr Oberhaupt bezeichnet ist und demselben eine völlige Zertrümmerung der christlichen und natürlichen Rechtsordnung vorausgehen wird;

2669. Furchtbare Naturerscheinungen. 5. furchtbare Naturerscheinungen am Himmel und auf der Erde, welche die Menschen mit großer Furcht erfüllen werden: Post tribulationem dierum illorum sol obscurabitur et luna non dabit lumen suum et stellae cadent de coelo et virtutes coelorum commovebuntur. *Matth.* 24, 29; vgl. *Luc.* 21, 25 sq.

2670. Chiliasmus der Häretiker und einiger Väter. Scholion. Gestützt auf eine wörtliche Auslegung von *Apoc.* 20 sowie auf falsche Vorstellungen vom messianischen Reiche herrschte im Altertum nicht nur bei Häretikern, wie Ebioniten, Cerinthianer, Montanisten, sondern auch bei rechtgläubigen Vätern und Kirchenschriftstellern, wie Papias, Irenäus, Justin und Lactantius, wenn auch bei diesen in minder krasser Form, die chiliastische Meinung, Christus werde bei seiner Wiederkunft und nach Besiegung des Antichrist die Heiligen vom Tode erwecken und mit ihnen und den Christen, die in den letzten Kämpfen treu geblieben, tausend Jahre von dem in paradiesischer Weise wiederhergestellten Jerusalem aus herrschen; in dieser Zeit würden alle Teilnehmer an diesem Reiche mit Freuden aller Art gesättigt, nach den Häretikern auch mit grobsinnlichen Freuden, nach den Vätern nur mit solchen, die dem christlichen Sittengesetze entsprechen; dann aber folge ein zweiter und letzter Angriff des Satans und seines Reiches und hierauf die allgemeine Auferstehung und das Weltgericht.

2671. Der Chiliasmus häretisch oder wenigstens irrig. Diese Meinung in ihrer krassen Form ist häretisch, in der milderen Form aber, die wir auch im Schoße der Kirche finden, und die wegen des Ansehens mancher ihrer Verteidiger auch Hieronymus nicht verdammen will, längst in der katholischen Kirche als irrig aufgegeben. Außerhalb der Kirche aber begegnen wir dem Chiliasmus in den mittelalterlichen Sekten und besonders im Protestantismus bis in die neueste Zeit. Daß der Chiliasmus, auch in der Fassung mancher Väter und kirchlicher Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, ein Irrtum ist, ergibt sich

2672. Der Chiliasmus nach der heiligen Schrift. *Apoc.* 20. 1. aus der heiligen Schrift, die an vielen, vollständig klaren Stellen nur eine Wiederkunft Christi und eine darauf folgende, gleichzeitige, ganz allgemeine Auferstehung und nach der streitenden nur die triumphierende Kirche in der Glorie kennt. Venit hora, in qua omnes, qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei. Et procedent, qui bona fecerunt, in resurrectionem vitae, qui vero mala egerunt, in resurrectionem iudicii. *Joann.* 5, 28 sq. Filius hominis

venturus est in gloria Patris sui cum angelis suis, et tunc reddet unicuique secundum opera eius. *Matth.* 16, 27. Vgl. *Matth.* 25, 31 sqq. Der hl. Paulus redet von dem Tag, an dem Christus den Erdkreis richten wird (*Act.* 17, 31), und von der Auferstehung aller in momento, in ictu oculi, in novissima tuba (1 *Cor.* 15, 52).

Diesen klaren Aussprüchen gegenüber kann die geheimnisvolle Weissagung *Apoc.* 20 nicht im Sinne des Chiliasmus verstanden werden. Meistens wird sie von den Theologen gedeutet vom Siege des Christentums über die Welt und einem diesem Siege entsprechenden friedlichen Bestande der Kirche, oder auch von der himmlischen Seligkeit der Kämpfer des Christentums, besonders der Märtyrer, oder endlich von der ersten, nämlich der geistigen Auferstehung zum Leben der Gnade, und der zweiten, nämlich der Auferstehung des Fleisches am jüngsten Tage. Vgl. *Aug.*, De civ. Dei l. 20 c. 7;

2. aus der Tradition. Vor allem hat der Chiliasmus keine ursprüngliche und allgemeine Tradition für sich. Die apostolischen Väter kennen den Chiliasmus nicht. Wie die Polemik des Presbyters Cajus gegen den Chiliasmus beweist, war die römische Kirche stets eine Gegnerin desselben. Ebenso entschieden traten die Alexandriner gegen ihn auf. Seit dem vierten Jahrhundert ist er überwunden und verschwindet immer mehr. Dagegen hat die kirchliche Autorität ihm nie eine Billigung zu teil werden lassen. Also nicht auf eine apostolische und katholische Überlieferung stützt er sich, sondern ist aus einer subjektiven Exegese und Spekulation hervorgegangen, wobei auch wohl der Chiliasmus des späteren Judentums und Rabbinismus seinen Einfluß ausgeübt hat. Vgl. *Franzelin*, De divin. tradit. Th. 16. 2673. Der Chiliasmus beruht nicht auf allgemeiner Tradition.

§ 228. Die Auferstehung des Fleisches.

Vgl. *Mazzella*, De Deo creante. Disp. 6 a. 10; Oswald, Eschatologie S. 259 ff.

I. Es wird eine Auferstehung des Fleisches stattfinden.

Dieser im apostolischen und allen folgenden Glaubensbekenntnissen ausgesprochene Glaubenssatz ward geleugnet von den Sadducäern, Gnostikern, Manichäern, Katharern, Waldensern, Albigensern, Swedenborgianern, Rationalisten und Materialisten. Beweisen wird er 2674. Leugner der Auferstehung des Fleisches.

1. aus der heiligen Schrift.

a. Im Alten Testamente ist er schon im Protoevangelium angedeutet. Denn wenn dem Menschen, der die paradiesische Unsterblichkeit des Leibes durch die Sünde verloren hat, die einstige vollständige Überwindung Satans und seines Werkes verheißen wird, so ist darin auch die Überwindung des Todes, der vor allem als Sündenstrafe hervorgehoben ist, versprochen. Im Hinblick hierauf kann denn auch Eva mit vollkommenstem Rechte Mutter der Lebendigen genannt werden. 2675. Die Auferstehung im Protoevangelium und bei Job.

Ganz klar aber ist das Dogma von der Auferstehung ausgesprochen in folgenden Worten Jobs: Scio enim, quod redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum. Et rursum circumdabor pelle mea et in carne mea videbo Deum meum, quem visurus sum ego ipse et oculi mei conspecturi sunt et non alius; reposita est haec spes mea in sinu meo. *Job* 19, 25 sqq. Diese Stelle, die nach dem hebräischen Texte wesentlich denselben Sinn hat, ward sowohl von der jüdischen Synagoge, als von der Kirche zu allen Zeiten als ein klares Zeugnis für die Auferstehung des Fleisches angesehen, und nur eine des Wortes Gottes unwürdige, rationalistische Exegese will diese

Stelle mit ihren prägnanten Ausdrücken als eine poetische Darstellung der Wiederherstellung des irdischen Glückes Jobs auslegen.

2676. Die Auferstehung bei den Propheten. Die **Propheten** bezeugen den Glauben an die Auferstehung besonders dadurch, daß sie in verschiedenen Formen die Erlösung und Wiederherstellung Israels unter dem Bilde der allgemeinen Totenerweckung darstellen. Vivent mortui tui, interfecti mei resurgent, expergiscimini et laudate, qui habitatis in pulvere. *Is.* 26, 19. Vgl. 25, 8. **Ezechiel** schildert plastisch, wie die Totengebeine wieder Leben annehmen (37, 1 sqq). Auch **Daniel** hat unser Dogma förmlich ausgesprochen: Et multi de his, qui dormiunt in terrae pulvere, evigilabunt: alii in vitam aeternam, et alii in opprobrium, ut videant semper. *Dan.* 12, 2. Vgl. *Os.* 13, 14.

2677. Die Auferstehung von den macchabäischen Brüdern bekannt. Glaube der Juden. Mit besonderem Nachdruck und mit großer Klarheit bekennen die macchabäischen Märtyrer die Auferstehung des Fleisches: Rex mundi defunctos nos pro suis legibus in aeternae vitae resurrectione suscitabit . . . Potius est ab hominibus morti datos spem exspectare a Deo, iterum ab ipso resuscitandos . . . Dixit (mater) ad eos . . . . . Mundi creator, qui formavit hominis nativitatem, quique omnium invenit originem, et spiritum vobis iterum cum misericordia reddet et vitam, sicut nunc vosmetipsos despicitis propter leges eius. 2 *Macch.* 7, 9. 14. 23. Vgl. 2 *Macch.* 12, 43; *Ecclus.* 46, 11 sqq.

Daß die Juden mit Ausnahme der Sadducäer und vielleicht teilweise der Essener, an die Auferstehung der Toten glaubten, ist eine auch vom Neuen Testamente bezeugte Thatsache. Vgl. *Matth.* 22, 23; *Joann.* 11, 24.

b. Im **Neuen Testamente** sind besonders folgende Stellen zu beachten.

2678. Christus über die Auferstehung. α. **Christus** bekämpft aufs schärfste die Irrlehre der Sadducäer und bestätigt den allgemeinen Glauben Israels an die Auferstehung: Erratis, nescientes Scripturas neque virtutem Dei. In resurrectione enim neque nubent neque nubentur, sed erunt sicut angeli Dei in coelo. De resurrectione autem mortuorum non legistis, quod dictum est a Deo dicente vobis: Ego sum Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Jacob? Non est Deus mortuorum, sed viventium. *Matth.* 22, 29 sqq. Bei Johannes redet Christus oft mit besonderem Nachdruck von der glorreichen Auferstehung der Gerechten, die im allerheiligsten Sakrament sein Fleisch und Blut genießen (*Joann.* 6, 39 sq. 44. 55). Allein er spricht ebendaselbst auch die allgemeine Auferstehung, auch die der Verworfenen, aufs klarste aus: Venit hora, in qua omnes, qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei, et procedent, qui bona fecerunt, in resurrectionem vitae, qui vero mala egerunt, in resurrectionem iudicii. *Joann.* 5, 28 sq. Vgl. *Luc.* 14, 14; *Joann.* 11, 25.

2679. Die Apostel über die Auferstehung. β. So lehrten auch die **Apostel**. **Petrus** und **Johannes** verkündigten in Jesus die Auferstehung von den Toten (*Act.* 4, 2). Zu Athen ward **Paulus** verspottet, da er von der Auferstehung der Toten redete (*Act.* 17, 32). Vor dem hohen Rat sprach Paulus unter dem Widerspruch der Sadducäer von der Auferstehung (*Act.* 23, 6 sqq.), ferner vor den Landpflegern Felix (*Act.* 24, 15) und Festus (*Act.* 26, 23 sqq.) und dem König Agrippa (*Act.* 26, 26). Auch nennt der Apostel die Auferstehung eine

Grundlehre des Christentums (1 *Cor.* 15, 13 sqq.; *Hebr.* 6, 2), die Hoffnung der Christen (1 *Cor.* 15, 19 sqq.), das Unterpfand unserer Auferstehung (*Rom.* 8, 11; 1 *Cor.* 6, 14) und beweist aus der Auferstehung Christi unsere Auferstehung (1 *Cor.* 15, 12 sqq.). Die Lehre von Hymenäus und Philetus dagegen verwirft er als Irrtum (2 *Tim.* 2, 18).

γ. Ebenso enthalten auch die Schilderungen des jüngsten Gerichtes in den Evangelien und der Apokalypse wenigstens implicite die Lehre von der Auferstehung des Fleisches, wie sie denn auch durch die übrigen Aussprüche des Wortes Gottes authentisch erklärt sind;

2680. Die Auferstehung bei den Vätern, nach den ältesten kirchlichen Denkmälern und der Lehre der Kirche.

2. aus den hl. Vätern, welche die Auferstehung von den Toten von den ältesten christlichen Zeiten an als eine der wichtigsten Wahrheiten gegen die gnostisch-doketischen Irrlehren aufs entschiedenste verteidigten. So erklärt Tertullian: Fiducia christianorum resurrectio mortuorum. De res. carn. c. 1. Resurrecturam carnem omnium, quicunque nati sunt hominum atque nascentur, et mortui sunt atque morientur, nullo modo dubitare debet christianus. *Aug.*, Ench. c. 84. Andere Väterstellen werden wir unten (n. 2688) sehen;

3. aus den Inschriften und Symbolen in den Katakomben. Schon die Bezeichnung *Coemeterium* für die christliche Begräbnisstätte ist ein Beweis für den Glauben an die Auferstehung. Als Symbole derselben finden wir den Adler, Pfau, Phönix u. s. w. Vgl. Kraus, Realencyklopädie der christl. Altert.;

4. aus allen Glaubensbekenntnissen und den Lehraussprüchen der Kirche. Das vierte Laterankonzil lehrt: Omnes cum suis propriis resurgent corporibus, quae nunc gestant, ut recipiant secundum opera sua, sive bona fuerint, sive mala: illi cum diabolo poenam perpetuam, et isti cum Christo gloriam sempiternam. Cap. *Firmiter;*

5. aus dem theologischen Denken.

2681. Beziehungen Christi zu uns und sein vollständiger Sieg fordern die Auferstehung.

a. Christus ist der zweite Adam. Wie wir im ersten Adam alle gestorben sind, werden wir im zweiten erstehen. Christus ist unser Haupt, wir sein Leib; es ziemt sich, daß wir gleich ihm aus dem Grabe auferstehen. Christus ist der Idealmensch; in seiner Auferstehung ist die der ganzen Menschheit begründet und verkündet.

b. Würde der Mensch im Tode bleiben, so wäre Christi Sieg über seine und unsere Feinde, die Erlösung, nur halb. Der ganze Mensch war zur Unsterblichkeit geschaffen; seine Restitution enthält also auch des Leibes Herstellung.

2682. Buße und Heiligung durch den Leib verlangen dessen Auferstehung.

c. Der Leib hat das Schicksal der Seele im Falle geteilt, und darum hat er auch ihre Herrlichkeit zu teilen; ist er mitgestraft worden, weil er mitgesündigt hat, so ist er auch mitherzustellen, weil er die Buße und Heiligung mitvermittelt hat: Durch ihn ist Gottes Wort gehört und verkündet, das Sakrament empfangen und gespendet worden; er lag im Staube zum Gebete, lud alle Bußübungen auf sich, stöhnte in Seufzern der Zerknirschung und füllte das Heiligtum mit Hymnen. Ebenso muß auch der Leib, der dem Bösen zum Organ gedient, dessen Folgen und die schlimme Ewigkeit mittragen helfen. Derselbe ganze Mensch, die Persönlichkeit in

zwei Naturen, die gelitten und gehandelt, muß ziemlicher Weise ins Gericht und zum Himmel oder zur Hölle gehen.

2683. Möglichkeit der Auferstehung. d. Die Auferstehung ist innerlich möglich; in ihrem Begriff ist kein Widerspruch aufzufinden. Ebenso ist sie äußerlich möglich: in Bezug auf Gott, dessen Weisheit, Güte, Gerechtigkeit und Macht sich in ihr auf eine herrliche Weise offenbart; in Bezug auf den Menschen, dessen Integrität durch sie erhalten wird; in Bezug auf die Seele, die den Leib als ihr Komplement mit unüberwindlichem Drange verlangt; in Bezug auf den Leib, der so als Gottes Werk erklärt und verklärt wird.

2684. Allgemeinheit der Auferstehung. II. Alle, welche gestorben sind, werden auferstehen.

Obgleich die heilige Schrift, besonders Johannes, an manchen Stellen nur von der Auferstehung der Gerechten als der Auferstehung zum Leben redet, so verkündet sie doch ebenso klar auch die der Verworfenen. Der hl. Paulus lehrt die Auferstehung iustorum et impiorum (*Act.* 24, 15). „Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur." 1 *Cor.* 15, 22. Vgl. *Matth.* 13, 41. 49; *Joann.* 5, 28 sq.; *Apoc.* 20, 12 sqq.

Dies ist auch die konstante Lehre der hl. Väter, wie wir es schon vom hl. Augustinus gehört haben. Ebenso lehrte auch immer die Kirche, indem sie ohne jede Einschränkung die Auferstehung des Fleisches aussprach oder sie ausdrücklich behauptete. Letzteres ist im Athanasianischen Glaubensbekenntnis der Fall: *Omnes* homines resurgere habent cum corporibus suis et reddituri sunt de factis propriis rationem. Et qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam, qui vero mala, in ignem aeternum. Ebenso heißt es im Glaubensbekenntnis des Konzils von Toledo (675): Confitemur vera fide resurrectionem carnis omnium mortuorum. Die nämliche Lehre ward vom vierten Laterankonzil ausgesprochen (n. 2680).

Über die Menschen, welche bei der zweiten Ankunft Christi noch leben, sowie über Elias und Henoch vgl. n. 2480 f.

2685. Die Auferstehung ein Werk der Allmacht. III. Die Auferstehung des Leibes ist ein übernatürliches Werk der göttlichen Allmacht; denn obgleich die Auferstehung dem Menschen im höchsten Grade angemessen ist, so ist doch die Wiederherstellung des verwesten Leibes und dessen Wiedervereinigung mit der Seele nicht nur wie die ursprüngliche Unsterblichkeit praeter et supra naturam, sondern in einem gewissen Sinne sogar contra naturam und daher unmöglich für alle Kräfte der Natur und nur durch Gottes Allmacht möglich und wirklich.

2686. Identität des Auferstehungsleibes. Specifische Identität. IV. Die Auferstehung findet statt durch die Wiedervereinigung der Seele mit ihrem aus der Verwesung wiederhergestellten Leibe, also mit demselben Leibe, der ihr im zeitlichen Leben eigen gewesen. Der Auferstehungsleib der Guten und Bösen wird also nicht bloß ein wahrer Leib, sondern substantial, specifisch und individuell derselbe Leib sein, den sie jetzt besitzen.

1. Daß der Auferstehungsleib der Art nach identisch ist mit dem früheren Leib, d. h. ein menschlicher Leib ist (specifische Identität), bedarf eigentlich keines Beweises und ergibt sich übrigens aus allen Argumenten für die numerische Identität. Einen ätherischen Leib schrieben manche den Auferstandenen zu, wie Theophrastus Paracelsus,

Fichte u. a. Vgl. dagegen das Konzil von Toledo (675) bei *Denzinger*, Enchir. n. 234.

2. Die numerische Identität, d. h. daß der Auferstehungsleib wesentlich derselbe ist wie der frühere Leib des auferstandenen Menschen, ist Glaubenslehre und ergibt sich

a. aus der heiligen Schrift. Rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum. *Job* 19, 26. Der dritte der macchabäischen Brüder opfert freudig Zunge und Hände: E coelo ista possideo, sed propter Dei leges nunc haec ipsa despicio, quoniam ab ipso me ea recepturum spero. 2 *Macch.* 7, 11. Der Leib, welcher in Verweslichkeit gesäet wird, ersteht in Unverweslichkeit, also derselbe Leib, nur in einem anderen Zustande und in einer anderen Beschaffenheit (1 *Cor.* 15, 42 sqq.); das Verwesliche zieht an die Unverweslichkeit, das Sterbliche die Unsterblichkeit: Oportet enim corruptibile hoc induere incorruptionem et mortale hoc induere immortalitatem. 1 *Cor.* 15, 53. Es ersteht also derselbe verwesliche Leib, der jetzt unser ist, in Unverweslichkeit; denn auf die Seele kann sich alles dieses nicht beziehen. Qui reformabit corpus humilitatis nostrae. *Phil.* 3, 21. Vgl. auch *Matth.* 13, 41; *Joann.* 5, 28; *Act.* 7, 59; 1 *Cor.* 11, 30; 1 *Thess.* 4, 12 sq.; *Apoc.* 20, 13. Übrigens beweist schon der Ausdruck *resurgere, resurrectio* unseren Satz, wie bereits Tertullian argumentiert: *Resurrectionis* vocabulum non aliam rem vindicat, quam quae cecidit. Surgere enim potest dici et quod omnino non cecidit, quod semper retro iacuit. *Resurgere* autem non est nisi eius, quod cecidit. Iterum surgere, quia cecidit, *resurgere* dicitur. *Re* enim syllaba iterationi semper adhibetur. C. Marc. l. 5 c. 9. Jeder Zweifel aber bezüglich der numerischen Identität des Auferstehungsleibes mit dem gegenwärtigen muß schwinden angesichts der Auferstehung Christi, die ein Vorbild unserer Auferstehung ist. Vgl. *Rom.* 8, 29; 1 *Cor.* 15, 49; *Phil.* 3, 21.

2687. Die numerische Identität in der heiligen Schrift.

Wenn der Apostel den Vergleich mit dem Samenkorn gebraucht und sagt: Et quod seminas, non corpus, quod futurum est, seminas, sed nudum granum, ut puta tritici aut alicuius ceterorum, Deus autem dat illi corpus sicut vult, et unicuique seminum proprium corpus. Non omnis caro eadem caro, sed alia quidem hominum, alia vero pecorum u. s. w. (1 *Cor.* 15, 37 sqq.), so will er, abgesehen von dem apologetischen Zwecke dieser Analogie aus dem Naturleben, dadurch offenbar, wie sich dies aus seiner ganzen Auferstehungslehre ergibt, nur die accidentale und modale Verschiedenheit des Auferstehungsleibes vom gegenwärtigen Leibe veranschaulichen, nicht aber deren substantiale und individuelle Identität leugnen;

b. aus der Lehre der Väter. Quam absurdum .... aliam substantiam operari, aliam mercede dispungi, ut haec quidem caro per martyria lanietur, alia vero coronetur: item e contrario haec quidem caro in spurcitiis volutetur, alia vero damnetur. *Tertull.*, De resur. car. c. 56. Quomodo Dominus post resurrectionem fixuras clavorum ostendit in manibus, vulnus lanceae monstravit in latere ...., sic et nos post resurrectionem eadem habebimus membra, quibus nunc utimur, easdem carnes et sanguinem et ossa, quorum in Scripturis sanctis opera, non natura damnantur. *Hieron.*, C. Joann. hieros. n. 28. Auf das Geheimnisvolle der Auferstehung weist Gregor der Große hin, wenn er schreibt: Cur ratione vis comprehendere, quomodo redeas, qui ignoras, quomodo venisti? Da potentiae creatoris tui, quod comprehendere non vales de temetipso. Certe enim

2688. Die numerische Identität bei den Vätern.

quia tu ex terra factus es, terra vero ex nihilo, tu es creatus ex nihilo. Ne ergo de carnis tuae resurrectione desperes, perpende prudenter, quia minus est Deo reparare quod erat, quam fecisse quod non erat. Sed si non potes resurrectionis effectum ratione comprehendere, perpende, quam multa sint, quae non intelligis, qualiter sint, et tamen esse non dubitas. In Ezech. Hom. 8;

2689. Die numerische Identität in den Lehraussprüchen der Kirche.

c. aus den Lehraussprüchen der Kirche. Schon im apostolischen Glaubensbekenntnis wird der Glaube an die *carnis resurrectio* bekannt; eine *resurrectio* setzt aber, wie wir von Tertullian gehört haben, die numerische Identität des Auferstehungsleibes mit dem früheren Leibe voraus. Daher spricht die Kirche, so oft sie die resurrectio lehrt, auch die numerische Identität aus. Ausdrücklich aber heißt es im Athanasianum: Omnes homines resurgere habent *cum corporibus suis*. Noch klarer sagt das Konzil von Toledo: Nec in aërea vel qualibet alia carne, ut quidam delirant, surrecturos nos credimus, sed in ista, qua vivimus, consistimus et movemur. Leo IX. schreibt zu glauben vor: Credo etiam veram resurrectionem eiusdem carnis, quam nunc gesto. Ähnlich heißt es in den von Innocenz III. und Klemens IV. vorgeschriebenen Glaubensbekenntnissen. Vgl. *Denzinger*, Enchir. n. 373. 386; vgl. auch die Erklärung des vierten Laterankonzils n. 2680;

2690. Die numerische Identität nach den Theologen. Durandus.

d. aus der Lehre der Theologen, welche mit Ausnahme des Durandus, dem nur ganz wenige sich anschlossen, die numerische Identität verteidigen. Durandus vertrat die Meinung, der Auferstehungsleib sei zwar dem früheren ganz konform, aber nicht aus den Elementen gebildet, die im früheren Leib vorhanden waren. Dagegen lehrt der hl. Thomas und mit ihm alle: Oportet, quod idem homo numero resurgat; et hoc quidem fit, dum eadem anima numero eidem corpori numero coniungitur; alias enim non esset resurrectio proprie, nisi idem homo repararetur. Unde ponere, quod idem numero non sit, qui resurget, est haereticum, derogans veritati Scripturae, quae resurrectionem praedicat. S. Th. Suppl. q. 79 a. 2.

2691. Der Stoffwechsel und die numerische Identität.

3. Gegen die numerische Identität des Auferstehungsleibes mit dem früheren Leibe wird vor allem der Einwand erhoben, infolge des Stoffwechsels träten im menschlichen Körper immerfort neue Moleküle an Stelle der alten, ja nach etwa sieben Jahren seien überhaupt alle früheren Moleküle durch andere ersetzt. Aus welchen Molekülen wird nun der Auferstehungsleib zusammengesetzt sein? Ja noch mehr, der beständige Stoffwechsel in der Natur bedingt, daß Moleküle des einen Menschen in den Leib eines anderen Menschen übergehen, so daß schließlich die nämlichen Moleküle dem Leibe verschiedener Menschen angehören können. Wie kann aber unter solchen Umständen die numerische Identität des Auferstehungsleibes mit dem früheren Leibe gewahrt bleiben? Zur Beantwortung dieser Fragen ist folgendes zu beachten.

2692. Thatsache der numerischen Identität und Erfordernisse zu deren Verwirklichung.

a. Die Thatsache, daß der Auferstehungsleib mit dem früheren numerisch identisch ist, kann nach den Quellen der Offenbarung nicht bestritten werden; ganz verschieden hiervon ist die Frage, was dazu erfordert wird, daß diese Identität behauptet werden kann. Nur hiergegen aber ist der erwähnte Einwand gerichtet.

b. Wenn auch die Moleküle unseres Leibes stets durch neue ersetzt werden, so hindert dies doch nicht die numerische Identität des jetzigen Leibes mit jenem vor sieben Jahren. Ebenso verhindert auch der Stoffwechsel nicht, daß der Auferstehungsleib numerisch identisch ist mit dem früheren Leib. Quod non impedit unitatem secundum numerum in homine, dum continue vivit, manifestum est, quod non potest impedire unitatem resurgentis. In corpore autem hominis, quamdiu vivit, non semper sunt eaedem partes, sed . . . . . fluunt et refluunt. Nec propter hoc impeditur, quin homo sit unus numero a principio vitae usque in finem. *S. Thom.*, S. c. gent. l. 4 c. 81.

c. Der Auferstehungsleib braucht aber, um numerisch identisch mit dem früheren zu sein, nicht aus allen Molekülen zu bestehen, welche je den Leib konstituierten; es genügt vielmehr, daß diejenigen Moleküle verwendet sind, aus welchen er zu irgend einer Zeit des Lebens bestand.

d. Hiermit ist auch schon auf die Frage geantwortet, wie es mit jenen Molekülen sei, welche verschiedenen menschlichen Leibern angehörten. Schon der hl. Augustinus hatte diesen Einwand in folgender Weise gelöst: Reddetur ergo caro illa homini, in quo caro humana primitus coepit. Ab illo quippe altero tamquam mutuo sumpta deputanda est, quae sicut aes alienum reddenda est, unde sumpta est. De civ. Dei l. 22 c. 20. Vgl. *S. Thom.*, S. c. gent. l. 4 c. 81.

V. Der Auferstehungsleib der Gerechten ist aber, obgleich derselbe Leib, den sie auf Erden hatten, ein qualitativ von demselben verschiedener, nämlich verklärter Leib.

1. Über die Beschaffenheit der Leiber der Seligen lehrt der hl. Paulus: Seminatur in corruptione (ἐν φθορᾷ), surget in incorruptione (ἐν ἀφθαρσίᾳ); seminatur in ignobilitate (ἐν ἀτιμίᾳ), surget in gloria (ἐν δόξῃ); seminatur in infirmitate (ἐν ἀσθενείᾳ), surget in virtute (ἐν δυνάμει); seminatur corpus animale (ψυχικόν), surget corpus spirituale (πνευματικόν). 1 *Cor.* 15, 42 sqq. Er ist also ein geistiger Leib, worunter die Befreiung von der Körperlichkeit im schlimmen Sinne des Wortes, seine volle Reinigung und Erhebung zu seiner Bestimmung und Unvergänglichkeit, seine englische Existenz (vgl. *Matth.* 22, 30; *Luc.* 20, 35) zu verstehen ist, keineswegs aber eine vollständige Spiritualität bis zur Impalpabilität, wie ja auch der Auferstehungsleib Christi keineswegs ein impalpabeler war. Der Leib wird ein wahrer sein und ein geistiger, insofern er vom Geiste beherrscht und durch ihn unvergänglich ist. Neque enim ultra mori poterunt; aequales enim angelis sunt et filii sunt Dei, cum sint filii resurrectionis. *Luc.* 20, 36; vgl. 1 *Cor.* 15, 53. 2693. Beschaffenheit des Auferstehungsleibes.

2. Als besondere Eigenschaften des Auferstehungsleibes, *dotes* corporis gloriosi, werden angeführt

a. die *impassibilitas*, d. h. die Leidensunfähigkeit. Die Seligen leben in ewiger Gesundheit, ohne von irgend einem Übel, Schmerz oder Leiden berührt zu werden. Seminatur in corruptione, surget in incorruptione. 1 *Cor.* 15, 42. Absterget Deus omnem lacrimam ab oculis eorum, et mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque dolor erit ultra. *Apoc.* 21, 4. Vgl. 7, 16; *Luc.* 20, 35 sq.; 2694. Die Leidensunfähigkeit des Auferstehungsleibes.

b. die *claritas*, d. h. die Klarheit. Die Leiber der Heiligen werden leuchten wie die Sonne nach dem Vorbilde der Verklärung Christi. 2695. Die Klarheit des Auferstehungsleibes.

Darum sagt Christus selbst: Iusti fulgebunt sicut sol in regno Patris eorum. *Matth.* 13, 43. Der hl. Paulus aber lehrt: Reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae. *Phil.* 3, 21. Diese claritas geht hervor aus dem höchsten Glücke der Seele, das im Körper widerstrahlt, und ist gleichsam eine Mitteilung dieser höchsten Seligkeit an den Leib. Nicht alle werden auf gleiche Weise mit dieser Eigenschaft geschmückt sein, wie der Apostel sagt: Alia claritas solis, alia claritas lunae et alia claritas stellarum; stella enim a stella differt in claritate. Sic et resurrectio mortuorum. 1 *Cor.* 15, 41 sq.;

2696. Die Behendigkeit des Auferstehungsleibes. c. die *agilitas*, d. h. die Behendigkeit, vermöge welcher der Leib, von der Last, die ihn hier niederdrückt, befreit, ohne Mühe, wohin immer die Seele will, sich hinbewegen kann;

2697. Die Feinheit des Auferstehungsleibes. d. die *subtilitas*, d. h. die Feinheit. Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale. 1 *Cor.* 15, 44. Der Körper bedarf keiner Speise, keines Schlafes und all dessen nicht mehr, wodurch das animalische Leben erhalten wird. Einem Geiste ähnlich, kann er auch leicht alles durchdringen und durchschreiten. Überhaupt wird dem verklärten Leibe alle Vollkommenheit zu teil nach Analogie des verklärten Leibes Christi (*Phil.* 3, 21; 2 *Cor.* 4, 10);

2698. Natur und Weise der Verklärung. 3. Über die Natur und Weise der Verklärung, über die Frage nach dem Verdauungsapparat, dem Geschlechte, dem Alter und der Größe der Erstandenen läßt sich nichts Bestimmtes sagen. Vgl. S. Th. Suppl. q. 75 sqq.; *Catech. Rom.*, P. 1 c. 12 q. 1 sqq.

4. Die Verklärung geschieht, wie die Auferstehung, *in instanti* (1 *Cor.* 15, 52), von Gott (2 *Cor.* 5, 10), durch Christus (*Phil.* 3, 20 sq.), im heiligen Geiste (2 *Cor.* 3, 18). Es ist also nicht der Aufgang einer Urkraft des Menschen, die bisher wie gebunden war, wodurch die Auferstehung und Verklärung vor sich geht, sondern die Verleihung einer besonderen Kraft, die bisher noch nicht gegeben war.

2699. Die Leiber der Verdammten. 5. Die Leiber der Verdammten werden nicht verklärt. Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur. 1 *Cor.* 15, 51. Aber auch sie werden unsterblich und unverweslich und gerade deshalb viel leidensfähiger sein, als sie es auf Erden waren.

§ 229. Das Weltgericht.

Vgl. *Mazzella*, De Deo creante. Disp. 6 a. 11; Oswald, Eschatologie S. 331 ff.

Nach der Auferstehung der Toten wird das allgemeine Gericht oder Weltgericht stattfinden.

I. Der Beweis für das Weltgericht ergibt sich

2700. Das Weltgericht nach der heiligen Schrift. 1. aus der heiligen Schrift, die von einer doppelten Ankunft Christi redet, der ersten, als er um unseres Heiles willen Fleisch annahm, und der zweiten, wenn er kommen wird zum Gerichte. Von dieser letzteren Ankunft spricht Christus selbst verschiedene Male: Filius hominis venturus est in gloria Patris sui cum angelis suis et tunc reddet unicuique secundum opera eius. *Matth.* 16, 27. Cum venerit Filius hominis in maiestate sua et omnes angeli cum eo, tunc sedebit super sedem maiestatis suae, et congregabuntur ante eum omnes gentes et separabit eos ab invicem, sicut pastor segregat oves ab hoedis, et statuet oves quidem a dexteris suis, hoedos autem a sinistris. Tunc dicet rex his qui a dexteris eius erunt: Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a

constitutione mundi .... Tunc dicet et his, qui a sinistris erunt: Discedite a me maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius. *Matth.* 25, 31 sqq.; vgl. 24, 27. 30; *Joann.* 5, 22. 27 u. s. w.

Ebenso lehren die Apostel: Omnes stabimus ante tribunal Christi. Scriptum est enim: Vivo ego, dicit Dominus, quoniam mihi flectetur omne genu et omnis lingua confitebitur Deo. *Rom.* 14, 10. Vgl. *Act.* 3, 19 sqq.; 10, 42; 17, 31; *Rom.* 2, 5. 16; 1 *Cor.* 4, 5; 15, 23; 2 *Cor.* 5, 10; 1 *Thess.* 2, 19; 4, 15; 2 *Thess.* 1, 5 sqq.; 2, 1; 1 *Tim.* 6, 14; 2 *Tim.* 4, 8 u. s. w.;

2. aus der Lehre der Väter, die im Anschluß an die heilige Schrift einstimmig das kommende Weltgericht verkünden. Nullus vel negat vel dubitat, per Jesum Christum tale, quale istis sanctis litteris praenuntiatur, futurum esse novissimum iudicium, nisi qui eisdem litteris nescio qua incredibili animositate seu caecitate non credit. *Aug.*, De civ. Dei l. 20 c. 30; 2701. Das Weltgericht nach der Lehre der Väter und der Kirche.

3. aus der steten Lehre der Kirche, welche in ihren Glaubensbekenntnissen immer wiederholt, Christus sitze zur Rechten des Vaters, von dannen er kommen werde zu richten die Lebendigen und die Toten. Auch das vierte Laterankonzil bezeichnet Christus als venturus in fine saeculi, iudicaturus vivos et mortuos (Cap. *Firmiter*);

4. aus folgenden Kongruenzgründen.

a. Da die Menschen nicht allein für sich gut oder böse sind, und da das Böse, das sie gethan, nach ihrem Tode vielleicht bis zum jüngsten Tage fortdauert, so ist es billig, daß darüber vor allen Menschen im allgemeinen Gerichte entschieden werde. Vgl. S. Th. 3 q. 59 a. 5. 2702. Der Charakter des Bösen und das Weltgericht.

b. Im Weltgerichte setzt Christus, der Urheber und Vollender unseres Heiles, seinem Erlösungswerke die Krone auf und triumphiert feierlich über seine Feinde. Er, der bei seiner ersten Ankunft sich erniedrigte, arm und gehorsam ward bis zum Tode am Kreuze, erscheint beim Gerichte in seiner ganzen Majestät, auf daß jedes Auge seine Herrlichkeit schaue. Veniet Christus cum potestate magna iudicaturus, quia cum magna est humilitate iudicatus; ipse videbitur terribilis, quia visus est contemptibilis; demonstrabit potentiam, qui demonstravit patientiam: in cruce patientia erat, in iudicio erit potentia. *Aug.*, In Ps. 8. 2703. Das Weltgericht Krone des Erlösungswerkes.

c. Es ist kongruent, daß die Scheidung der Gerechten von den Gottlosen öffentlich geschehe, damit diejenigen, welche durch den Schein der Gerechtigkeit im Leben die übrigen hintergangen haben, nun öffentlich entlarvt, die Frommen aber, die im Verborgenen Gutes gewirkt oder durch die Bosheit und Verleumdung der Gottlosen verkannt und unterdrückt waren, nun öffentlich und vor allen die Anerkennung ihrer Tugenden und Verdienste erhalten. 2704. Das Weltgericht ein Ausgleich der Gerechtigkeit.

II. Über die Abhaltung des Weltgerichtes ist zu bemerken.

1. Es wird allgemein sein: die guten und bösen Menschen (*Matth.* 25, 32. 46; *Joann.* 5, 28 sqq.; *Rom.* 14, 10; 2 *Cor.* 5, 10), auch die guten und bösen Engel (1 *Cor.* 6, 3; 2 *Petr.* 2, 4; *Jud.* 6) werden gerichtet werden. Wie die Schrift, so verkündet auch die Tradition die strenge Allgemeinheit des letzten Gerichtes. Im Hinblick auf 2705. Allgemeinheit des Weltgerichtes.

manche Stellen der heiligen Schrift, besonders 2 *Cor.* 5, 10 und *Apoc.* 20, 12 lehren viele Theologen, auch die ungetauften Kinder müßten vor dem Weltgerichte erscheinen; denn wenn auch kein Gericht im eigentlichen Sinne über sie gehalten werden könne, so müsse doch auch über sie der Urteilsspruch ergehen.

2706. Die Richter des Weltgerichtes. 2. Vollbracht wird das Gericht durch Christus (*Matth.* 16, 27; 19, 28; 24, 30; *Joann.* 5, 27; *Act.* 10, 42; 2 *Cor.* 5, 10; 2 *Tim.* 4, 1). Mit Christus werden die Guten über die Bösen richten. An nescitis, quoniam sancti de hoc mundo iudicabunt? Et si in vobis iudicabitur mundus, indigni estis, qui de minimis iudicetis? Nescitis, quoniam angelos iudicabimus? quanto magis saecularia? 1 *Cor.* 6, 2 sq. Als seiner Glorie Diener erscheinen die Engel (*Matth.* 13, 41; 24, 31; 2 *Thess.* 1, 7).

Über andere nähere Bestimmungen des Weltgerichtes vgl. S. Th. Suppl. q. 79 sqq.

§ 230. Das Weltende.

Vgl. Oswald, Eschatologie S. 360 ff.

2707. Das Weltende Aufhören des gegenwärtigen Weltlaufes. 1. Unter dem Weltende ist nicht die Vernichtung der Welt, sondern das Aufhören des gegenwärtigen Weltlaufes zu verstehen. In diesem Sinne sagt der hl. Paulus: Praeterit figura (σχῆμα) huius mundi. 1 *Cor.* 7, 31. Das fünfte allgemeine Konzil aber verwirft die entgegengesetzte Ansicht: Si quis dixerit, quod futurum iudicium significat omnimodam corporum abolitionem, et quod ...... in futuro nihil eorum erit, quae constant materia, sed nuda et sola mens, anathema sit. Es erscheint auch nicht kongruent, daß die Welt, das Wunderwerk der Allmacht Gottes, der vollständigen Vernichtung anheimfalle. Daß aber der gegenwärtige Weltlauf wirklich ein Ende haben wird, ist ausdrückliche Lehre der heiligen Schrift. Ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi. *Matth.* 28, 20. Vgl. *Ps.* 101, 26 sqq.; *Is.* 51, 6; *Matth.* 5, 18; 13, 39. 49; 24, 35; 28, 20; *Joann.* 6, 39; 11, 24; 1 *Cor.* 15, 24; 1 *Petr.* 4, 7; 2 *Petr.* 3, 3.

2708. Das Weltende Erneuerung und Verklärung. 2. Das Weltende ist die Erneuerung und Verklärung der Welt. Exspectatio creaturae revelationem filiorum Dei exspectat. Vanitati enim creatura subiecta est non volens, sed propter eum, qui subiecit eam in spe, quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei. Scimus enim, quod omnis creatura ingemiscit et parturit usque adhuc. *Rom.* 8, 19 sqq. Die gesamte materielle Schöpfung war infolge des Sündenfalles durch das Urteil Gottes der Knechtschaft des Verderbens anheimgefallen. Nach vollständiger Besiegung der Sünde und deren Folgen an der Menschheit durch die allgemeine Auferstehung des Fleisches soll auch die materielle Schöpfung von den Folgen der Sünde befreit werden und durch Unverweslichkeit und Verklärung in gewisser Weise teilnehmen an der Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes.

2709. Der Weltbrand. 3. Die Erneuerung der materiellen Schöpfung erfolgt durch den Weltbrand. Adveniet autem dies Domini ut fur, in quo coeli magno impetu transient, elementa vero calore solventur, terra autem et quae in ipsa sunt opera exurentur ..... Coeli ardentes solventur et elementa ignis ardore tabescent. Novos vero coelos et novam

terram secundum promissa ipsius exspectamus, in quibus iustitia habitat. *2 Petr.* 3, 10. 12 sq. Vgl. *Ps.* 96, 3; *Is.* 66, 15 sqq.; *Dan.* 7, 9 sqq.; 1 *Cor.* 3, 13.

a. Nach dem hl. Thomas hat das Feuer des Weltbrandes, das wohl unserem empirischen Feuer gleichartig ist, einen dreifachen Zweck: Removebit a mundo infectionem ex culpa relictam et impuritatem commixtionis; et erit dispositio ad gloriae perfectionem. S. Th. Suppl. q. 74 a. 2. 2710. Zweck des Weltbrandes.

b. Wann der Weltbrand eintritt, wird von den Theologen verschieden bestimmt. Manche nehmen mit dem hl. Thomas an, er werde der allgemeinen Auferstehung vorausgehen, so daß in ihm diejenigen, welche jene Periode erleben, ihren Tod fänden (vgl. n. 2481), die Seelen der Gerechten aber, soweit sie eines Fegfeuers noch bedürfen, durch ihn gereinigt würden. Andere dagegen nehmen an, der Weltbrand werde der Auferstehung nachfolgen. Vgl. *Aug.*, De civ. Dei l. 20 c. 30. 2711. Zeit des Weltbrandes.

c. Auch über den Umfang des Weltbrandes sind die Theologen verschiedener Meinung. Gewöhnlich wird jedoch mit dem hl. Augustinus (De civ. Dei l. 20 c. 24) und dem hl. Thomas (S. Th. Suppl. q. 74 a. 4 ad 2) angenommen, daß nur die Erde und der Lufthimmel, aber nicht der Sternenhimmel von ihm ergriffen werden. Dadurch ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß auch der Sternenhimmel große Veränderungen erleiden wird. 2712. Umfang des Weltbrandes.

4. Aus dem Weltbrande geht ein neuer Himmel und eine neue Erde hervor. Et vidi coelum novum et terram novam. Primum enim coelum et prima terra abiit, et mare iam non est . . . . Et audivi vocem magnam de throno dicentem: Ecce tabernaculum Dei cum hominibus, et habitabit cum eis . . . . Et dixit, qui sedebat in throno: Ecce nova facio omnia. *Apoc.* 21, 1. 3. 5. Auf dieser neuen Erde wird die Gerechtigkeit wohnen (*2 Petr.* 3, 13), während alles Sündhafte von ihr verbannt ist. Wie die neue Erde näherhin beschaffen ist, läßt sich nicht sagen. Die Frage, ob es auf derselben organisches Leben, d. h. eine Pflanzen- und Tierwelt geben wird, wird von den Scholastikern verneint, von anderen, namentlich neueren Theologen dagegen bejaht. Allgemein wird angenommen, daß die Himmelsräume und Himmelskörper in wunderbarem Glanze erstrahlen werden, nach jenem Worte des Propheten: Erit lux lunae sicut lux solis, et lux solis erit septempliciter sicut lux septem dierum. *Is.* 30, 26. 2713. Der neue Himmel und die neue Erde.

5. Die Erneuerung und Verklärung der Erde erscheint auch durchaus kongruent.

a. Während des irdischen Wandels hat der Mensch seine Gotteserkenntnis aus den Kreaturen geschöpft. Vgl. *Rom.* 1, 20. Im Besitze der visio beatifica bedarf er ihrer nicht mehr als Mittel. Aber das Auge des verklärten Leibes hat an dieser intellektuellen Erkenntnis keinen Anteil, und doch ist es kongruent, daß auch das leibliche Auge die Herrlichkeit Gottes schaue, und es schaut dieselbe in der verklärten materiellen Schöpfung. Ad hanc visionem [intellectivam] essentiae oculus carnis attingere non poterit; et ideo ut ei etiam solatium congruens de visione divinitatis praebeatur, inspiciet divinitatem in suis effectibus corporalibus, in quibus manifesta indicia divinae maiestatis apparebunt, 2714. Das verklärte leibliche Auge und die Verklärung der Erde.

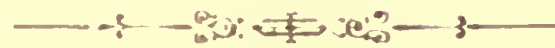
et praecipue in carne Christi, et post hoc in corporibus beatorum et deinceps in omnibus aliis corporibus. Et ideo oportebit, ut etiam illa corpora maiorem influentiam a divina bonitate suscipiant quam nunc, non tamen speciem variantem, sed addentem cuiusdam gloriae perfectionem; et haec erit mundi innovatio. Unde simul mundus innovabitur et homo glorificabitur. S. Th. Suppl. q. 91 a. 1.

2715. Die verklärte Erde die Wohnstätte des verklärten Menschen. b. Die materielle Schöpfung ward für den Menschen ins Dasein gerufen. Ist der Herr und König der Schöpfung verklärt, so geziemt es sich, daß auch sie verklärt wird und in diesem neuen Zustande eine würdige Wohnstätte des verklärten Menschen bildet.

2716. Die Verklärung der Erde und die Inkarnation. c. Aus der materiellen Schöpfung hat der Sohn Gottes in der Inkarnation einen menschlichen Leib angenommen. Dadurch ist sie in enge Beziehungen zum Erlöser und seinem Werke getreten und soll deshalb auch an seiner Herrlichkeit teilnehmen durch die ihr entsprechende Erneuerung und Verklärung. Und so wird der Gottmensch auch der Mittelpunkt der gesamten Schöpfung sein:

Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia: ipsi gloria in saecula. Amen.

Personen- und Sachregister.






ERNST RAESSLER
BUCHBINDEREI
LANGENAU

